V
La subjectivité sociale [1]

1 Et si...

Si nous examinons de quelles sources proviennent les communications faites à des colloques, nous nous apercevrons que bien souvent elles sont l'expression, la réalisation, en somme le fruit de promesses non tenues. Plus particulièrement, voici près de trente ans que je me suis fait une promesse que j'avais l'intention de tenir tôt ou tard. Elle avait pour motif l'étonnement que je ressentais en constatant que la plupart des fondateurs des sciences sociales, qu'il s'agisse de sociologues ou de psychologues, se sont attachés à définir le rôle d'une psychologie sociale qui n'existait pas encore. Je pense notamment à Weber, Simmel, Durkheim ou Pareto pour ne mentionner que quelques-uns de ceux qui ont défini le problème central de la sociologie comme suit : *de quelle manière peut-on expliquer la rationalité occidentale ? Et quelles sont les ressources physiques, mentales, économiques ou institutionnelles qui ont permis ce développement de notre société ?*

Par contraste, en quelque sorte, ils ont conçu une psychologie collective, sociale, dont on s'attendait qu'elle expliquât les irrationalités modernes, résultant de la sécularisation, de nouvelles formes de relation, de la survie des traditions, du nationalisme, et ainsi de suite. De la sorte, sous diverses étiquettes, la psychologie sociale a été imaginée comme une science de la subjectivité sociale. Les tentatives d'analyse de la société elle-même ont connu une croissance irrégulière, face à cette production dont la psychologie des masses a dévoilé l'ampleur. Cependant, il est peu probable que j'aurais tenu ma promesse que je m'étais faite de traiter ce sujet, si Mauxi Banchs n'avait pas écrit un petit ouvrage il y a quelques années, où il est question de Mead. Et si Fernando Rey ne m'avait adressé une foule d'e-mails auxquels j'étais tenu de

1. [Conférence prononcée en 2003 à Rio de Janeiro lors de la III^{e} JIRS (Journée internationale sur les représentations sociales).]

répondre. Cette correspondance épisodique m'a amené, lors de la Conférence internationale sur les représentations sociales à Stirling (2002), à cette séance tumultueuse et polémique, au cours de laquelle mes collègues ont bataillé ferme sur la subjectivité sociale. En recevant une invitation à la conférence de Rio de Janeiro, je me suis demandé : et si je tenais mon ancienne promesse en abordant cette question qui semble nous préoccuper tous ?

Et d'abord je crois que nos collègues ont bien fait de voir dans la subjectivité sociale un thème significatif de notre culture et de notre science. Il m'apparaissait cependant décevant qu'ils se soucient avant tout de son aspect critique. D'où leur insistance sur les antithèses entre le sujet et l'objet, le qualitatif et le quantitatif, le rationnel et l'affectif. Bref entre une psychologie sociale *souhaitable* et la psychologie sociale *effective*. Il se peut que l'entreprise ait perdu de sa fraîcheur en assumant l'héritage d'un débat qui a souvent débuté dans l'enthousiasme, mais n'a jamais abouti à une conclusion. Nous savons aussi que c'est faire violence aux phénomènes psychosociaux que d'assimiler, comme cela s'est produit, la subjectivité sociale à la manifestation de l'identité d'un groupe ou d'une catégorie d'individus. Et ceci soit en fixant la position « d'où ils parlent », soit en posant la différence qui est l'expression d'une foi profonde en une identité forte. Ou qui s'appuie sur un concept de *soi positif*, du simple fait d'appartenir à ce groupe ou cette catégorie. Ainsi la majorité vis-à-vis des minorités, ou les autochtones qui se comparent à un étranger.

Or nous savons que ces affirmations sont fausses. Nous savons que la réponse la question « Qui suis-je ? » n'est pas seulement affaire de ressemblance ou de différence. Elle est avant tout affaire d'interdépendance et d'interaction, qui nous transforme dans le champ social. Cet enseignement nous vient de Lewin, et il me parait valoir la peine de le rappeler ici.

Je ne me suis pas fixé pour tâche de critiquer ce qui a fait l'objet de précédentes recherches. Le seul problème d'une théorie de la subjectivité sociale – et qui, en réalité, a été passé sous silence – est de se demander quelle question faut-il se poser, sachant qu'elle doit être féconde ? Eh bien, il me semble que c'est justement la question de la relation à autrui, à l'*Autre*, qui présente un intérêt social et psychologique extraordinaire. D'emblée, je tiens à souligner la difficulté de la notion si l'on veut l'étudier sur le plan abstrait. Mais, ne nous y trompons pas : elle foisonne dans l'expérience quotidienne tout autant que dans la philosophie et la littérature contemporaines. Je pense à une personne réelle ou à un être de fiction, à qui s'adresse quelqu'un en lui disant *tu*, ou que l'on évoque en parlant d'*il*, d'*elle*, ou d'*eux*. De la même façon, chacun interpelle autrui dans ses soliloques.

Ce sur quoi je mets l'accent ici est simplement le fait suivant : quand nous pensons au rapport entre *Je* et l'*Autre*, ce dernier n'est pas conçu comme ce qui n'est pas comme nous, ce qui diffère de nous. L'*autre* est à la fois ce qui me manque pour exister, et ce qui affirme autrement *mon* existence, *ma* façon d'être. Comme le disaient les penseurs d'autrefois : on ne peut voir que par la cécité, connaître que par la méconnaissance, comprendre que par la déraison, pour reprendre un célèbre aphorisme de Maître Eckhart. En revanche, l'existence d'autrui met en cause notre singularité. D'où la question de Goethe : « *Comment puis-je être là où il y a un autre ?* » Elle pose clai-

rement le problème de la relation à l'autre. Et ce, non parce qu'il est différent de moi, mais parce qu'il est mon double, mon imitation selon certains modes spécifiques et, en dernière analyse, destructeurs. L'autre peut acquérir dans mon existence le statut de réalité entière, et je l'ai montré quand j'ai commencé m'occuper de ce problème. Ici se situe une différence qui importe vraiment. À savoir que la relation à autrui est une relation avec un être humain, qui n'a rien de fusionnel ni de solipsiste. On peut prendre en considération le fait que c'est justement lorsqu'est atteint un degré élevé d'exaspération, d'étrangement, qu'elle devient relation d'un homme à un objet ou à un animal, une relation dont ils trahissent l'esprit. Il y a sans doute une trace mystique dans la notion de l'*autre*. Cela s'aperçoit parce que nous avons l'impression de l'évoquer par un *tu* et un *il* à la fois. De la manière dont on peut évoquer Dieu. Et nous devons compter avec cette trace, car la notion a été introduite dans la philosophie contemporaine par des théologiens ou des philosophes, tels Ricœur ou Levinas, ayant un sens religieux. Ce fut une manière heureuse de repenser la subjectivité, qui ne se résume pas au fait d'être soi, ou de ressembler d'avance à celui que l'on sera.

2 La psychologie scientiste et la psychologie scientifique

La relation entre le *soi* et l'*autre* a beau paraître évidente, on ne saurait dire qu'elle est facile à comprendre, et à aborder de manière concrète. Une grande part de la littérature traitant de la question relève avec enthousiasme les problèmes qu'elle pose, mais se montre plutôt discrète à propos des phénomènes de subjectivité lorsqu'on cherche à les isoler. C'est notamment le cas de la psychologie sociale, gouvernée par la promesse d'une réponse rapide. Une seule démarche vraiment sérieuse s'impose si nous voulons accéder au cœur des phénomènes, elle consiste à revenir au concret. C'est-à-dire reconnaître, en suivant Mauss, que « dans la société on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit des hommes, des groupes et des comportements » (1950, p. 275-276). Il formule ainsi une envie du vivant, de l'agissant, du corporel même, comme un retour aux « choses mêmes » qu'évoque Husserl à la même époque. Parlant ainsi du concret, de l'ordinaire de la vie et des phénomènes psychosociaux, j'ai l'air de me tourner vers la littérature plutôt que vers la science, et on pourrait me le reprocher. Mais la littérature n'est-elle pas une science de l'anonyme, dans laquelle il n'y a rien qui ait un sens, ni personne pour qui il importe d'être *homo humanus*, et où tous les événements de la vie sont décrits de manière aussi impersonnelle que « il pleut » ou « il marche ». Ainsi dans la célèbre nouvelle de Tolstoï, Ivan Ilitch, à demi inconscient sur son lit de mort : « Il chercha son ancienne peur de la mort, sa peur habituelle de la mort, et ne la trouva pas. Où était-elle ? Quelle mort ? »

J'aborderai maintenant le premier point dans l'explication courante des évènements, des phénomènes. Les rapports avec les autres, les rapports sociaux, précèdent de façon logique et génétique le rapport à l'objet. En d'autres mots, ce qui est premier, voire déterminant dans les phénomènes qui nous occupent, ce n'est pas d'agir sur les objets ou de réagir aux objets, mais *d'interagir* avec un ou plusieurs sujets. Quelle que soit notre vision, une distinction conceptuelle essentielle est le préalable obligatoire de la pensée scientifique et de la pensée du sens commun. À savoir, la distinction entre ce qui nous paraît donné, perçu, d'un côté, et de l'autre côté les idées, les représentations qui les concernent. Il n'y a pas de distinction épistémologique, mais on ne peut non

plus se passer de cette distinction, si l'on veut échapper au solipsisme. Le fait est que la conscience et les relations sociales précédent en général la conscience physique de l'objet. Cette évolution est attestée par l'anthropologie, la psychologie de l'enfant, et même par l'histoire des sciences. Au fond, j'essaie de vous faire saisir ceci : si la précédence du rapport à l'autre, aux autres, sur le rapport aux objets est réelle dans la vie sociale – et comment en douter ? – alors il s'ensuit qu'on ne peut pas réduire la psychologie sociale à la psychologie physiologique, neuronale, et le reste. La première n'est pas seulement autonome, elle est aussi explicative d'une famille de phénomènes spécifiques que la seconde l'est d'une autre famille de phénomènes qui lui sont spécifiques.

Voici un second point. Aujourd'hui encore, la psychologie et le psychologue social en particulier regardent leurs objets, leurs stimuli, à la manière des physiciens, c'est-à-dire comme des données, *data* du réel. Leur tournure d'esprit les empêche de se rappeler les processus mentaux, les pratiques qui ont produit ces objets. Ce sont donc des produits qui incorporent, si on peut dire, l'expérience, le savoir-faire des sujets qui en sont les auteurs. Et que nous connaissons parce que nous les avons faits. Sans cesse nous en faisons de nouveaux qui peuplent notre existence, façonnent nos relations, comme les sculptures, les tableaux, les poèmes. Ou dans l'activité la plus banale, mais également créative, des objets culturels plus anciens, une chanson que nous écoutons, un vin que nous buvons, un plat confectionné d'après une recette de grand-mère, que nous dégustons. Les objets physiques et les objets culturels ne sont pas comparables dans un monde idéal, mais dans le monde social proche, leur distinction n'est affaire que de circonstances.

> « *De même que la nature pénètre jusqu'au centre de ma vie personnelle et s'entrelace avec elle*, écrivait il y a longtemps Merleau-Ponty, *de même les comportements descendent dans la nature et s'y déposent sous la forme d'un monde culturel. Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes et des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuillère, une pipe. Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert.* » (1945, p. 399.)

Nous percevons ici une convergence avec les idées du philosophe italien Croce, disant que l'homme crée le monde humain. Il le crée en se transformant lui-même en un fait de la société. Et lorsqu'il pense, l'homme recrée ses propres créations, traverse une fois de plus le chemin qu'il a déjà traversé, reconstitue le parcours. Et alors il le connaît d'une connaissance pleine et vraie. Nous avons là une manière qui nous est familière de suggérer la façon particulière dont s'effectuent de telles réalités. Ce qui revient certainement à affirmer que les faits ou les phénomènes psychiques qu'étudie la psychologie sont non seulement faits par l'homme, mais aussi subjectifs. Cela ne revient pas les déposséder de leur réalité, en en montrant de meilleurs, ou de plus solides ou de plus physiques. C'est seulement une définition de la réalité qui est portée au centre de notre attention et de notre discours.

