

GUSTAVE CHPET ET LES NOUVELLES PERSPECTIVES DU PARADIGME DES SCIENCES HUMAINES : LE TEXTE EN TANT QU'INTONATION DE L'ÊTRE OU L'AUTRE RATIONALITÉ DE LA SÉMIOTIQUE

GRIGORY TULCHINSKY

Dans cet article, nous nous appuyons sur l'ensemble des textes de G.G. Chpet¹ et sur certains travaux de chercheurs, héritiers de la pensée de Gustave Chpet, tels que ceux de M.K. Ghidini², V.P. Zinchenko³, et également sur une série de mes publications.

L'évolution de la méthodologie des sciences humaines et G. Chpet

L'orientation principale de l'évolution de la méthodologie des sciences humaines durant ces deux derniers siècles apparaît clairement

1. NdE : Pour les œuvres de Gustave Chpet, cf. bibliographie des œuvres de Gustave Chpet en annexe de ce volume.

2. M.K. Ghidini, « Slovo i real'nost'. K voprosu o rekonstrukcii filosofii jazyka Gustava Špeta » [Le Mot et la réalité. Sur la question de la reconstruction de la philosophie du langage de Gustave Chpet] ; *G.G. Špet / Comprehensio, Vtorye špetovskie čtenija*, Tomsk, 1997.

3. V.P. Zinčenko [Zinchenko], *Mysl' i slovo Gustava Špeta* [La Pensée et le mot de Gustave Chpet], URAO, 2000.

aujourd'hui. Il s'agit de partir de l'attitude à dominante positivonaturaliste, puis de s'orienter vers la phénoménologie et, ensuite, à travers l'herméneutique, l'existentialisme, le freudisme et le post-structuralisme, vers la formation des dominantes personnologique et post-personnologique. Cette tendance s'est développée avec, simultanément, de profonds changements dans la compréhension de la réalité. À partir d'une attitude permettant l'accès à l'étant véritable (dans l'ontologie et la théorie de la connaissance), on est passé à la recherche d'une transfiguration rationnelle de l'étant conformément aux lois de son développement et, ensuite, à la potentialisation de la réalité et à l'éclaircissement de ses nouvelles possibilités. Autrement dit, en utilisant la terminologie modale : de « ce qui est » vers « ce qui doit être » et, ensuite, – vers « ce qui peut être ».

L'essentiel de cette évolution découle du contenu même des sciences humaines, dans lesquelles on peut distinguer plusieurs couches ou niveaux : (1) une couche extérieure ou « sociale », liée à l'analyse des conditions de l'existence (du paysage nourricier et de l'économie jusqu'au management politique et au droit) et du développement des modes de vie spécifiques d'une société donnée ; (2) une couche « culturologique », consistant en une étude des cultures et sous-cultures concrètes comme systèmes de la génération, de la conservation et du transfert de l'expérience sociale (par exemple : les infrastructures permettant la formation et le développement des types définis de personnalité) ; (3) une couche « anthropologique », concernant les conditions d'existence de l'homme en tant que tel, la préservation de son intégrité psychosomatique ; (4) une couche « personnologique », avec la révélation des formes, des conditions et des garanties de formation, de développement et de co-existence des individus porteurs d'identités différentes (il s'agit ici des infrastructures de la liberté et de la responsabilité) ; (5) un niveau « spirituel », incluant la liberté comme condition de l'être en tant que tel et de ses réalisations dans la vie de chaque homme et de chaque communauté.

Notons que les couches de 1 à 4 ne sont pas autosuffisantes. C'est la liberté, « l'être dans la possibilité » (Aristote), qui forme le noyau de l'humanitarisme. Même si elle est parfois considérée comme le non-être, le « trou de l'être » (J.-P. Sartre), elle reste semblable à un trou dans le moyeu de la roue, sans laquelle, selon la métaphore du Tao, la roue ne peut pas tourner sur elle-même. La liberté est source de création d'une réalité nouvelle ; c'est elle qui permet la révélation de nouveaux mondes. Actuellement, le seul porteur de la liberté, c'est l'Homme, un être vivant possédant la capacité de transcendance. La manifestation de cette capacité est la conscience, la raison, tout ce qu'on lie habituellement à l'activité spirituelle et intellectuelle. Celui qui est « porteur » de cette vie spirituelle, n'est pas simplement un individu,

mais une personnalité dont les limites (temporelles et spatiales) sont déterminées et fixées par celles de la liberté en tant que responsabilité.