Le troisième point concerne la nature de la science et de la méthode. Je me trouve ici sur un terrain familier où je peux me déplacer rapidement. On est frappé de voir combien de psychologues restent fidèles à une physique surannée. Ce qui requiert aussi notre attention est la mesure dans laquelle les physiciens contemporains, et là je cite Heisenberg (2003), « s'imaginent que l'agencement de la réalité que nous cherchons doit progresser de l'objectif vers le subjectif ». La remarque n'est pas une provocation, mais une manière de dire que le procédé par lequel le physicien expérimente et recueille des informations sur le réel participe lui-même dans une mesure croissante des phénomènes étudiés eux-mêmes. En d'autres termes, il semble qu'il soit impossible de faire abstraction de ce que nous sommes partie prenante de la description possible des lieux propres à un champ du réel. Cette sorte de subjectivité a été énoncée par la théorie de la relativité et re-énoncée par la mécanique quantique dans l'observation de la création et de la destruction de particules. Je ne saurais assez en souligner l'importance. Ce n'est pas le progrès vers la subjectivité qui nous importe ici. Mais l'intuition qu'il nous donne de l'aspect interactif unissant les phénomènes à leur observation. La négligence dans laquelle on tient l'interaction à la fois en tant que méthode d'étude des phénomènes et en tant que concept servant à les définir et à les expliquer, cette négligence n'a rien de scientifique. Il n'y a ni logique évidente, ni fécondité dans notre pratique courante d'isoler les individus des groupes, le groupe d'un autre groupe, et, ainsi que l'a dit un jour Festinger, ne se fier qu'au papier et au crayon. Et Merleau-Ponty, à sa manière, a observé que :

> « La psychologie sociale, comme psychologie, rencontre nécessairement les questions du philosophe – qu'est-ce qu'un autre homme, qu'est-ce qu'un événement historique, où est l'événement historique ou l'État ? – et ne peut par avance ranger les autres hommes et l'histoire parmi les "objets" ou les "stimuli". » (1964, p. 44.)

Le retour à l'interaction ou le retour de l'interaction, l'interdépendance, conflit *et alia* – nous permet de saisir une réalité « qui n'est jamais *en soi*, mais seulement une réalité à laquelle nous-mêmes avons donné forme » (Heisenberg, 2003). L'ignorance si répandue de ce qu'est en réalité la psychologie sociale est apparente dans l'immobilisme de ses réflexes conceptuels, de ses pratiques, dans le monde des sciences qui bougent. Dans sa propension à réduire les phénomènes nouveaux aux anciens, comme s'il s'agissait d'exorciser les vils fantômes des êtres humains au sein de la science. Ma conviction dans tout ce que j'ai avancé a été dictée par le besoin de ressaisir la psychologie sociale en tant que science autonome, les phénomènes psychiques en tant que généralement subjectifs, et la réalité sociale en tant que créée par les hommes et vécue par les hommes dans une interaction permanente. Il n'y a rien de spécifiquement original ou d'audacieux de ma part à déclarer ouvertement que la psychologie sociale est une science de phénomènes subjectifs partagés dans l'interaction (conflit, dialogue, influence) et que l'on connait aussi à travers l'interaction. En vous exprimant ces réflexions, je n'ai pas voulu vous proposer une vision de la science, mais déverrouiller un placard dont beaucoup sont impatients de sortir. Et sont forcés de sortir pour trouver leur chemin dans le champ de la subjectivité sociale qui reste encore un *no man's land.*

3 Les deux sources de l'altérité

3.1 Le règne animal de l'esprit

Je ne veux pas charger de tous nos péchés, véniels ou capitaux, la psychologie sociale existante, et j'essaie de ne pas le faire. Il serait en effet déraisonnable de profiter de l'occasion pour la changer en une sorte de bouc émissaire des difficultés auxquelles nous avons tous contribué. Après ce préambule, ni moi ni vous qui m'écoutez ne pouvons éluder la question : si l'avenir d'une science dépend de sa façon de découper la réalité, sur quel patron devons-nous découper la nôtre pour faire jaillir en pleine lumière la subjectivité sociale ? Enracinée dans un autre terrain, la psychologie sociale existante postule une dichotomie entre les qualités premières de l'homme, concernant les sensations, les cognitions, les perceptions, voire les émotions, et des qualités en quelque sorte secondaires, tel le langage, les rapports ou les comportements sociaux. Ainsi d'un côté nous avons des qualités ou processus organiques, supposés être communs à toutes les espèces, en tant qu'éléments fondamentaux de la psychologie, la psychologie sociale incluse ; et de l'autre côté des qualités, disons culturelles, en tant qu'éléments dérivés, auxiliaires, propres à l'espèce humaine. Bon gré mal gré, on admet qu'une humanité animale précède l'humanité humaine, et que la seconde ne se comprend et ne s'interprète qu'à partir de la première. À moins, peut-on se demander, que n'interviennent des processus différents, selon que l'on a affaire à des personnes ou à des choses, que l'on se trouve dans un milieu social ou non. Alors on évoque des perceptions sociales, des cognitions sociales, des comportements collectifs.

Le temps n'est plus où l'on recherchait des enfants sauvages, isolés de la société, ne parlant pas comme les humains pré-humains. Cependant l'étude des animaux sauvages, les primates notamment, nous a fait découvrir à quel point ils étaient en route vers l'humain. Leurs groupes sociaux comportent déjà un embryon de parenté, parfois un père, toujours une mère, et suivent des règles sociales. Systèmes de communication et instruments rudimentaires ne manquent pas, ni même les conduites ritualisées. Ils sont aussi capables d'innover. En tout cas, je l'ai montré il y a longtemps (Moscovici, 1972), il y a quelque chose comme une culture, une affinité spécifique entre le psychique et l'organique. Selon la Bible, Adam fut formé à partir du limon de la terre ; selon Darwin, l'homme descend du singe. Mais il n'en est pas descendu deux fois, d'abord en adoptant la posture debout, avec un grand cerveau et son et organisation sensorielle dans le paradis animal, et ensuite en inventant le langage, les capacités de relations avec autrui, la connaissance du bien et du mal dans le purgatoire culturel. L'*Homo* est d'abord un animal qui parle, possède une capacité de représentation symbolique et de vivre en société. Sa parentèle, sa famille lui a légué en héritage, une culture et quelques institutions. En étudiant l'évolution de l'espèce humaine, on ne trouve pas une seule espèce qui n'ait pas partie ou vécue dans un milieu social. L'idée d'une barrière biologique entre l'homme-animal et l'homme humain, et d'un seuil qu'il ait franchi, le séparant du reste de la nature, cette idée est périmée, version attardée du récit adamique.

Langage et sociabilité sont donc partie intégrante de sa psychologie, au même titre que ses facultés sensori-motrices ou mentales. Ni les uns ni les autres ne proviennent de l'extérieur en marge de l'évolution. De même que l'escargot a sa coquille, notre

espèce a fabriqué la sienne, voilà tout ! L'une est apparentée à l'autre. L'inventeur de machines à penser, Alan Turing savait ce que des psychologues qui s'occupent des hommes font semblant d'ignorer :

> « Comme je l'ai mentionné, l'homme isolé ne développe aucun pouvoir intellectuel. Il a besoin d'être immergé dans un entourage d'autres hommes... De ce point de vue, la recherche de nouvelles techniques doit nécessairement être effectuée par la communauté humaine dans son ensemble plutôt que par l'individu. » (Hodges, 1982.)

À un certain niveau, peu importe que le point de départ, les phénomènes de base soient affectifs ou perceptifs, linguistiques ou sociaux. Rappelez-vous cependant, s'il vous plait, combien il est difficile d'y souscrire, malaisé de croire que la société n'est pas le nouvel au-delà de l'individu, mais sa réalité, et que la parole n'est pas un commentaire ou un artifice de nos conduites, elle en est la substance même. Je voudrais ajouter qu'elles sont des sources plus réelles et plus profondes de notre vie, qui tantôt la confortent, tantôt la dévastent. Comme l'a dit Isaïe : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » J'y insiste personnellement. Je ne voudrais pas que mes paroles vous atteignent à la façon d'un discours abstrait à propos de toute autre chose. J'essaie de toutes mes forces de justifier le fait que la subjectivité sociale n'a pas grand-chose à voir avec la réalité sensori-motrice ou affective, et ne peut être comprise à partir d'elles. Et d'abord elle est intimement liée à la parole, à la communication. Voilà ma justification pour aujourd'hui.

3.2 Les signes démoniques

Examinons mieux ce qui nous intrigue tellement et dont je veux vous entretenir en premier lieu. Il y a longtemps que l'on parle, sur terre. Longtemps que, en naissant, nous commençons à entendre des voix et sommes d'abord en contact avec des corps sonores. Et nous souffrons de leur silence, comme le silence des espaces infinis effrayait Pascal. L'*Autre* est d'abord pour nous une voix, une expérience première dont les religions font une expérience sacrée parce qu'elle est unique. La Bible raconte que, lorsque Moïse veut en savoir plus – à qui est la voix, quel est le visage de celui qui lui parle – il reçoit pour toute réponse : « Je suis celui que je suis. » Relisant ces étonnantes paroles, je comprends à quel point l'altérité s'avère magnétisme et énergie foncière qui unifie les aspects fragmentaires de la vie, ce qui tient ensemble, ce qui tend à sa défaire dans et entre les individus, au sein d'un monde tombé dans le silence. On peut dire de l'altérité ce que Simmel a dit de la religiosité : « Dans sa nature spécifique, dans son existence pure de toute "chose" est une vie » (1994, p. 62). Une vie, aurait-il pu ajouter, en quête d'une autre vie entière.

Mythique ou intelligible, il détermine un lieu où tout est vécu et en même temps dit. Assurément, la référence explicite à la religion et au fait que les hommes que nous étudions croient, sont religieux, est quelque chose qui nous déplait dans notre science, au point que nous désirions l'écarter, faire comme si cela n'existait pas. Mais il est difficile de ne pas tenir compte de la place occupée par la religion dans notre culture qui en est imprégnée. Il existe toutefois une affinité particulière, bien qu'énigmatique, entre une impulsion affective envers l'autre, que nous nommons *empathie*,

et une croyance primitive que nous nommons *confiance*. Pourtant, si j'évoque cette expérience unique de la voix, ces croyances et ces affects qui font de l'altérité quelque chose de vivant, c'est à la fois pour vous rappeler le sens physique de cette notion et pour vous expliquer que je ne l'aborderai pas d'abord de ce point de vue familier.

Si la communication avec leurs semblables est l'un des buts fondamentaux auxquels tous les êtres humains consacrent leur vie, elle est rendue possible par l'altérité. Celle-ci intervient comme une sorte de principe d'exclusion linguistique, analogue au principe d'exclusion physique qui interdit d'occuper une place, le même état que l'interlocuteur, pour atteindre ce but. Parler et comprendre supposent non seulement l'expression d'une idée et la connaissance du sens des mots, mais d'abord et surtout le respect des signes indiquant des traits reliés directement aux circonstances des énoncés : indications du contexte, de la personne qui parle et de la personne à qui elle parle, du lieu et du temps. Ainsi *je*, *nous* désigne la personne qui parle. *Maintenant*, le temps dans lequel le locuteur émet des paroles, etc. *Tu*, ou *vous* est celui ou ceux oui écoutent. Pour chaque relation, il faut choisir les signes idoines en accord avec les règles de politesse, les traditions d'une culture. Nous savons quand employer tu ou *vous* dans les échanges directs, sans que le contenu soit affecté par les signes indicateurs « Tu vas bien ? », « Allez-vous bien ? ».

Dans la conversation, chacun occupe une position d'où il parle ou bien écoute, une position de *je* ou de *tu* qui change, passe de *tu* à *je* quand il devient le centre, de *je* à *tu* quand il devient la périphérie. Il y a « je parle » et « tu écoutes » qui ne peuvent pas occuper la même position. S'ils le faisaient, ce serait la confusion ou le silence qui mettraient un terme à la conversation. Donc les signes indicateurs du langage sont ancrés à des points différents de l'échange pour permettre aux interlocuteurs de recevoir les énoncés. Tous ces signes sont définis par la grammaire, exprimant les relations sociales par lesquelles je m'adresse à l'autre, afin d'écarter toute équivoque dans la communication totale considérée à chaque instant. Une grande partie de la structure des études du langage ne s'explique que si l'on fait l'hypothèse qu'elles ont été conçues, en quelque sorte, pour l'échange face à face. Ceci est clair dans la mesure où il s'agit de traits indiquant les personnes.