Se limiter à une ou à quelques autres couches, sans étudier les conditions et les garanties de la réalisation de la liberté, n'est pas seulement injustifié, mais aussi dangereux. Cela conduit à un « culturocentrisme », gros de nationalisme et de chauvinisme. Les grands mérites du post-modernisme sont dans la démonstration de l'inconsistance et de l'impasse du « culturocentrisme », dans la critique de la « sur-culturation » de la culture contemporaine sursaturée de culture, où la culture elle-même devient un objet de manipulation ludique. L'auto-appréciation de l'homme mène aussi à l'impasse. Les pratiques corporelles contemporaines dans la science, la médecine, l'art et les jeux avec le corps démontrent le peu d'importance de l'anthropomorphisme et de l'humain. On peut dire que la culture actuelle déshumanise et montre l'importance du post-humanisme, permettant de voir, derrière l'arbre, la forêt et le chemin dans la forêt.

Des processus curieux se sont passés et se passent encore aujourd'hui dans la culture et la pratique juridique mondiales. Tandis qu'au début du XX^e siècle, le droit était soucieux du respect des normes de la vie sociale (principalement dans les domaines de l'économie et de la politique), ce sont les violations du droit des nations (par exemple le jugement de l'holocauste lors du Procès de Nuremberg, la réévaluation du génocide arménien, la Conférence de La Haye pour les crimes dans l'ex-Yougoslavie et, ensuite, pour les crimes pendant la guerre civile au Rwanda) qui sont devenues les problèmes d'une expertise juridique durant la seconde partie du siècle. Cela signifie, en fait, que les droits de l'homme prennent une importance supranationale.

Il s'agit là, sans aucun doute, d'une dynamique irréversible. Le droit a basculé, au niveau mondial, de l'économie et de la politique vers les garanties des cultures nationales. Cependant, une nouvelle étape semble se préparer : une avancée vers le cœur de l'humanisme. Il s'agit non seulement des garanties de la liberté de confession et d'autres identités culturelles, mais d'un autre niveau, qu'il faut ajouter à ceux précédemment cités : le niveau anté-personnel. Un exemple significatif est celui des problèmes d'utilisation de l'ingénierie génétique et du clonage. Dans tous les cas, il s'agit de la défense juridique d'une personne encore non formée, d'une certaine éventualité d'une personne.

Le temps est venu de distinguer la notion d'humanisme et celle d'« humanitarisme », en incluant dans cette dernière la personologie post-humaine. Dans un tel contexte, l'humanisme se situe du côté de l'économisme et du nationalisme, qui sont des formes

d'« humanitarisme » limité, alors que l'« humanitarisme » est, en fait, la personnologie d'un esprit libre.

En vertu du post-humanisme, il est important que toutes les manifestations du spirituel soient universelles et unies. Dans cette perspective, s'ouvre de nouveau et de façon inattendue un espace pour les sciences humaines. La condition des « sciences » est précisément dans cette unité de la nature qui donne les fondements de l'universalité des lois scientifiques. Mais, par ailleurs, l'univers entier et uni s'ouvre dans la « science » avec certaines approximations, à partir des points de vue de la recherche, de l'expérimentation, des moyens d'observation, des mesures etc.

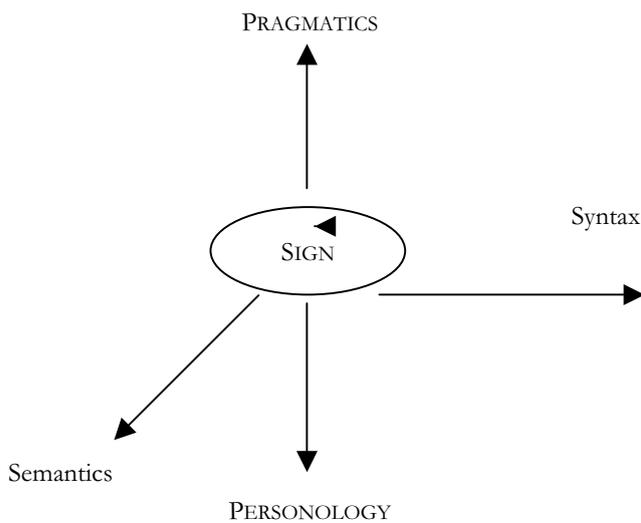
La compréhension de l'univers par l'homme est une tentative de comprendre l'infini par le « fini ». C'est pour cette raison qu'elle est toujours une herméneutique, une interprétation qui se réalise à partir d'un point de vue, d'une position donnée. L'« humanitarisme » n'est pas réalisable que par l'accord entre les différentes positions possibles. Le critère de sa réalisation est celui de la liberté et des conditions de sa réalisation.

G.G. Chpet sentait, prévoyait et exprimait parfaitement cette dynamique. L'évolution même de ses idées en est la démonstration : étant parti des idées de E. Husserl, il a évolué vers une herméneutique de la formation du sens en donnant un rôle spécial à la conscience de soi, en tant que source principale, moyen et résultat de la compréhension. On peut comparer cette évolution à celle de M. Heidegger : de la phénoménologie vers la philosophie de l'être humain (*Dasein*) et des moyens de son expression (« la langue est la maison de l'être »). Cependant, M. Heidegger s'est arrêté devant la maison, tandis que G. Chpet en a découvert les mécanismes intérieurs essentiels.

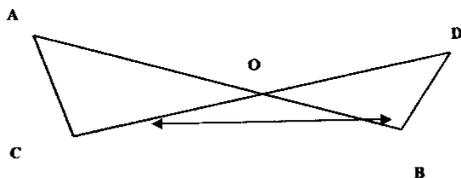
La sémiotique « profonde »

À notre époque, on parle souvent d'une crise de la sémiotique (sémiologie). Selon P. Smirnov, par exemple, la sémiotique a perdu ses dimensions humaines et se tourne vers le physicalisme, vers l'approche naturaliste. Un tel jugement peut être justifié, si on se limite à deux traditions de la théorie des signes : d'une part, à la sémiotique, issue de l'algèbre des relations de C.S. Peirce et du pragmatisme américain, d'autre part, à la sémiologie provenant des idées de F. de Saussure et du structuralisme français. Cependant, il existe encore une autre tradition, influencée par les idées de W. von Humboldt, W. Wundt, W. Fossler et A. Marty. C'est cette tradition qui a été approfondie activement par G.G. Chpet, A.M. Bakhtine et V. Nalimov, et qui a eu beaucoup d'influence sur L.S. Vygotki, A.N. Leontiev et ses successeurs. Elle a été appelée « sémiotique profonde » (« deep semio-

tics »), car elle complète l'étude sémantique, syntaxique et pragmatique des signes par une autre dimension, la dimension « personologique » qui comprend la conscience de la personne en tant que source, processus et résultat de la formation du sens.



Nous avons proposé un modèle du contenu sémantique des signes comme artefacts de la culture, qui est une extraction et une généralisation des idées de G. Frege et également de P.A. Florenski et de A.F. Losev, ainsi que des auteurs cités plus haut. Il s'agit de distinguer, en un premier temps, dans chaque élément de la culture, considéré comme un signe, les deux parties suivantes : le signifié, c'est-à-dire le contenu d'une activité ou d'une expérience, avec lequel un signe donné est lié et auquel il se repère, et le signifiant, c'est-à-dire la forme matérielle d'un signe avec laquelle il accomplit sa fonction de signe (des taches de peinture, un son, un mouvement du corps, un enregistrement électromagnétique etc.). Dans la structure du signifié, nous pouvons, en un deuxième temps, distinguer, deux composantes principales : premièrement, la signification sociale et, deuxièmement, le sens personnel, ou la signification du sens social pour un individu donné. Le rapport entre la forme matérielle d'un signe, le sens social et le sens personnel est comparable au rapport de deux triangles, formés par le croisement de deux droites.