Une fois ces repères de l'altérité posés, on peut se demander si elle correspond à quelque chose d'universel, ou si sa genèse se rapporte à quelque chose d'inverse. Tout comme on se le demande à propos de nos perceptions ou de notre pensée. Question parfaitement légitime, étant donné ce que j'ai dit en commençant par la pertinence explicative du langage, et l'inutilité de vous faire perdre votre temps par des anecdotes relatives à telle ou telle langue particulière. Même s'il convient d'être réservé, il est évident que, ainsi que l'écrit Benveniste, toutes les langues ont en commun certaines catégories élémentaires « où nous voyons l'expérience subjective des sujets qui se posent et se situent dans et par le langage » (1974, p. 66). Elles nous révèlent que chaque locuteur occupe la place du sujet, se réfera à lui-même comme *je* dans ce qu'il dit. De ce fait, il pose une autre personne en dehors de lui, qui devient un partenaire ou un vis-à-vis à qui le *je* dit *tu* et qui lui répond en disant *tu*. La polarité de la première et de la deuxième personne est dans toutes les langues essentielles à cette possibilité de communiquer, sans contrepartie hors du langage. Aucun de ces termes ne se conçoit

en l'absence de l'autre, ils sont complémentaires et, en même temps, réversibles. Il se peut que l'alternance du *je* et du *tu* qui se produit pendant la conversation ouvre la voie au processus d'altérité, du sens intime qu'a chacun d'être l'autre de l'autre. À ce propos, Benveniste observe :

> « C'est dans une réalité dialectique englobant les deux termes et les définissant par la relation mutuelle qu'on découvre le fondement linguistique de la subjectivité. » (*op. cit.,* p. 260.)

Mais parce que cette subjectivité incarnée dans le langage s'épuiserait dans une interaction changeante, un contact sans fin, le troisième personnage, *il*, ménage une respiration, permet une interaction de *statu quo*, oppose le non-contact an contact. En somme, *il* est un locuteur absent, c'est-à-dire distinct dans la chaîne parlée, de celui qui initie la communication et de celui qui la reçoit, à vrai dire une non-personne. Ce que nous avons trouvé est que la polarité entre le *je* et le *tu*, entre la première et la deuxième personne, est étroitement liée à l'altérité subjective. Et la séparation entre « je-tu » et « il », est liée à l'altérité entre le subjectif et le non subjectif, le personnel et le non-personnel. Il y a bien, en même temps, dans leur relation de parole deux négations : *tu* est une négation de *je* et *il* une négation de la polarité « je-tu ». En d'autres mots, c'est le prodige même du parler, car ceci signifie – nous suivons Spinoza – que *tu* détermine l'impersonnalité de la troisième personne, *il* le rapport personnel de la première et de la deuxième personne, « je-tu ». Ces négations jointes forment une totalité nouvelle, un champ et un ensemble qu'est l'altérité, dont aucun terme ne domine l'autre.

Allons plus loin. On a vu que les personnes sont des signes indiquant les circonstances dans lesquelles on communique. À cet effet, je choisirai l'exemple de Socrate tel que le raconte Bergson :

> « Socrate parle parce que l'oracle de Delphes a parlé. Il a reçu une mission. Il est pauvre et il doit rester pauvre. Il faut qu'il se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple, que son langage rejoigne le parler populaire. Il n'écrira rien, pour que sa pensée se communique vivante, à des esprits qui la porteront à d'autres esprits. Il est insensible au froid et à la faim, nullement ascète, mais libéré du besoin affranchi de son corps. Un "démon" l'accompagne, qui fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. Il croit si bien à ce "signe démonique" qu'il meurt plutôt que de ne pas le suivre : s'il refuse de se défendre devant le tribunal populaire, s'il va au-devant de sa condamnation, c'est que le démon n'a rien dit pour l'en détourner. » (1932, p. 60.)

Le démon évoque l'aura des ancêtres, c'est *il* ou *ils* comme dans le soliloque de Socrate, la voix à laquelle celui-ci obéit, le *tu* qui lui parle présentement et qu'il est seul à entendre, le *je* singulier qui le reçoit et le *je* indéfini qui est à la fois le démon de Socrate et Socrate qui fait part aux autres de son démon. Ou plutôt, celui-ci parle comme un *je* et un *non-je*, distinction dans la subjectivité du dialogue qui s'ouvre en même temps avec lui-même et avec les autres. Il y a encore une sorte de coïncidence

des opposés dans ce champ de l'altérité, une fluidité des relations entre les signes distincts de leurs référents particuliers.

Cette fluidité des « signes démoniques » a des vertus, elle entraine aussi une hémorragie de sens qu'on peut arrêter en fixant le pronom à un nom. Ainsi dans *Hamlet* de Shakespeare. À la question : « Qui suis-je ? » Qui est celui dont les chagrins portent une telle emphase ? C'est moi, Hamlet le Danois ; *je* c'est Hamlet le Danois, c'est le nom, mais aussi le *moi* que les autres peuvent reconnaître.

« Le "je parle', écrit Levinas, est sous-entendu dans tout "je fais", et même dans "je pense" et "je suis". » (1972, p. 13.) Comme le *tu* ou le *il*, c'est un signe de relation qui exprime la sociabilité pour ainsi dire nue de tout contenu de toute conscience. Ce sont des marques que l'on pourrait décrire vides. Leur force, leur énergie s'épuise dans ce qu'elles permettent de dire sans rien dire par elles-mêmes. « Les termes mêmes dont nous nous servons ici, je et tu, ne sont pas à prendre comme des figures, mais comme des formes linguistiques, indiquant la « personne ». C'est un fait remarquable – mais qui pense à le remarquer tant il est familier ? – que parmi les signes d'une langue, de quelque type, époque ou région qu'elle soit, jamais ne manquent les « pronoms personnels »... Or ces pronoms se distinguent de toutes les désignations que le langage articule, en ceci : « *Ils ne renvoient ni à un concept ni à une définition.* » (Benveniste, 1974, p. 260.)

Voici donc ce oui me paraît remarquable. C'est tout simplement la puissance de la subjectivité du langage et de la forme générale de la communication entre les hommes. Elle se révèle dans les situations de dialogue, les plus quotidiennes, dans les conversations ordinaires et, en apparence, sans but, qui ont leur jouissance en elles-mêmes. Une jouissance que Malinowski a désignée comme *communication phatique* :

> « Elle consiste simplement en cette atmosphère de sociabilité et dans le fait de la communication personnelle entre les gens. Mais celle-ci est en fait accompli par la parole et la situation en tous ces cas est créée par l'échange des mots, par les sentiments spécifiques qui forment la grégarité conviviale, par le va-et-vient des propos qui composent le bavardage ordinaire. La situation entière constitue un événement linguistique. Chaque énonciation linguistique est un acte visant directement à lier l'auditeur au locuteur. » (1953, p. 313.)

Pour Jakobson, il s'agit d'une fonction du langage grâce à laquelle contact et communication se prolongent. C'est aussi la première qu'acquièrent les enfants, avant d'émettre ou de recevoir des messages porteurs d'information (1963, p. 19). Pour ma part, j'aimerais croire que ces signes démoniques ne renvoyant à rien d'autre qu'une voix qui nous parle, expriment le premier impératif de la vie en commun : ce qui ne veut rien dire, il faut le dire. Se pourrait-il qu'en parlant, les hommes aient inventé le langage ?

3.3 L'expérience intersubjective

Dans le langage ordinaire, nous disons *je* ou *moi* indistinctement. Les deux pronoms ne disent pourtant pas la même chose, même si leur différence passe inaperçue. On

le sait : le *je* parlant s'installe dans sa subjectivité et dans son langage, il s'adresse à lui-même comme dans un isoloir. Et se rassure, à en croire le *Journal* de Schelling, *Ich ist Ich* (« Je est Je ») exprime sa singularité première que rien d'extérieur ne détermine. Ma délimitation des frontières de son environnement est plutôt difficile à établir. Alors, comment affronter l'incertitude de ces frontières s'il n'y a pas un *tu* pour le faire ? C'est précisément ce sentiment d'incertitude qui motive engendrer un écho, une ou plusieurs versions, mais à l'accusatif, un ou plusieurs *moi* engendrés pour réduire le manque de certitude. Dans un manuscrit inédit, Hummel l'affirme : « Je ne suis pas seulement moi, mais *Je* suis *Je*. » C'est-à-dire que le *je* n'est pas affecté par quelque chose d'extérieur, il ne l'est par rien d'autre que par le moi qui émane de lui.

Mais c'est aussi le premier signe de la présence d'un double du *je* d'un « non-je ». À peine est-il besoin de remarquer que, la plupart du temps, on est séduit par la voix et le point de vue de l'autre, dans ce tête-à-tête de Je avec Je.

> « Il y a, écrivait Lagache, dans le langage une action double, ce que nous faisons nous-mêmes et celle que nous faisons faire au *socius* en le représentant au-dedans de nous-mêmes. » (1934, p. 139.)

Ainsi le *moi* acquiert une touche du *toi* et le *toi* une nuance du *moi*. À chaque fois qu'ils apparaissent ensemble, le *je* absolument singulier, le « moi-même » lui faisant écho, et le « me » indéterminé, ils sont déjà plusieurs en un seul, comme dans la superbe chanson de Billie Holliday, *Me, myself and I*. On est rarement seul dans ce qu'on appelle le fort intérieur. Kierkegaard aussi l'avait remarqué : « La plupart des hommes, écrivit-il, vivent en rapport avec leur propre soi comme s'ils étaient constamment dehors, jamais à la maison. » Dans un sens symbolique particulier du mot, ils sont dehors parce que d'autres se trouvent à la maison.

Faisons une pause pour examiner la source de la conscience subjective. Nous savons qu'elle parait le résultat d'une introspection, d'une observation du *je* par lui-même, de l'exploration intime de la conscience individuelle relativement à ses sensations, à ses pensées quand elle est seule, constamment « dedans et à la maison », pour reprendre l'expression de Kierkegaard. On nous donne à entendre que cet habitat solipsiste où *je* est celui de la conscience pure. Il a le journal intime pour confident, le roman psychologique pour garant culturel. On ne peut éviter de reconnaitre que l'introspection est une des figures de l'intrasubjectivité, de notre expérience intrasubjective du soliloque entre *je* et *moi*, entre *je* et *tu*, bref avec les autres qui sont accueillis dans le privé de notre conscience.

Tout ceci est manifeste, et nous le savons à nos moments de réflexion. Mais c'est une sorte de connaissance temporaire, moins immédiate à notre pulsation auquel nous nous livrons en nous parlant à nous-mêmes, ou que le monologue intérieur cristallise en forme d'art, dans le théâtre de Beckett, ou le roman de Joyce, qui est en même temps la métonymie de notre époque. Le philosophe Jean-Toussaint Desanti (1968) nous révèle dans un texte l'expérience intrasubjective de l'acte solitaire et intime qu'est la lecture. Dès son premier contact avec le texte, le lecteur entame un dialogue avec l'auteur, essaie de définir un champ d'altérité par ces signes que Benveniste qualifie de vides, « je, tu, il ». Afin de savoir comment le texte lui est adressé, si ce

texte est pour lui, et s'éprouver digne de le recevoir. Tous nous vénérons un livre ou un auteur. Ce n'est pas une raison pour prendre possession de sa pensée et de son œuvre, sans ce mouvement peut être inconscient, de définir chaque fois à nouveau l'évidence de notre communication avec lui, par des signes qui ne disent rien, qui ne diront jamais plus que, une fois que l'on sait qui parle et à qui il parle, on peut entrer dans le domaine de ce qui est dit, en capter le sens et juger de sa vérité. Même s'il est un peu long, le récit de Desanti fait découvrir l'altérité, l'alter ego de l'auteur d'un texte. Et il se l'approprie par un monologue intérieur, une conversation imaginaire dans laquelle il recherche pour qui le texte a été écrit et s'il en bien, lui, le lecteur.

Soit par exemple la fameuse définition : « J'entends par substance ce qui se conçoit en soi et par soi. C'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose à partir de quoi il doive être formé. » Considérons cette phrase dans le temps où le lecteur la prononce. Et posons-nous d'abord cette question : « Que veut dire "je" ? » « Je » s'adresse au lecteur. « J'entends par… » peut se comprendre : « Tu ne dois pas entendre par substance ce que toi ou d'autres avez coutume de désigner par ce nom, mais cela seulement que je dis ici. » L'usage du *je* inaugure une rupture dans l'ordre du déjà pensé et amorce une provocation, qui pourra solliciter un dialogue. Le lecteur est d'emblée renvoyé à sa distance. Aussi répétera-t-il la phrase en la lisant, et lui-même dira *je*. Il lui sera possible de « prendre sa distance » en formulant : « Je suis ce *tu* à qui il s'adresse en disant "j'entends" et si je ne réponds pas à la sollicitation il n'y a plus d'adresse. Ce qui est écrit là compterait pour rien. » Première marque vide, que désigne l'usage du « pseudo-pronom » en troisième personne : *il*. Ce que désigne *il* prend place dans ce vide qui sépare un *je* d'un *tu* ; et tant que le *tu* ne se constitue pas à son tour comme *je*, le mot *il* ne désigne rien. Ou du moins il n'est qu'un « nom » pour la marque vide : « Celui qui parle ici et qui se désigne par "je" ». Dissymétrie dans la réciprocité donc. Ce qui dans sa lettre est une référence directe au « scripteur » (*je*) est obliquement une référence au lecteur *tu* ; et par là même se pose l'énigme de la troisième personne (*il*) : c'est bien un *alter ego* qui inaugure l'adresse et sollicite le dialogue. Mais dans la relation du *je* au *tu*, il doit, comme *ego* justement, se constituer comme tierce personne, et cela seulement pour cet ego qui s'était obliquement désigné comme *tu*. Relativement à cette tierce personne, la phrase lue et entendue prend son statut de proposition. La « tierce personne » que désigne le mot *il* est tout aussi bien moi qui lis que l'autre qui a écrit là. En ce sens du moins : si je me pose la question « Ce qui est écrit là est-il vrai ou faux ? », la seule chose qui importe est que « ce qui est écrit » désigne un contenu de pensée. La question de savoir « qui a prononcé ce qui est écrit, moi ou cet autre, est alors sans importance » (Desanti, 1968, p. 237-239).

Pour finir, j'avancerai que les deux romans les plus célèbres de notre époque, *Ulysse* de Joyce et *À la recherche du temps perdu* de Proust, nous dévoilent l'expérience de l'intrasubjectivité, à la fois comme un art d'être et comme un insondable mystère. Ce qui fait la renommée d'Ulysse, c'est non seulement que « la quotidienneté universelle est représentée par le choix de l'existence quotidienne concrète d'un seul » écrit Hermann Broch (1983, p. 12), mais aussi que l'ambition de refléter dans une conscience la rationalité ordinaire d'un homme dans son époque est obtenue par une sorte de monologue intérieur et fait en quelque sorte le portrait de l'époque elle-même. Le mo-

nologue intérieur devient, ne l'oublions pas, un mode de communication qui a émergé dans la vie de chaque personnage et densifie le temps d'une journée qui semble banale.

> « Ces seize heures d'une vie, observe encore Broch, sont décrites en douze pages. Ce qui veut dire soixante-quinze pour chaque heure, plus d'une page par minute, environ une ligne par seconde. » (*op. cit.*, p. 37.)

L'ironie de cette comptabilité nous donne un aperçu de ce que serait le journal intime si chacun écrivait le sien.

Le narrateur de Proust a été étudié sur toutes ses facettes, lui qui est à la fois personnage et récitant. Je ne m'arrêterai pas sur le monologue décalé, la relation intime entre le *je* de Marcel et le *moi* de l'écrivain. Chacun de nous sait que Proust a cherché à faire de ce *je* un « autre » qui ne soit pas un double, en précisant : « Le narrateur qui dit *je* et qui n'est pas *moi*. » Quel rapport cette remarque a-t-elle avec le thème de mon travail ? Il faut supposer que le désir de Proust n'en est pas moins le témoignage d'un monologue intérieur qui est lui-même un acte d'imagination, lequel s'accomplit à travers l'ouvrage. Et certes, ainsi que l'écrit Benveniste (1974) :

> « Le monologue est un dialogue intériorisé formulé en langage intérieur, entre un moi locuteur et un moi écouteur. Parfois le moi locuteur est seul à parler, le moi écouteur reste néanmoins présent ; sa présence est nécessaire et suffisante pour rendre signifiante l'énonciation du moi locuteur… Ainsi en français où le monologue sera coupé de remarques ou d'injonctions telles que : "Non, je suis idiot, j'ai oublié de lui dire que…" tantôt le moi écouteur s'interpelle à la deuxième personne : "Non, tu n'aurais pas dû lui dire que…" » (*op. cit.*, p. 86.)

Dans d'autres langues, il arrive que le *moi* locuteur et le *moi* écouteur disparaissent, relayés par le *tu*. Ainsi, dans les monologues de l'écrivain chinois Gao Xingjian : « Tu l'emmènes dans un petit restaurant du Jiangsu… Tu commandes quelques spécialités et carrément un vin de Saoying. » Ou encore : « Tu dis que tu n'es pas prophète, tu ne vis pas dans l'illusion, tu dois vivre dans le réel. » (2001, p. 110.) Dans ces transmutations du dialogue, il arrive que le *je* tantôt assume les deux rôles, tantôt se scinde en deux : « Le *ich* n'est plus un *ich* », mais aussi un *moi* et ainsi se dédouble.

> « La possibilité en est fournie par l'appareil linguistique ou l'énonciation d'une réflexion qui comprend un jeu d'oppositions du pronom et de l'antonyme (je, tu, moi). » (Benveniste, 1974, p. 86.)

Dans le monologue, comme dans le dialogue intérieur, il y a invasion de la subjectivité première par une altérité qui apparaît et se développe. Elle n'est pas tout entière ni tout de suite extériorisée par un plein, mais par un vide de l'autre. Mais ce vide de l'autre s'est préparé dans la vie sociale par des doublons ; comme ces fautes typographiques consistant en répétitions d'un mot, d'une ligne du manuscrit, c'est-à-dire ici des « moi, mes, me ». Qui, comme on dit, doublonnent, font double emploi tantôt avec *je* comme en français, tantôt avec *tu*, comme en chinois, ou dans le célèbre roman

de Michel Butor (1957), *La Modification*, où « tu » est devenu « vous », un « vous » singulier.

On a souvent remarqué qu'il est impossible de faire l'inventaire du vocabulaire des enfants sans constater une surabondance de *je* et de *moi*, qui s'accumulent parce que les enfants ne prêtent pas attention à ce que les uns disent aux autres. On a conclu, comme Piaget, à l'égocentrisme, presque à l'autisme des enfants. Ne serait-ce pas leur manière de faire leurs premières expériences intrasubjectives de l'altérité ? Oui, quand ils parlent, ils disent bien quelque chose à quelqu'un. Et si quelqu'un est déjà en eux-mêmes comme une trace vide ou un doublon du *je*, par exemple *moi*, c'est donc déjà un autre (avec a minuscule) qui est présent, mais pas encore représenté par une image, un nom, et ainsi de suite. Cet autre peut être aussi nombreux et multiple que les *moi* que l'on peut interpeller et faire répondre dans un monologue intérieur. En somme, à ce niveau de la réalité sociale, qui se tisse entre des individus, les autres (avec *a* minuscule) apparaissent à chaque *je* comme « prochains », des *moi* ou des doublons du moi sous la catégorie de l'altérité. Donc ils surgissent comme événement, ou faute de répétition du moi au sein de la singularité la plus subjective qui soit. De ce point de vue, il s'agit d'une relation interhumaine qui découvre l'altérité dans la subjectivité sans pouvoir la réduire son identité. Pas plus qu'on ne peut réduire le dialogue à un monologue, chacun restant une face extérieure ou intérieure, non pas le commencement ou la fin d'une relation, mais son milieu. Seul celui qui croit rester pur et seul avec Dieu peut dire, comme Pascal, « le moi est haïssable ». À coup sûr, nombre d'entre nous sommes tentés par une telle identité. Et elle a un modèle qui persiste dans notre culture et notre science. Loin de moi l'idée de minimiser le problème. Mais je dis que la réduction en question n'est possible qu'en faisant violence la subjectivité commune et aux pouvoirs du langage. La culture occidentale s'y est essayée, confiante dans sa capacité de tout maîtriser et de tout soumettre. Et ainsi pour rendre compte de l'essence de sa violence, le poète Rimbaud, qui l'a quittée, l'avait formulé abruptement – « Je est un autre ». Formule avec laquelle, pour dire la vérité, notre culture ne s'est pas encore réconciliée.

4 La nature de l'autre

4.1 Quelques notes à propos de George Herbert Mead

En sondant et analysant la relation à autrui, nous nous proposons d'examiner l'intersubjectivité qui naît entre moi et les autres, séparés, individuels, comme un phénomène de sociabilité spontanée irréductible. Je me réfère à ces curieux modes de comportements et à ces formes subtiles d'action réciproque par lesquels les hommes s'efforcent de s'attirer entre eux, de s'influencer l'un l'autre. Tous ont leur point de départ simplement dans la présence d'une personne, et pour effets hypothétiques ou suggestibles d'éveiller l'intérêt d'un autre et de s'en faire un intime. Mais le processus ne s'arrête pas là. La présence conjointe devient pour chacun un but en soi, qui commence être recherché pour lui-même, ainsi que les moyens de partager des émotions et des idées semblables, en suivant les mêmes règles. En un mot, la vie sociale peut débuter.

Il se peut qu'à la première étape de la science sociale, ces interactions aient formé la base naturelle de la structure de l'existence des hommes en société. Ce n'est pas dans

cette intention que je l'évoque. Mais seulement pour rappeler ce qu'on néglige souvent : il subsiste toujours une sociabilité spontanée, comme un éclairage de fond, dans toute société, du fait même que nous avons un corps, nous sommes *moi* et *autre*, qu'aucune organisation religieuse, disciplinaire, politique, ne saurait réduire, à l'encontre de ce qu'on a souvent imaginé. Le magnétisme, si naïf soit-il, demeure l'analogie la plus déconcertante et la plus forte de l'intersubjectivité. Son expression est souvent peu apparente, et même obscure aux yeux de l'observateur rationnel. C'est pourquoi il la conçoit comme un fantasme sans intérêt, parfois rebutant l'enquête sérieuse. Le magnétisme rebute et dérange, parce que, contrairement à ce qu'on aimerait vérifier, la sociabilité avec l'autre précède la connaissance de l'autre et en diffère.

L'originalité du grand psychologue social que fut Mead tient à ce qu'il a découvert en l'intersubjectivité la voie royale, s'il en est une, qui permet de comprendre la pensée sociale et le soi social. Depuis longtemps mon attention avait été attirée sur son œuvre par Robert Farr qui en parlait sans cesse, ce qui m'a conduit à le lire récemment. Dès la première rencontre avec son œuvre, le lecteur s'aperçoit que le champ de la psychologie sociale est bien plus vaste qu'il ne se le figurait. Ceci dit, on est amené à se demander pour quelle raison précise ses idées ont été passées sous silence. Et la réponse est : non, il n'y a pas de raison, ainsi qu'il ressort, par exemple, d'un article de Pepitone :

> « Bien qu'il soit behavioriste, en plaçant à son foyer l'échange stimulus-réaction, la variété d'interactionnisme significatif de Mead n'a jamais pris en psychologie sociale. En partie à cause de la difficulté d'accès à son lourd style philosophique (un style étranger à la préférence, calquée sur les sciences physiques, pour des phrases percutantes, alliées à des opérations empiriques) en partie parce que son sujet en profondeur, la matière, l'esprit, la signification, la conscience, et le soi, n'était pas assez manifeste, physique et opérationnel. En tout cas, la lignée des successeurs de Mead est presque tout entière en dehors de la psychologie sociale. » (1987, p. 97.)

Si l'on veut chercher noise à Mead, c'est bien parce qu'il traite de l'intersubjectivité, et peut-être parce qu'il réagit avec tant de mansuétude à ces importants problèmes sociaux. Mais on ne saurait critiquer son écriture, car il est difficile de trouver « des phrases percutantes, alliées à des observations empiriques » dans les articles révolutionnaires de Bohr, Einstein ou de Broglie.

J'ai donc choisi d'adopter son point de départ, concernant l'intersubjectivité, le cadre de sa théorie, ou mieux encore, son questionnement. Il est certain que l'on peut suivre les grandes lignes d'un modèle, sans lui être fidèle. L'important est de saisir pour quelle raison je m'écarte de la thèse de Mead sur deux principes. L'un est son principe de communication par gestes qu'il a emprunté à Wundt. Ce principe a quelque chose de confortable. Un geste vocal ou physionomiste (regard, sourire) au premier stade d'une interaction sert de double stimulus, en suscitant la réaction de l'autre, et, à travers cette réaction provoquée, l'individu est à même de prendre conscience de son propre geste par cet autre et de saisir, en y réfléchissant, la signification de son propre geste. On peut ainsi construire un champ de significations communes aux individus réagissant de manière similaire aux gestes vocaux ou physionomiques échangés qui

façonnent l'esprit de chacun. Le résultat de cette incessante stimulation est la pensée, qui naîtrait lorsque l'individu peut développer avec lui-même une conversation intériorisée, analogue à celle qu'il entretient avec les autres. Partant, le langage et la conscience de soi qui accompagnent cette pensée permettent de choisir les significations communes et de contrôler la communication avec l'autre, au gré des situations concrètes.