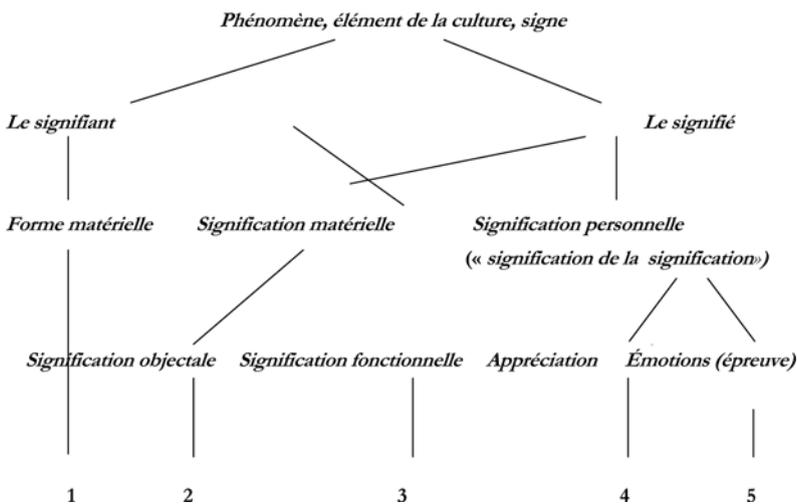


Ces deux triangles ont le même sommet et un angle commun. Tout le reste, comme la configuration, la surface etc., peut être différent pour chaque triangle. Le sens personnel est similaire à ces deux triangles. En communiquant, on se transmet les idées (« les sens »). Cela est possible seulement sous certaines conditions : la forme matérielle du signe (le sommet commun) et une invariante de la compréhension sociale (l'angle commun). Par exemple, le mot « *leto* » [l'été] va évoquer chez chacun son propre flux d'associations (le sens personnel). Cependant, ce mot est porteur d'une certaine invariante lexicale avec une signification sociale : pour chaque interlocuteur, il s'agit de la plus chaude saison de l'année.

Nous pouvons distinguer deux aspects dans la signification sociale : la signification « objectale⁴ » (le contenu d'objet de l'expérience) et la signification fonctionnelle (le contenu propre de l'activité sociale). En principe, la distinction entre la signification objectale et la signification fonctionnelle correspond exactement à la distinction entre le volume (l'étendue) et le contenu.

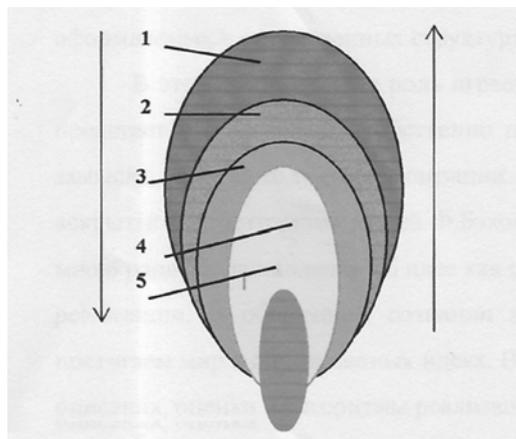
Nous pouvons distinguer également deux aspects dans la signification personnelle : l'aspect appréciatif, correspondant au jugement de valeur porté par un individu sur une signification donnée, et l'impression (l'épreuve) provoquée par cette appréciation, ou l'expérience propre des perceptions et émotions.

Cette classification peut être représentée de façon suivante :



4. NdT : « objectal » est ici employé pour traduire « predmetnyj » ; à ce sujet cf. *infra* note sur la traduction de « predmet ».

Ces composantes peuvent être disposées de la façon suivante, selon une structure qui ressemble à la poupée russe (« matriochka ») :



Le passage du haut vers le bas à travers cette structure témoigne du processus d'assimilation d'une expérience sociale, de son « subjectivisme » (sa compréhension). En revanche, le passage du bas vers le haut correspond au processus d'objectivation (ou « objectivisme »), témoignant de l'incarnation d'une expérience sociale particulière.

Ces composantes représentent également les différents niveaux (couches) de la compréhension : l'identification, la référenciation, l'interprétation, l'appréciation et l'empathie (l'émotion).

G.G. Chpet distinguait la notion correspondant à « de la saisie des significations toutes faites en formes de réflexions » et celle provenant de la compréhension, pensée comme un processus orienté vers l'intérieur, vers la révélation du contenu de l'être.

La forme interne en tant qu'idée de l'incarnation d'un dessein de la raison.

G.G. Chpet entendait par intellection [*urazumeniè*] l'effort dépensé pour atteindre une intention de la raison, et l'incarnation de cette intention. L'être ne se présente pas seulement comme une donation (par exemple, celle du *Dasein*), mais comme un texte, comme la réalisation d'un jeu de forces et d'intentions, comme une réalité ayant ses propres raisons d'existence, comme un mouvement continu de sens en train de se réaliser.