Aujourd'hui, près d'un siècle plus tard, nous nous trouvons dans une culture où ce principe de communication par gestes est abstrait, et rien ne le garantit. Le philosophe américain Dewey avait déjà affirmé que « les gestes et les cris ne sont plus en premier lieu expressifs et communicatifs. Ce sont des modes de comportement organique au même titre que la locomotion, ou l'action de saisir et de broyer » (1925, p. 145). Et nous venons immédiatement après une étape de la philosophie où l'on a mis en cause l'existence d'un langage des sensations, des perceptions du froid, du léger, de la joie, et la possibilité de le transformer en un langage public, donc social. Et la conscience du *je*, du *moi*, ne résulte pas de quelque sensation, perception, geste ou sentiment. On pense qu'elle est due à une particularité grammaticale du pronom de la première personne, et non à une stimulation quelconque (Kripke, 1989).

Ensuite, les admirables recherches éthologiques, en particulier celles de von Frisch (1955) sur le langage des abeilles, nous ont appris que les signaux qu'elles envoient à leurs compagnes représentent *de manière conventionnelle* quelque chose que celles-ci saisissent et mémorisent. Dans leurs « gestes », leurs comportements au cours d'une danse transmettent un sens, ou presque, que l'on peut déchiffrer et traduire « comme si » on appliquait une règle. Certes, il ne s'agit ni de langage humain ni de langage tout court ; mais il comporte comme une aptitude à symboliser, qui nous empêche de réduire ces échanges à de simples échanges stimuli-réaction gestuels, intériorisés ensuite sous forme de pensée, et le reste (Benveniste, 1974). Je ne puis me prononcer avec autorité sur les communications « par gestes », mais seulement constater qu'elle n'est plus nécessaire pour comprendre l'intersubjectivité sociale.

Au sujet du second principe de Mead, je puis m'exprimer avec plus d'assurance et une conviction plus forte. Disons simplement que la réussite la plus remarquable de Mead fut d'élever l'image du rôle à un concept qui désigne le *pattern* de l'attente du comportement d'une personne. Le rapport communicatif entre individus est enraciné dans l'acte de prendre le rôle de l'autre. C'est-à-dire *moi* anticipant le comportement de l'autre, et faisant siennes propres les attentes que celui-ci, l'*alter*, adresse à lui, l'*ego*.

> « En vérité, l'individu maintenant fait de son propre comportement un objet de contemplation et d'évaluation de la même façon que le comportement d'interaction de son partenaire, il se voit du point de vue de l'autre. » (Mead, 1934.)

Il serait possible de montrer, si cela ne nous écartait pas trop de notre sujet que ces admirables « prises de rôle » ne sont pas conçues par les processus rationnels invoqués, mais ont une origine plus humble. Comme Hobbes, et avant lui Spinoza, Mead conçoit le principe général de ces interactions entre *moi* et *autrui* en tant que

principe mimétique, de reflet et de copie des actions réciproques. C'est-à-dire que nous devons présupposer que le processus intersubjectif est dû à la ressemblance de soi-même aux autres ceux-ci étant nos analogues quant à leurs tendances et capacités naturelles. Si bien que, malgré les dénégations de Mead, tous les rapports sociaux, y compris ceux de communication, s'expliquent par des rapports d'imitation, déclenchés par le rôle que l'on doit assumer. Et il faudrait ajouter, toutes les relations sociales aussi, dans la mesure où il n'existe en fait qu'un seul autre, le plus profond et le plus significatif, *l'Autre généralisé*. Le mécanisme social décisif consiste à adopter l'attitude qu'a *l'autre généralisé* vis-à-vis du *soi*. Une attitude qualitativement *sui generis*, mais qui en même temps présente une foule de ressemblances à d'autres, de sorte que la première et les dernières peuvent réciproquement s'exciter ou se stimuler, suscitant leur apparition dans chaque esprit. L'influence mimétique intuitive et visible est un fait qu'on ne peut nier. Mais de là à en faire le principe, à prendre ou à laisser, de la vie intersubjective, il y a un saut quantique. Celle-ci est trop multiple, elle a trop de facettes, pour qu'on puisse la réduite à une seule facette du soi. Il nous faut maintenant essayer de notre mieux, par des allusions et des analyses, de nous approcher au plus près de cette réalité, et de l'enrichir.

4.2 Communication et rencontre

En posant les bases de sa psychologie sociale, Mead (1934) ne prend pas pour point de départ le comportement d'individus isolés, mais au contraire l'interaction organisée d'un groupe social.

> « Nous essayons, écrit-il, d'expliquer la conduite de l'individu en fonction de la conduite organisée du groupe social, plutôt que d'expliquer la conduite organisée du groupe social en fonction de la conduite d'individus séparés lui appartenant. Pour la psychologie sociale, le tout (la société) est antérieur à la partie (l'individu) et non la partie au tout ; et la partie s'explique en fonction du tout, mais non le tout en fonction de la partie ou des parties. » (1934, p. 7.)

Ce point de vue, nous le partageons depuis longtemps et l'appliquons à chaque occasion. De plus, s'agissant d'une société humaine, cette organisation se réalise, à travers le langage qui, Mead le sait et le dit, « produit non seulement un type différent d'individu, mais aussi une société différente » (*op. cit.*, p. 244).

Sans le contredire, nous pouvons donc supposer que, d'une part, le comportement prélinguistique ne détermine pas les relations entre moi et l'autre et, d'autre part, que le passage du niveau pré-linguistique au niveau linguistique est une énigme fascinante, mais dont la solution n'est pas encore entre nos mains. Pas plus que celle du passage du signe physionomique ou phonétique, imitation (ou onomatopée) à la signification, le passage d'une conversation extérieure par signes à une conversation intérieure par significations, équivalent de la pensée. La question est alors : comment se développe la relation intersubjective entre moi et l'autre ? Et la réponse provisoire d'aujourd'hui serait : par le rituel. Ce mode d'échange, qui peut revêtir un caractère exceptionnel au cours de réunions ou de cérémonies, est aussi quotidien, servant à préserver le lien entre individus ou déclencher de leur part telle ou telle action. Dans celles-ci, nous

trouvons des schèmes soigneusement agencés, élaborés au cours du temps et, pour ce motif même, suggestifs. C'est pour cela qu'ils renferment une signification.

Ainsi se fait que nous avons des rituels de pensée, de dogmes, des rituels de parole, des formules d'adresse et de politesse, des rituels affectifs (sourire, colère), qui suscitent un sentiment authentique de connexions au service de dialogues et de monologues possibles qui se poursuivent de concert. Nous savons aussi qu'un rituel est la mise en pratique d'un mythe ou d'une croyance. En participant au rituel, vous participez avec les autres à un mythe ou à une croyance. Et la ressemblance que l'on trouve entre soi-même et les autres est toujours déclenchée, plus souvent que nous le désirons, par cette participation. Ressemblance dans l'esprit, grâce à l'anamnèse ou au rappel, et en même temps construction d'une représentation analogique extérieure.

Moore et Myerhoff (1975) ont dit :

> « Le rituel n'appartient pas seulement au plus structurel du comportement social, il peut aussi être analysé en tant que tentative de structurer la façon dont les gens *pensent* la vie sociale. »

Certes le rituel est un phénomène très controversé parce qu'il prend aux extrêmes une forme mystique, affective, celle de la possession, ou une forme de répétition mécanique sans esprit. Or je ne cherche pas à lui donner une nouvelle définition, mais une portée limitée. À savoir que la communication intersubjective est d'abord et surtout une communication rituelle. Rituel de quoi ? Évidemment rituel de la rencontre avec l'autre.

Il est tout à fait exact de dire que, dans la rencontre avec une personne, ou une idée, il y a révélation, plus qu'il n'y paraît à première vue. Ce qui nous est révélé, c'est peut-être l'altérité elle-même, en tant qu'expérience et projet. Dans un travail sur l'individu dans le rôle de Mitmenschen, Karl Löwith (1920) écrit :

> « Si on trouve un autre sur son chemin, on le trouve au sens du "mutuel", et ce "se" réciproque accomplit le sens originaire d'une "rencontre" en même temps que sa contingence. La rencontre est donc déterminée par le fait qu'elle est, en tant que rapport, *eo ipso*, rencontre réciproque. »

Il reste néanmoins une indétermination dans la simple perception ou anticipation des comportements d'autrui, quand on prend son rôle, par exemple. On peut comprendre que de jouer ce rôle ne laisse pas une empreinte ni ne déclenche une réflexion, du simple fait de la présence d'autrui. Si les deux partenaires de l'échange ne font « que se trouver sur leur chemin, il se produit seulement la perception d'une situation frappante » (Buytendijk, 1952) et cela ne va pas plus loin.

Par la relation à l'autre, il ne faut pas entendre une coprésence, ou une expérience en commun. Cette relation change un individu quelconque en un visage ou corps familier, en un autre que l'on attendait ou même que l'on cherchait. La rencontre fait de l'étranger un être connu. Elle fait d'un homme (ou d'un groupe) qui jusqu'ici n'était pas essentiel ou réel un homme (ou un groupe) réel qui est là pour quelqu'un, même quand il n'est pas présent. Et la relation qui nous lie à un homme ou à une

femme peut être décrite par les mots *et* ou *avec*, signifiant bien que c'est une relation entre deux êtres qui ne se défait pas pendant ou après la rencontre. C'est pourquoi nous saisissons la rhétorique du silence qui peut aussi être une révélation. Van den Berghe (1975) le formule exactement : « Le silence à deux révèle la place de l'autre. » Que la rencontre soit face à face, réelle ou même imaginaire importe peu. La plupart des rencontres imaginaires, puissantes et fascinantes, peuvent aussi bien créer une véritable intersubjectivité. Avant d'en venir à un exemple qui vous est sans doute familier, j'aime à croire que le rite de la rencontre comporte une question initiale. Ainsi celle que Farinata pose à Dante : « Qui furent tes ancêtres ? » Le visiteur est censé déclarer son origine et la nature de son voyage en enfer. Ce ne sont pas des questions oiseuses. La conscience d'un « vraiment autre » échappe à toute formulation précise par des mots, et il faut employer des expressions symboliques qui peuvent parfois apparaître paradoxales ou absurdes, privées de raison, mais non dépourvues de beauté. L'idée d'« élection », d'avoir été choisi et préordonné par un groupe, ou par la destinée, est l'expression immédiate et pure du contenu réel de ces questions posées à un homme ou à une femme, afin de savoir s'il ou elle est bien notre alter ego choisi. En ce sens, le rituel de la rencontre se recouvre avec celui de la reconnaissance.

La réponse rituelle qui révèle que l'être attendu est bien celui qui se présente apparaît sous sa forme la plus pure dans *L'Odyssée*. Souvenez-vous. Après la guerre de Troie et au terme d'une longue et périlleuse navigation, Ulysse, vieilli par les ans et par la déesse Athéna, vêtu de haillons, aborde à Ithaque, sa patrie. Son épouse Pénélope le reçoit et l'interroge pour savoir s'il n'aurait pas rencontré Ulysse. Il raconte la guerre et sa propre errance, sans réussir à se faire reconnaitre d'elle comme son mari. Dans le récit d'Homère, comme dans de nombreux récits mythiques, le héros ou l'héroïne doit être porteur de deux signes qui permettent d'identifier sa personne : une marque corporelle, de préférence placée à un endroit non immédiatement visible, tache, grain de beauté, cicatrice. Sachant que sa nourrice Euryclée l'a connu tout enfant, il ne peut lui cacher, quand elle lui lave les pieds, la cicatrice d'une blessure à la cuisse que lui fit jadis un sanglier. Ce sera pour elle, pense-t-il, un *séma*, le signe que je suis bien Ulysse. Quand elle l'a reconnu, il lui ordonne de se taire, jusqu'à ce qu'il ait accompli sa vengeance en tuant les prétendants. Par ailleurs, le « revenant » doit être porteur d'un objet symbolique qu'il a emporté en partant, impossible à confondre, lange d'enfant, ou voile, ou bijou unique en son genre. Dans le récit d'Homère, l'objet n'est pas apporté, c'est le lit confectionné par Ulysse lui-même, que personne ne peut déplacer. Pénélope, qui jusque-là a feint de ne pas reconnaître son époux, le met à l'épreuve. Elle ordonne à ses servantes de dresser un cadre qui servira de lit. Alors la colère d'Ulysse éclate : « Qui a déplacé mon lit ? » un lit fait du tronc d'un olivier enraciné dans la terre, leur secret à tous deux. À ces paroles, Pénélope reconnaît Ulysse. Le créateur moderne d'Ulysse a, lui aussi, fait une rencontre mémorable. À l'encontre de ce qu'écrit Hermann Broch, qui se trompe d'année, « *Bloomsday* » n'est pas un jour quelconque : c'est le 16 juin 1904 que James Joyce est tombé amoureux de Nora Barnacle, qui devient sa compagne pour la vie.