Le signe, le texte, la langue, compris comme « mot », sont moins liés au processus de communication (par la translation de

sens déjà réalisés), qu'ils ne le sont au processus de formation du sens. Le mot, chez G.G. Chpet, se présente comme le logos dans la diversité de ses significations, depuis l'Antiquité jusqu'à l'Évangile de Jean, c'est-à-dire comme loi, règle morale, raison. N'importe quel "objet" [*predmet*]⁵ peut être un signe, utilisé dans le cadre de cet espace « spirituel », que représente la culture. Les choses ne sont pas autonomes. Elles sont toujours données dans le contexte de leur utilisation. Elles ne sont pas désignées par un mot, sous-entendues, mais elles sont visées, recherchées par la raison. C'est cela que G.G. Chpet a lui-même en vue, lorsqu'il parle d'atteindre et d'exprimer la vie d'une chose, et lorsqu'il envisage cette chose comme l'unité d'une diversité de relations et de points de vue, exprimables à travers une structure. La forme interne du mot joue, par rapport à cela, un rôle particulier. Chez G.G. Chpet, elle se présente comme l'"objet" lui-même [*predmet*], en tant qu'essence, comme l'idée de l'incarnation d'un dessein de la raison, comme méthode de la réalisation de ce dessein. Il est possible de comparer cette représentation de la forme interne du mot avec le schématisation cachée des choses chez F. Bacon, avec la faisabilité de la chose chez V. Chklovski, ainsi qu'avec la représentation (que j'ai proposée ci-dessus) de l'idée comme synthèse de la vérité, d'une norme axiologique et d'une possibilité de réalisation. Dans la conscience quotidienne, une telle synthèse est syncrétique : nous accédons au monde (et en particulier les enfants) par l'intermédiaires de certaines idées. Dans la conscience scientifique, ce syncrétisme se disloque en description, jugements et algorithmes.

5. 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 choseité », 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". Dans cet article, nous garderons « objectal » pour traduire « predmetnyj ».

En suivant la présentation très réussie que M.C. Ghidini⁶ a faite de la forme interne, nous pouvons en dégager les caractéristiques suivantes :

1. son caractère individuel, et non point communautaire. Dans son cours de logique, G. Chpet a parlé des concepts relatifs aux unités individuelles comme des concepts généraux non pas du point de vue de l'unité de ce qu'ils englobent, mais du point de vue de l'historicité de chaque individu (par exemple César avant et après le Rubicon). Cependant les concepts historiques sont tels qu'ils expriment la continuité inhérente aux existences, leur genèse et leur mode de constitution. Dans un tel contexte, il ne peut pas y avoir d'induction complète. L'histoire (à l'opposé des sciences humaines) se développe sur le compte d'une toujours plus grande individualisation, et non généralisation.
2. son caractère intégral [*celostnost'*]. Il exprime non point la relation du genre et de l'espèce, de l'unité et de la pluralité, mais la relation de la partie et du tout. Chaque partie de la forme interne est en rapport avec le tout. Le mot, par lui-même, ne possède pas le sens ; la pleine intégralité du sens est dépendante d'une culture concrète, envisagée elle-même dans son intégralité.
3. son caractère organique en tant que « concept vivant ». En effet, les formes elles-mêmes vivent, s'accroissent, se réalisent. L'être, en ce sens, est celui des idées, et non point des choses. La forme interne est la choséité de l'être⁷.
4. son caractère dynamique. La forme interne représente un processus d'incarnation, de réalisation, de création de cette choséité.

De ce point de vue, l'herméneutique de Gustave Chpet se présente comme un instrument efficace de la connaissance, apte à atteindre l'objectivité de l'"objet" [ou "choséité" objective]. Elle est, de cette façon, un fondement solide de la philosophie comme

6. M.C. Ghidini, *Slovo i real'nost'...*, *op. cit.*; Cf. aussi, dans ce volume, l'article de M.K. Ghidini : « Trois publications du Département de Philosophie du GAKhN : Variations sur le thème de la forme interne ».

7. NdE : sur la traduction de *predmetnost'* par choséité, nous renvoyons précisément, dans ce recueil, à la note 7 (NdT) de l'article de M.C. Ghidini que nous avons reproduite ci-dessus (note 5 de cet article).

science. Et ceci est d'autant plus important aujourd'hui, lorsque, sur le fond du post-modernisme, toute prétention des sciences humaines à la vérité se trouve critiquée. De plus, une telle démarche révèle aussi les insuffisances de l'idée de rationalité, remontant à l'idée antique de « tekhnè », (la transformation artificielle de la réalité). Elle doit être complétée par l'autre idée de rationalité, renvoyant à l'idée, elle aussi antique, de « cosmos », (dans le sens d'un monde intégral et harmonieux), car la rationalité « technique », peut ne pas s'opposer à la rationalité « cosmique », mais indiquer le chemin qui permet d'y accéder.

Dans cette perspective, le caractère passager et intermédiaire du post-modernisme et du déconstructivisme apparaît clairement. Un pas ultérieur est maintenant nécessaire, qui doit ouvrir la voie de la réalisation de l'individualité, dans sa nature intégrale et organique, à travers la dynamique des structures constitutives du sens. Ce pas appartient sans aucun doute à la « sémiotique profonde », et Gustave Chpet fut le premier à s'engager sur cette voie.

Le ruban de Möbius et l'autre rationalité de la liberté et de la responsabilité

Comme l'écrit M.C. Ghidini, il faut penser quelque chose en plus, une forme d'« excédent », qui n'est pas simplement un « méon », mais ce qui stimule le maintien d'une dynamique, une situation de changement constant, de mouvement, une auto-donation continue du sens. Il s'agit d'une sorte de potentiel qui pourtant existe déjà. Dans l'esprit de ce qui avait été avancé au début de la dynamique du paradigme des sciences humaines, nous pouvons dire : ce qui se potentialise, donne en même temps une possibilité à l'être, et donc met cet être en mouvement. En d'autres termes, il s'agit de la liberté et de ce qui la véhicule, la conscience de la personne.

Chez G. Chpet, la personnalité n'est pas simplement une entité biologique ou une individualité psycho-physique, elle est un phénomène social, le point de concentration des influences socio-culturelles, le condensateur de l'énergie sociale et culturelle. C'est pour cette raison que l'intellection [*urazumeniè*] n'est pas uniquement une méthode (herméneutique) ou une technique déterminée. L'acte d'intellection nécessite une prise de position. Il faut le redire : le sens apparaît lorsqu'un être fini tente d'atteindre l'infini. C'est pourquoi la donation et la constitution du sens se font toujours à partir d'une certaine position, nous pourrions dire : « en un certain sens ».

Il ne s'agit pas là seulement de subjectivité, mais d'une subjectivité=objectivité, du fait qu'il existe un rapport avec une signification objective. Et ce rapport lui-même est objectif, en tant qu'il participe du

processus socio-culturel. Et dans la mesure où « tout est rapport », alors il est nécessaire d'avoir une position permettant de prendre en compte les rapports, compte tenu que cette position se trouve elle-même comprise dans le jeu de ces rapports. Nous voulons parler d'un « point d'assemblage » de l'*universum* intégral. La conscience de la personne intervient précisément en cette qualité. Elle est la condition de la formation et du développement des structures sémantiques⁸.

La personne, chez G. Chpet, c'est quelque chose d'unique dans le contexte de la conciliarité [*sobornost'*]⁹. La conscience se présente comme un système de formes internes, et l'être comme un "être-avec" [*so-bytie*]¹⁰ (M. Bakhtine).

La personne, la conscience, ce n'est pas une structure statique, mais toujours un processus, une action, un acte. C'est pour cela que l'acte [*Postupok*] peut être considéré comme un processus mettant à nu l'intégralité des liens et des rapports entretenus avec l'être. Il s'agit ici d'une co-participation à l'intégralité de l'être qui rappelle encore les réflexions de M. Bakhtine sur le dialogisme et la polyphonie¹¹. Et il y a aussi la responsabilité pour la réalisation d'un tel acte ! Dans ce contexte, l'absence de position, le rejet de toute position, c'est aussi une prise de position. L'homme n'a pas d'alibi dans l'être. Sa faute est absolue ; son mérite n'est que relatif.