Dois-je continuer ? Il est vraisemblable que ces scènes renferment une vraisemblance suggestive et un sens de la réalité qui nous amène à réfléchir et à considérer la métaphore des communications à travers les rituels. Cependant, en abordant ce thème, je

suis parti d'une scène réelle que vous connaissez bien, puisqu'il s'agit des cinq grands rites brésiliens, décrits par Roberto di Matto. Deux personnes sont réunies de façon accoutumée dans un lieu public, parc, garage, café, etc. Elles ont adopté une position de neutralité en parlant, ou en se rendant service. Chacun joue son rôle dans un rapport d'anonymat et de balancement d'aller-retour entre curiosité et indifférence. En deux mots, on pourrait dire que ces individus interagissent, mais n'agissent pas l'un sur l'autre, n'existent pour ainsi dire pas l'un pour l'autre à l'intérieur du monde social. Ce monde hiérarchisé, ordonné sur plusieurs étages, étayé par des distinctions de statut et d'honneur. Ils communiquent sans s'être encore rencontrés, au propre sens du mot.

Comment celui qui veut initier le rite de la rencontre doit-il procéder ? Il pose la question convenue : « Savez-vous à qui vous parlez ? » Elle sert à définir la place jusque-là mal définie que chacun occupe. Tout rite est bon, chaque rite l'est, s'il vivifie ce qu'une culture a besoin de vivifier, même s'il nous gêne, même s'il nous paraît arrogant. Et c'est le cas, la personne qui pose la question ayant pour souci d'écarter le voile d'impersonnalité, de se révéler à l'autre pour devenir à ses yeux quelqu'un de respecté ou de détesté, la question pouvant provoquer des sourires ou des regards gênés. Au départ, il y a donc cette question qui établit une distance en même temps qu'elle reproche, faisant de celui à qui elle est adressée un interlocuteur qui écoute et que l'on doit écouter. Elle est posée à quelqu'un qui peut-être se la posait déjà. Et, ainsi que le souligne Levinas : « Parler, c'est en même temps que connaître autrui, se faire connaître par lui. *Autrui* n'est pas seulement connu, il est *salué*. » Vous voyez comment, par ce salut il cesse d'être l'objet d'une saisie à la façon des choses, pour devenir le sujet d'une relation. En effet, dès qu'on pose cette question, on exprime par là même le besoin d'une réponse, en instituant de fait une réciprocité, puisqu'on est prêt à écouter et à dépendre du mouvement de celui à qui elle est posée. C'est le thème principal du rite, si on n'a pas renoncé, ou fait la sourde oreille.

Donc, face è face, celui qui n'abandonne pas se rapproche de celui qui exprime une distance. Selon Levinas, en effet, « même quand on parle à un esclave, on parle à un égal ». Et, pour le faire savoir à qui l'on parle, on commence par exposer les marques physiques que celui qui regarde peut déchiffrer : le port de la tête, le regard que l'on veut froid, la bouche volontaire ou engageante, la manière d'avancer sa canne, etc. On n'expose jamais une marque isolée, on en présente une série afin de préciser leur sens. Et les « autres » procèdent en même temps à une comparaison des gestes, des signes physiques ou sociaux, pour en saisir la succession et les classer dans le tableau des cercles sociaux auxquels le locuteur appartient : la caste militaire, la noblesse, les professions (médecins, avocats, professeurs), les familles, etc. Afin de concrétiser un rapprochement avec celui à qui on parle, de fixer l'image dans un symbole, on se permet de dépasser l'apparence, par exemple en manifestant son impatience, en montrant sa carte de visite. Ou bien on dit : « Je suis le mari de Madame Unetelle », ou « J'habite dans tel quartier », oui renvoie à une explication immédiate de la question, au prestige de la caste, des relations, du nom qui est connu ou devrait être familier à tout un chacun.

Du point de vue extrêmement intéressant adopté par Roberto di Matto, la rencontre, quand un Brésilien demande : « Savez-vous à qui vous parlez ? » fait surgir de l'existence routinière, conventionnelle, une vie sociale latente. Les relations anonymes quotidiennes se transforment en relations solennelles ou personnelles. L'individu lui-même renaît comme une personne à ses propres yeux et aux yeux des autres. Si bien que le *je moi* ou le « vous », désignant des rapports précis entre des personnes « connues », c'est-à-dire ayant un visage, une voix, une qualité propres, deviennent presque des noms, au lieu de rester ce qu'ils étaient, des pronoms. Pronoms qui désignent par convention chacun et personne. Mais seul le nom de la personne qui le porte demeure vivant dans les communications des hommes, symboles transmis d'une génération à l'autre. Il ne perd pas la faculté d'exprimer, de représenter, au moment même où il est énoncé. Tout se passe comme si le rite de la rencontre était une forme de la lutte permanente contre l'entropie de la communication, la dégradation de l'énergie des relations intersubjectives. Faisant ainsi disparaitre l'une après l'autre les qualités du langage humain qui dépend de la vigueur des symboles, au milieu du bruit d'un langage semblable à celui des abeilles, à l'affût de signes.

4.3 Masques et représentations sociales

Il n'est pas urgent, que je sache, de formuler une réponse complète à la question : entre les communications gestuelles par signes et la communication rituelle par symboles, quelle est la différence essentielle ? La communication rituelle est caractérisée par une plus grande énergie. Et surtout s'il s'agit de la relation de moi à autrui, qui n'est jamais relation évidente et allant de soi. Il faut l'épreuve de la rencontre où chacun doit faire ses preuves, à charge de réciprocité, montrer qui il est et révéler un lien. Et, on ne l'ignore pas, seule l'émotion dure et fait durer. Mais toutes les différences sont relatives. Notre péché originel, à nous êtres humains, est d'avoir toute liberté de communiquer, mais nous ne pouvons pas ne pas communiquer. Pas plus que nous ne pouvons cesser de communiquer avec nous-mêmes, pas même dans ce monde de l'intrasubjectivité que nous instaurons entre *je* et *moi*, formé et exprimé pour se parler à soi-même dans la vie ordinaire.

> « Ceux qui ont dit que le péché originel était la concupiscence, écrivait Calvin, ont employé un mot approprié, à la seule condition d'ajouter que quoi qu'il y ait dans l'homme, de la compréhension jusqu'à la volonté, de l'âme même jusqu'à la chair, a été souillé et bourré de concupiscence. Ou, pour le dire plus brièvement, l'homme tout entier n'est pas lui-même que concupiscence. »

La concupiscence des mots et de l'autre, que l'on observe dès l'enfance, apparait aisément à la plus légère tentation sans qu'il soit besoin de faire appel à des contraintes externes. La psyché humaine est agencée de telle sorte qu'elle ne se trouve jamais à court de moyens de satisfaire cette concupiscence et notre langage témoigne de sa réalité. Parler, c'est affirmer la singularité du *je*. L'ennui avec les mots, c'est qu'ils ne sont jamais aussi mots qu'ils en ont l'air : ce sont aussi des masques et des représentations. Du fait qu'il se dédouble, chacun se reconnait divisé en soi, même si cette vision échappe à tout autre : « divisé en soi, indivisé envers tout autre », ainsi que

l'exprime Boèce. De son côté, Mead disait que c'est un lieu commun de la psychologie que seul le moi, le moi empirique, peut être porté au foyer de l'attention, peut être perçu. Le *je* se trouve au-delà de la portée de l'expérience immédiate.

Ces réflexions nous fournissent un bon point de départ. Figurons-nous *je* et le *moi* à la façon de l'âme invisible et du corps visible. Comment se peut-il donc qu'ils soient distincts quand nous parlons ? Les deux termes ne peuvent permuter, il est impossible de dire « moi pense » au lieu de « je pense ». « Je » est relativement social, comporte peu de variété et intervient dans de rares combinaisons syntaxiques. « Moi » offre beaucoup de variété, intervient dans presque toutes les combinaisons syntaxiques. En somme, *je* se manifeste comme un pronom toujours singulier, et *moi* a toutes les qualités d'un nom propre. Il joue le rôle de portier qui assure les échanges entre l'intérieur et l'extérieur, et réciproquement. Ainsi tantôt il surveille une porte qui s'ouvre ou se ferme de l'extroversion à l'introversion, tantôt un pont entre deux rives du temps de la vie. J'aime l'anecdote que l'on rapporte de Tolstoï. Déjà âgé, le romancier qui n'écrivait plus de romans, prit un livre dans sa bibliothèque, l'ouvrit au milieu et lut avec plaisir l'ouvrage dont il finit par regarder le titre : c'était *Anna Karénine*, de Léon Tolstoï. Arrivés à ce point de l'histoire, vous avez probablement deviné que Tolstoï n'a pu résister à la tentation de (re)découvrir l'écrivain qu'il fut et n'avait pas renoncé à être, après l'avoir porté si longtemps en lui. C'est pourquoi il a commencé sa lecture par le milieu, refaisant le voyage depuis le *moi* qu'il était devenu dans sa vieillesse jusqu' à celui qu'il avait été dans sa jeunesse, et qui portait le même nom.

J'ai été ému et troublé d'apercevoir un pont semblable entre passé et présent dans *Le Temps retrouvé* de Marcel Proust. Le narrateur assiste à une dernière soirée mondaine et, dans ce « Bal de Têtes » il retrouve des personnages qu'il a connus dans sa jeunesse, mais qui se sont déguisés en vieux messieurs et en vieilles dames, à visage ridé et perruque grise. Certains ont aussi changé de nom et leur nom est porté par de tout autres personnes que celles dont il entendait parler autrefois. Ainsi perçoit-il une « suite de moi juxtaposée, mais distincts, qui mouraient les uns après les autres ». Illustrant ainsi la conviction du romancier qu'aucun moi n'est complet, que chacun de nous a plusieurs moi. On pourrait y entendre un écho de la philosophie de Nietzsche (1970) :

> « Le moi est une pluralité de forces quasi-personnifiées dont tantôt l'une, tantôt l'autre se situe à l'avant-scène et prend l'aspect du moi ; de cette place il contemple d'autres forces, un sujet contemple un objet qui lui est extérieur, un monde extérieur qui l'influence et le détermine. Ce point de la subjectivité est mobile. »

C'est une mobilité par mutations et sauts quantiques, au cours desquels les particules élémentaires se détruisent, en même temps qu'elles se recréent. Il semble que le *je* est l'inchangeant, l'anhistorique de la personne, et le moi le changeant, l'historique. Dire *moi* et signifier *je* est une façon de représenter notre personnalité contingente et mobile comme constante et unifiée, de la naissance jusqu'à la mort. Le problème

que pose la recherche contemporaine de l'identité véritable est qu'elle confère la forme d'une authentique continuité à ce qui est pure et simple conformité à un cliché partagé.

J'éprouve de la répulsion envers cet appel d'une certaine « avant-garde » de scientifique qui prône l'éternel retour du même. Oui, chacun fait l'expérience de plusieurs *moi*, j'en suis convaincu, qui iront à la rencontre d'une pluralité d'autrui. C'est-à-dire de différents types ou espèces qui font que notre vie intersubjective reste vivante. À certains moments, chacun a l'impression de devenir autre à soi-même, de disparaître pour resurgir au terme d'une transmigration. On sent alors, comme l'écrivait Mead avec une touche de poésie, que « nous ne sommes pas des pèlerins et des étrangers, nous sommes chez nous dans notre monde, mais il n'est plus le nôtre par héritage, mais par conquête ». Conquête qui veut dire que je suis encore capable d'être un moi pour autrui.