La raison, la conscience sont seconds par rapport à la responsabilité originaire. Ce sont les chemins conduisant à la responsabilité, qui, elle, est enracinée dans l'être. La rationalité « technique » est un moyen pour découvrir la rationalité « cosmique ». La vérité est toujours marquée par ce type de découverte et de mise à nu, et elle est libre. Le monde se découvre toujours à l'homme (qu'il soit savant, artiste, prophète) sous la forme d'une harmonie et d'une intégralité. Le monde se découvre à chacun d'entre nous, il s'est découvert à moi, je

8. Cf. à ce sujet V.V. Nalimov qui parle de "déballer [dépaqueter] les sens" de l'*universum* infini (*Razbrasyvaju mysl'. V puti i na pereput'e* [Je disperse les pensées. Sur le chemin et à la croisée des chemins], M., 2000).

9. Cf. à ce sujet G. Špet, « Soznanie i ego sobstvennik », [La conscience et son propriétaire], M., 1916 ; *Filosofskie Etjudy* [Études philosophiques], M.K. Polivanov (éd.), M., Progress, 1994, p. 20-116 ; Gustav Špet, *Philosophia Natalis. Izbrannye psichologo-pedagogičeskie trudy* [Philosophia Natalis. Œuvres choisies de psychologie et pédagogie], T.G. Shchedrina (éd.), M., *Rossijskaja političeskaja enciklopedija*, 2006, p. 264-310.

10. NdT : *Sobytie* signifie événement, mais la séparation de la racine, *bytie* [être], d'avec le préfixe, *so-* [avec], permet de souligner l'idée de "co-existence" ou d'"être avec", incluse dans ce mot.

11. NdE : à ce sujet, cf. *supra*, l'article de Lioudmila Gogotishvili.

n'ai aucun mérite à cela, mais il s'est découvert à moi, et je réponds pour lui.

Chez G. Chpet, la forme est le contenu, le subjectif est l'objectif, l'intérieur est l'extérieur, l'intériorisation est l'extériorisation. Ce qui est intérieur, c'est la découverte en soi de l'intégralité du monde ; ce qui est extérieur, c'est la réalisation, la mise en acte, de ce qui est intérieur. Leur unité, c'est ce que P. Florenski¹² appelait l'*organoproekcija* [« la projection organique »], l'« ontophanie de la liberté » et l'impulsion ontologique contenue dans « Que cela soit ! », et au sujet de laquelle j'ai déjà écrit¹³.

Cette situation rappelle le ruban de Möbius, dont les deux extrémités croisées se rassemblent si bien que le ruban ne comporte plus qu'une seule surface. Dans l'être, l'intérieur est l'extérieur et vice-versa, et le point de réunion du ruban de Möbius qui est le ruban de l'être, c'est l'autoconscience du sujet pleinement responsable.

En ce sens, nous pouvons nous référer à une idée de A. Kojève, et parler, avec lui, de deux types de conscience (et de personnalités) : premièrement, une conscience restant toujours dans ce monde, une conscience conformiste dans l'esprit de Douchetchka, chez Tchekhov, reproduisant toujours les éléments déjà donnés d'une culture déterminée. Deuxièmement, une conscience capable de sortir d'elle-même vers une autre, apte au transcendance et à la création. Il faut noter cependant que ce qui est transcendant ne se découvre pas ici comme étant d'un autre monde, mais comme étant d'une autre dimension. Il ne s'agit plus ici de reproduire, mais d'ouvrir des possibilités, de « potentialiser » l'être.

La source de cette sortie, qui, selon V. Zinchenko, est production de sens, c'est la culture comme ruban de Möbius retourné, c'est-à-dire : ce qui en moi est autre. Les faits montrent bien que la conscience ne sort jamais du cadre de la culture. Comme le disait W. von Humboldt, la culture est le lieu de l'apparition et du développement de la raison.

De plus, si la conscience est vraiment une position, alors d'où provient la position elle-même, l'auto-conscience comme point d'arrangement de la liberté ? Comme je l'ai écrit dans une série d'articles sur la nature de la liberté, que j'ai récemment publiée, ce qui est premier, c'est la responsabilité, dont nous chargeons les autres, en refermant sur nous des liens de cause à effet qu'ils ont extirpés de

12. P.A. Florenskij [Florenski], « Organoproekcija » [La « projection organique »], *Dekorativnoe iskusstvo* [l'Art décoratif], 1969, 12 (145), p. 39-42.