En allant vers une compréhension plus profonde, je suis d'abord venu à voir comment l'histoire « je-tu » de l'intersubjectivité, inscrite dans le cadre de notre langage et, en un sens, inséparable de lui, est à la fois cohérente et distincte. Ce constat m'a poussé à redessiner à présent le rapport à autrui, ou, plus concrètement, le rapport du moi à l'autre. Longtemps nous nous sommes bercés de l'idée que, si seulement nous pouvions les joindre, avec un début et une fin appropriés, nous verrions ce rapport accompli. Récemment pourtant s'est produit un changement radical. Vers le milieu du XX^{e} siècle, les scientifiques ont commencé à penser comme les professionnels, que la communication était la voie menant à ce rapport. Si l'on avait observé avec un peu de patience et une dose d'étonnement comment se noue ce rapport, on se serait aperçu que la communication ne s'interpose pas entre un moi et un autrui. Au contraire elle n'apparait qu'à partir d'une intersubjectivité existante. Le monde de l'intersubjectivité est assurément un monde de représentations sociales, et autrui est la première d'entre elles. Toute relation entre un moi et un toi présuppose que l'un se représente l'autre, chacun se demandant : « Qu'es-tu donc pour moi ? » Et dispose d'une réponse à la question : « De quel droit s'adresse-t-il (ou elle) à moi ? »

Que faut-il faire pour accéder à cette relation et la préserver par la suite ? Si le rapport avec l'autre passe nécessairement par une représentation c'est parce qu'il ne suffit pas d'une rencontre et de la volonté d'établir un contact. Le motif et intuitivement évident, mais plus délicat à formuler. Il ne suffit pas de percevoir quelqu'un, un membre de l'espèce humaine, pour le rencontrer en tant qu'un autre que l'on peut introduire dans son monde préétabli. Il faut encore avoir une cause, une justification de sa présence, en somme savoir quelle est sa raison d'être. À cette fin, les hommes concrets agissent avec savoir-faire. Ils ont une idée ou une image en tête, ne serait-ce que pour se conformer l'usage. C'est la différence entre les questions posées et les réponses données qui sert d'aiguillon, empêchant la communication de s'arrêter avant que la représentation sociale apparaisse, comme un mythe ou comme une vision de sens commun de *l'Autre*.

Alors s'éclaire la raison d'être de l'autre, à quel type précis de personne il appartient, quel est son savoir-faire particulier, et aussi quelle action le moi peut exercer sur lui. C'est peut-être ce qui se passe lorsque naît un enfant, un inconnu. Sans doute y a-t-il en chaque cas intersubjectivité de sympathie ou d'antipathie qui ne se dissipe

qu'avec la rencontre initiale. Mais elle ne devient une intersubjectivité consciente, qui nous aide à communiquer et façonne nos relations, que si elle est représentée et agréée dans un système de croyances. Or ces faits de représentation sociale peuvent se comprendre de deux façons. Ou bien on continue à penser qu'il ne s'agit que de concepts ou d'images séparables qui doublent l'existence des individus et des groupes. Et l'on soutient, contre toute raison, que la conception ancienne selon laquelle le moi et l'autre sont en quelque sorte des réalités palpables, perceptibles. Mais alors on les prive de ce qui exprime leur subjectivité ou leur sociabilité. Sans entrer dans les détails, et faisant retour à l'expérience, qui nous met face à face avec un congénère, aux difficultés qu'elle présente, chacun pressent qu'autrui n'est telle ou telle personne que s'il est assorti d'une représentation de sa fonction, de sa profession, de sa condition, etc. Chacune de ces représentations a une valeur d'action suffisante pour nous retenir, inspirer le respect, susciter l'amour. Ce que nous appelons la personne, l'ami, la femme ou l'homme authentique n'est qu'une chimère. Nous donnons ce nom à une relation intersubjective satisfaisante. Une représentation nouvelle est ajustée à celle de notre propre moi. Ou nous la reprenons à notre compte quand elle nous est renvoyée par ceux qui nous aiment ou nous flattent. C'est le tout de la représentation qui a un sens, et non chacune de ses parties, comme la phrase en a un et non pas son sujet ou son prédicat isolés. L'accélération de l'histoire, la véhémence nouvelle de la postmodernité, la conversion soudaine à l'individualisme, toutes ont contribué à la défaveur des types et modèles – modèles et non pas rôles modèles – de ce que chacun s'efforce d'être. Mais si l'on rassemble ces différents brins, je puis affirmer en confiance qu'il y a trois représentations ou types de l'Autre nettement différenciés par l'expérience sociale et historique. Je me propose donc de souligner la relation du moi à chacun de ces autres, en espérant que cette contribution sera fructueuse et éclairera le caractère général de ce que Mead avait découvert. Même si mon exposé est rapide, cet abrégé donnera peut-être envie à d'autres de le compléter et d'en tirer profit.

4.3.1 L'autrui prescripteur

Dans un sens, l'autrui généralisé de Mead exprime une conception qualitative du social. Et pourtant il la formule par une des catégories kantiennes de la quantité – unité, multiplicité, totalité – ou par les trois à la fois. Dans un autre sens, autrui est décrit en tant que représentant des normes, des valeurs communes de l'autorité légitime ; ainsi quand nous parlons de personne « normale » ou de comportement « normal », légitime aux yeux de chacun. Peut-être voulait-il aussi rappeler le problème de Platon :

> « Si on conseille à l'œil, comme on conseille à l'homme : "Regarde-toi toi-même", comment devons-nous interpréter ce conseil ? Peut-être pas au sens où l'œil en se regardant pourrait se voir lui-même. Si l'œil veut se voir lui-même, il doit regarder un autre œil. »

Ou bien regarder dans un miroir où chacun peut apercevoir son propre visage.

Je serais tenté de dire que l'*Autrui généralisé* correspond au premier miroir dans lequel chaque individu peut se voir et se connaître soi-même, un être social qui à la fois est son miroir et le regarde tel qu'il est, un ami, un autre *moi*. Mais le contenu

du social lui-même est neutre, donc caché, peut-être afin de le rendre plus acceptable dans une science ou une société qui se veut individualiste. Ce n'est qu'un *autre défini*, d'une certaine espèce, ayant un contenu défini, agissant dans la réalité et qu'on peut connaître empiriquement. Il m'apparait que le contenu effectif de cet autre généralisé est celui d'un *autrui prescripteur* – médecin, juge, parent, enseignant, etc. qui indique ce qui est recommandé, formellement conseillé de penser ou de faire, à chaque moi dans une situation déterminée. Par là même, il influence le choix des relations et des manières d'être de chaque individu, l'adoption des règles qu'il convient de suivre, car on ne prescrit jamais à l'encontre des interdits.

Il n'est guère étonnant que la rencontre d'un tel *autrui* soit de nature mimétique. Il ne demande pas à être imité dans un esprit de domination, mais simplement pour introduire dans un cycle ou une chaîne d'individus existant déjà. Dans ces circonstances, l'idée de « prendre le rôle de l'autre » est devenue emblématique. Jouer un rôle ne consiste pas à se représenter soi-même dans l'autre et vice-versa, même si cette représentation en est la condition. C'est d'abord se perdre soi-même, en devenant la copie de l'autre ensuite se retrouver dans la conscience du moi qui commence à se voir dans ses rôles comme dans un miroir. Il ne s'agit donc pas de réduire l'autre au même, d'adopter le point de vue de l'autre dans une sorte de duplication de soi comme lui autant semblable ou différent. Mais d'une performance qui transforme le sujet et lui permet de se substituer ou d'être avec l'autre sujet grâce auquel il peut se reconnaître. Longtemps, on a utilisé des masques pour représenter l'essence de cet autre prescripteur en lui attribuant parfois une origine divine, et une *persona* à la fois invisible et montrable. C'est bien pourquoi saint Paul disait aux Corinthiens de l'imiter comme il imitait Jésus : « Je vous en prie donc, montrez-vous mes imitateurs. »

Pour peu qu'on y pense, on s'aperçoit que la plus répandue des imitations, celle qui a possédé l'imagination de notre culture, exige les répliques que nous nous faisons socialement des autres, et non pas ceux-ci en eux-mêmes. Nous devons savoir reproduire, copier leur position mentale et corporelle, penser leurs pensées, ressentir la douleur de leurs maux. Dans ces exemples, nos gestes, nos mots représentent plus qu'ils n'imitent. Un certain savoir-faire, une expérience acquise précède souvent ce qui nous arrive en jouant des rôles sociaux dans la vie quotidienne. Sans doute utilisons-nous les mêmes, plus réfléchis et mieux élaborés, espérons-le, quand nous étudions la manière dont une personne vit dans un groupe, ou la manière dont celui-ci se conduit dans une situation de catastrophe. Il en va de même pour l'historien qui fouille les archives et communique de la sorte avec les personnages du passé. Et parfois il se met à les vivre, car c'est le seul témoignage satisfaisant qu'on n'ait jamais découvert pour justifier ce qu'on se représente. Telle est la supériorité de l'autre : représenter à la fois le miroir dans lequel on se regarde et l'image qu'on y voit, à laquelle on parle et qui nous parle. Un revenant inspire toujours de la frayeur : c'est celui qu'on a devant soi, l'interlocuteur qui nous répond en pensée. Mais aussi, quelle différence entre le moi qui l'a d'abord approché et celui qui l'a reproduit, celui qui l'a enfin vécu. Celle que l'on imagine entre l'acteur et le personnage qu'il incarne : d'abord pendant la lecture de la pièce, puis aux répétitions, enfin sur la scène pendant le spectacle, et même après une centaine de représentations, quand le comédien est devenu Hamlet ou Sganarelle, ou quand le public le voit tel. C'est le résultat de l'effacement du moi dans la relation

mimétique : il devient un autre et son double. De même que Tolstoï, ouvrant son roman, y découvre l'écrivain qui porte son nom. Ou que Proust qui affirme son désir d'écrire un livre, celui qu'il est précisément en train de terminer. À l'opposé, il arrive que le moi ne revienne plus, remplacé par un double de l'autre. Kierkegaard rapporte que Swift, dans un âge avancé, fut admis à l'asile de vieillards qu'il avait lui-même fondé des années auparavant. Se postant devant une glace, il contemplait son visage et s'apostrophait : « Pauvre vieillard ! » Sans pouvoir se dire *De te fabula narratur*, c'est de toi qu'il s'agit dans cette histoire.

Bien entendu, je ne songe pas à épuiser les aspects de l'intersubjectivité mimétique : chacun de nous a vécu l'un ou l'autre. Ainsi la jeune femme qui achète la robe qu'elle a vue portée par un modèle sur la couverture d'un magazine, ou l'homme qui veut des lunettes de soleil identiques à celles d'un champion automobile ou d'un coureur cycliste : la mode est toute entière imitation. La relation spéculaire n'est pas appréciée, parce qu'elle met en question le postulat de la singularité de l'individu à laquelle nous sommes tous attachés. Et de ce fait, la possibilité d'une réflexion et d'une prise de conscience rationnelle. Ceux qui suivent Mead sont contraints de regarder du dehors les relations à autrui, c'est-à-dire, ainsi qu'il l'a écrit, à partir des comportements. Tout ce qui est vécu, subjectif, doit cependant être saisi de l'intérieur. En somme, comme une représentation sociale type de quelqu'un. De l'autre prescripteur ici, et plus encore de personne. La mimésis, imitation sympathique et de l'intérieur, est la seule cause manifeste de cette relation, ce qui nous explique pourquoi elle est si efficace. Et pourtant elle reste une énigme qui résiste, comme la gravitation, à nos analyses. Mais ceci ne justifie pas tant de préventions. Préventions qui, dans ce cas comme dans tant d'autres cas, viennent de la croyance que la science, peut tout, comme Don Juan, sauf « reproduire la vie ».

Et si la prise de rôle ne réussit pas ? Pourquoi l'échec est-il ressenti comme un indice d'infériorité, d'autant plus cuisant que se comparer, c'est se mesurer à autrui ? Les règles ont été mal saisies. C'est une des raisons majeures de la rivalité entre moi et l'autre. Freud la décrit dans une de ces formules charismatiques dont il avait le génie : le narcissisme des petites différences.