13. G.P. Tul'činskij [Tulchinsky], « O prirode svobody » [Sur la nature de la liberté], *Voprosy filosofii*, 2006, 4, p. 19-28 ; <http://hpsy.ru/public/x2870.htm>.

quelque part. Cela n'a pas simplement eu lieu, mais c'est moi qui l'ai fait, qui aurait pu le faire ou ne pas le faire, mais qui l'a fait. Je me retrouve cause de l'événement. C'est la voie de l'éducation, c'est aussi la voie de la formation de la conscience et de la personne : la voie des actes et de l'explication de leurs motivations (aux proches, à des experts, etc.) par la personne elle-même concernée.

L'auto-conscience (du) Moi vient après la responsabilité, après les actes, et pas seulement de « socialisation », mais quand à l'extérieur ceux qui me sont étrangers. C'est seulement alors qu'apparaît la conscience, l'auto-conscience, la motivation (non point la raison, mais l'explication du comportement). L'auto-conscience est une différenciation, une intégration, un accroissement des formes internes de la culture, c'est le rassemblement de soi.

La liberté est l'autre rationalité de la responsabilité dans le tout harmonieux du monde. La source de toute la diversité qui règne dans le monde, pourtant un, de notre époque, s'enracine dans le cœur de l'âme de chaque personne unique. Et dans ces profondeurs de l'être il n'y a pas de mal.

En conclusion, quelques conséquences et perspectives

– Le sens est un “objet” en sa motivation raisonnable, en son état potentiel d'être.

– L'univers objectif se trouve en dehors et indépendamment de l'homme, mais il existe en tant que « co-être », en tant qu'“objets” et en tant que système d'individus.

– Toute connaissance est une sémantisation de la motivation de l'incarnation, de l'ontophanie de la liberté.

– Ce sont uniquement des personnes qui sont connaissables et qui le sont par d'autres personnes. G. Chpet, dans ce sens, est un personnologue profond.

– Une personne n'est pas une structure statique, mais un processus et une vocation. On peut se dégrader comme on peut évoluer, et cela dépend du choix d'une personne et de sa responsabilité.

– Ce n'est pas une identité figée et manifestée qui se trouve au centre d'un individu et qui est l'essentiel, mais - « l'homme sans propriété » et une capacité de potentialiser qui n'est pas encore prévisible, ni fixée.

– L'essentiel – c'est que le centre de la personnalité d'un individu n'est pas son identité manifestée et figée, mais l'« homme sans propriété », la capacité de potentialisation qui n'est pas encore évidente et prévisible.

– Ce qui se dévoile spontanément, ce sont les significations, le point de rassemblement du “Moi” étant une rationalisation ultérieure.

– Les idées de G.G. Chpet semblent être très proches de celles de M.M. Bakhtine¹⁴ et de V.V. Nalimov¹⁵, elles ne sont pas seulement complémentaires, mais elles sont par elles-mêmes fondées.

Sur cette base, s'ouvrent de nouvelles perspectives pour la sémiotique, la théorie de la personnalité, la théorie de la connaissance et l'anthropologie, telles que, par exemple, le dépassement du platonisme (l'essentialisme) et du nominalisme pour ce qui est de la compréhension de la personne et de la conscience. La tâche actuelle des sciences humaines ce n'est pas de parler de l'être – tel qu'il est en soi même, ni de programmer sa transfiguration, mais de révéler les possibilités de sa potentialisation. À notre époque, l'essentiel ce n'est pas de lutter pour la liberté, mais de savoir comment survivre à cette liberté et comment vivre avec elle.

Université d'État de Culture et d'Art, Saint-Pétersbourg

*Traduction du russe par Ianina Amontieva-Carriot
et Maryse Dennes*

14. M.M. Bahtin [Bakhtine], « K filosofii postupka », [Pour une philosophie de l'acte], *Filosofija i sociologija tehniki* [Philosophie et sociologie de la technique], M., 1986.

15. V.V. Nalimov, *Razbrasyvaju mysli. V puti i na pereput'e* [Je disperse les pensées. Sur le chemin et à la croisée des chemins], M., 2000 ; *Spontannost' soznanija: Verojatnostnaja teorija smyslov i smyslovaja arhitektionika ličnosti* [La Spontanéité de la conscience : théorie des probabilités de sens et architectonique sémantique de la personnalité], M., 1989.