La même question admet une autre version : pourquoi donc, lorsque les individus jouent parfaitement les rôles prescrits par l'autre, le ressentiment en puissance s'accroît-il au lieu de diminuer ? Il est étrange qu'une rencontre entre l'alter et l'ego, qui s'est bien passée au point de se refléter de manière identique dans les deux regards, déclenche en même temps une inimitié qui peut s'envenimer. Le plus facile est de l'ignorer. Sans se douter qu'à partir d'un certain degré de « perfection », la question se pose, mais lequel est la copie et lequel l'original ? Les observateurs formuleront l'interrogation qui touche le moi au point le plus sensible : est-il authentique, ou seulement un simulacre de l'autre ? Comme s'ils voulaient savoir à qui ils ont affaire à un homme véritable ou un imposteur ? Il est donc normal que celui qui réussit au point de devenir coupable de cette équivoque soit en réalité innocent. Il fallait bien commencer par les affects, les actions, les manies de l'autre, de même qu'un novice apprend une langue étrangère ou un métier. Ainsi les premières œuvres des grands artistes, savants ou compositeurs, dont on dit : « Au début, c'est la copie d'Untel. »

D'autre part, on n'échappe pas à la croyance qu'en détruisant l'original, on pourra lui substituer la copie. Par la suite, on se rassure : une fois l'unique disparu, les imitations auront le caractère authentique. C'est un fait : la démocratie du plagiat et de la contrefaçon est universelle. Oui, je le répète sans crainte d'être démenti. Une des raisons majeures du ressentiment entre les groupes, des petites nations envers les grandes – les États-Unis aujourd'hui, la France, l'Allemagne ou l'Angleterre hier – est due è l'envie de détruire cet original que l'on a mis tant de zèle à reproduire avec ardeur et bonne foi. Que signifie devenir moderne, selon les époques, sinon devenir français, anglais, américain ? Et quand chacun se proclame français, etc., tout le monde approuve. Mais de demander en même temps : lequel est le vrai ? Tant il est difficile d'admettre que l'autre participe à la construction du moi. Et on ne peut pas le respecter autant qu'on se méprise en se forçant à l'imiter pour être comme lui. Y a-t-il au monde un ressentiment plus diffus, plus général ? Lao Tseu, le grand philosophe chinois au V^{e} siècle av. J.-C., conseille déjà au bon *leader* de l'éviter en parlant peu. « Ainsi, une fois l'œuvre achevée, son but atteint, les autres diront : "Nous avons fait cela nous-mêmes." »

Mais qui est capable d'une telle abnégation ? Les nouveaux riches s'empressent d'adopter les valeurs, le style de vie des anciens riches au siècle dernier, ou ceux des anciens pauvres au nôtre. À l'opposé, à force de patience et de talent, quelqu'un s'élève à une de ces audaces extrêmes qui métamorphosent la copie en œuvre originale, Picasso par exemple. Alors seulement la formule mystérieuse de Leibnitz : « Le moi est uni à lui-même », acquiert sa signification. Quelle que soit la valeur des réponses à la question posée, aujourd'hui nous ne pourrons plus contourner la mimésis de notre réflexion théorique. C'est-à-dire qu'il nous faut la repenser comme un des nouveaux principes de l'intersubjectivité sociale.

4.3.2 L'autre exemplaire

Souvent, en préparant une recherche ou une conférence, on est tourmenté par le souvenir de personnes qu'on a connues et perdues de vue. Ainsi, pour cette conférence, j'ai consulté mes anciens professeurs, Alexandre Koyré et Daniel Lagache (tous deux décédés), j'ai discuté avec Farr et Kelly, à propos de Mead, et trouvé quelques conseils en rencontrant brièvement Ricœur et Levinas qui ont beaucoup écrit sur les relations avec autrui. C'était inévitable, puisqu'il me fallait des guides pour me frayer un chemin dans la forêt de littérature devenue foisonnante, et vérifier mes propres intuitions. Si bien qu'ils sont devenus des partenaires de ce travail, fusionnant plus ou moins les uns avec les autres sans que je puisse m'en défendre. Devenant ainsi des versions de mon propre moi. Et celui-ci est en quelque sorte leur œuvre, au sens le plus profond – curieuse impression que j'ai souvent ressentie. La vie que j'ai vécue, les pensées que j'ai eues auraient été différentes si je n'avais pas rencontré ces autres que j'appelle ici exemplaires.

Que signifie autrui exemplaire ? On pense à des types familiers, pourtant difficiles à définir tels qu'on se les représente, et dont il est malaisé de dire ce qui les distingue. Il me faut donc évoquer avant tout les deux aspects qui les révèlent. Leurs qualités et leurs actions sont justement tenues pour exemplaires au point de départ, nous les considérons comme n'importe quelles autres qualités ou actions d'individus ou

de groupes. Mais tôt ou tard elles nous frappent parce que leur détenteur participe dans une certaine mesure d'une représentation ou d'une image plus générale celle de l'artiste, du savant, du saint, du prophète, ou encore de la femme, du père, etc. Alors les qualités ou les actions, valeureuses ou criminelles, semblent répondre à une question : qu'est-ce qu'un héros, un véritable saint, un bon père – ou leur contraire ?

Ce raisonnement cohérent repose sur la pratique d'échantillonner les individus ou les qualités que l'on retient pour connaître quelqu'un ou en vue d'une action :

> « L'important est qu'un échantillon n'exemplifie que certaines de ses capacités, et que les propriétés avec lesquelles il a ces rapports d'exemplarité varient suivant les circonstances et ne se distinguent qu'en tant que propriétés auxquelles il ne sert d'échantillon que dans les conditions données. » (Goodman, 1978, p. 64.)

La morale de l'histoire est que les actes, les qualités ne sont pas en eux-mêmes ceux d'un père, d'un juge ; ils le sont seulement dans la mesure où ils symbolisent quelque chose qui les fait entrer dans la relation du respect, de l'amour, avec d'autres. Sélectionnant ces traits, les rendant manifestes, centraux, les rehaussant dans notre conscience.

À cet aspect, on pourrait dire logique, de l'exemplarité, s'ajoute un second aspect qui ne l'est pas, à savoir l'autorité. Elle métamorphose notre représentation d'un être singulier en un devoir être, un choix semi-volontaire pendant, qui fasse pendant au sien. Une autorité limitée en fait : elle s'arrête au moment où l'Autre irait contre son but, en employant la force. C'est donc en renonçant sciemment à celle-ci qu'il lui revient de chercher à infléchir les attitudes, d'exercer une emprise impérative de l'intérieur sur les individus ou les groupes.

> « Donc, écrit Kojève (2004), non seulement exercer une autorité n'est pas la même chose qu'user de la force (violence), mais les deux phénomènes *s'excluent* mutuellement. D'une manière générale, il ne faut rien faire pour exercer l'Autorité. »

Si l'on accepte cette vue, alors l'autorité opère par magie. Ce n'est pas surprenant, car, comme beaucoup de philosophes et de scientifiques sociaux, Kojève reconnaît le pouvoir et ignore l'influence. Si j'ai raison, comme je l'ai fait (Moscovici, 1979), de séparer l'influence du pouvoir et de la considérer à part, indépendante de lui, il s'ensuit que, pour exercer l'autorité, il faut *faire quelque chose*, et on le fait. On doit exercer une influence.

Fermons cette parenthèse et avançons. Les matériaux concernant les autres exemplaires, accumulés en histoire, sociologie, anthropologie, sont très anciens et d'une splendide richesse. Mais un effort systématique de réflexion eût été nécessaire pour comprendre les deux étapes, exemplarité puis autorité qui nous frappent quand nous considérons la réaction normale des hommes vis-à-vis de ces hommes exemplaires qui les incarnent dans l'histoire d'une religion, d'une société ou d'un art. Alors se posent de nombreuses questions.

Pourquoi reconnait-on l'autorité de ces hommes exemplaires, ou comment s'y reconnaît-on ? Passons sur les solutions politiques, militaires, économiques que l'on propose par habitude à la cantonade plus que par conviction. Comme si le premier souci de la recherche n'était pas de comprendre l'inconnu, mais de l'enfuir dans l'abîme de l'ignorance. Mais, encore une fois, grâce à de nombreuses études précises en histoire, anthropologie ou psychologie des masses, nous pouvons saisir de quelle manière la rencontre avec un autrui si différent de soi, si lointain, qui choque justement parce qu'il symbolise « les choses et ne fait pas les choses comme tout le monde », comme leur moi présent, a un impact transformateur. On a beaucoup parlé de choix rationnel, d'efficacité magique ou de cure des âmes, entre autres phénomènes analogues. Je répète : l'autorité conférée par une vocation, avec toutes ses qualités éphémères ou artefacts assure à ces hommes une influence qui, au début superficielle et vague, peut devenir plus nette et plus profonde.

Souvent, il est vrai, tout se passe dans l'échange comme si on n'en avait pas conscience. Les protagonistes n'auraient que peu de prise l'un sur l'autre, à titre exceptionnel et accidentel. Ce qui scandalise et est jugé impossible, c'est que la pensée, les attitudes paraissent bouleversées, et même l'animation du corps par la parole. Cela n'a pas d'importance, il s'agit d'un phénomène courant dans la vie en commun. Il ne relève pas, comme on le dit trop souvent, du retour des états premiers de la représentation de l'autre, des archétypes ou des échos d'un monde archaïque. Cependant il y a un germe de vérité dans la tradition selon laquelle le moi de celui qui est une fois naît une seconde fois grâce à l'autre. Ceci rejoint l'opinion de William James. Lee poltrons, les douteurs acquièrent courage et résolution. Alors le moi que l'Autre a converti attache du prix à chaque action, à chaque circonstance, et tout particulièrement à celles qu'il partage avec lui, qui se manifestent et reçoivent une signification plus haute, parce qu'exemplaire. Mais faut-il encore parler d'un autre, alors qu'il intériorise un *moi* deux fois né ? Ou plutôt d'un symbole ou d'une image associée à ce qu'il est, au nom qu'il porte ? La notion même de *figure* me semble mieux convenir pour exprimer ce symbole ou cette image de l'autre dans un ou deux moi. Laissons la chose en suspens. En parlant de *figura*, on désigne d'emblée l'image qui est déjà advenue de l'autre, ou une préfiguration de ce qui doit venir. « La *figura*, écrit Auerbach (1993), est quelque chose de réel et d'historique qui représente et annonce autre chose d'aussi réel et historique. » Et il cite le texte de Tertullien expliquant la conversion des chrétiens :

> « On se mit à l'appeler Jésus (le successeur de Moïse) ce qui, pour le remarquer d'emblée, est une *figura* de ce qui devait venir. Christ allait introduire un second peuple, c'est-à-dire nous-mêmes, qui sommes nés dans le désert de ce siècle, en une terre promise de la vie éternelle dont rien n'égale la douceur. »

On pourrait commenter longuement l'emploi de cette notion ou du mot. À chaque fois, on entrevoit travers l'autre le destin du moi ou alors celui-là l'accomplit et l'englobe. Le fait frappant et spécifique est qu'il s'agit d'une intersubjectivité du temps et pour un certain temps. Le moi et l'autre sont conjoints comme le futur au passé, et ce passé ne prend sens que dans son propre futur, comme le maître dans son disciple, le chef militaire dans ses soldats. Peu importe à partir d'un certain moment que l'autre

exemplaire soit vivant ou mort. Après la rencontre, puis la conversion, la relation à l'autre continue entre le mort et le survivant. Au lieu de porter le deuil, on peut aussi bien concevoir la joie d'être enfin libre de l'intérioriser à sa guise. Suivre son exemple sans avoir à subir son autorité. L'avoir incorporé devient un privilège. La voix se veut celle de Socrate, mais la parole est celle de Platon.

Entretient-on une illusion ? Pour autant que j'en puisse juger, la *figura* dans ce cas correspond à un personnage existant. Ainsi la *figura* du Christ et les Évangélistes, celle de Marx annonçant Lénine et plus tard Staline. Mais nom et *figura* deviennent aussi une référence, et même la référence à ses actes, ses affects, ses pensées servent d'exemple aux nôtres – suscitant des questions telles que : « Qu'aurait-il dit, qu'aurait-il fait ? » Il représente aussi dans notre propre vie l'oracle du moi « que l'on aimerait consulter en toute chose », suggère Proust.

Revenant sur ces réflexions, on peut se demander dans quelle mesure le théâtre d'avant-garde, la peinture moderne ont constitué des tentatives de protéger le moi, la singularité du créateur contre l'empiétement des Autrui exemplaires et, il faut l'avouer, néfastes, qui ont émergé dans notre société après la Première Guerre mondiale. Élevant ainsi une barrière, haussant le degré d'existence de chacun dans une vie ordinaire massifiée. Mais hélas, il n'y a que des âmes naïves pour croire qu'il est possible aux hommes de vivre ensemble indifférents à ces autrui météoriques qui apparaissent puis disparaissent dans l'histoire, notre ciel. Kandinsky a résumé dans une phrase admirable l'intention profonde de cet art : « Peindre ce monde ne vaut une heure de peine. Rien ne vaut d'être représenté que l'absolu. » C'est ce qu'on peut attendre des individus qui cherchent à épargner de nouvelles blessures à leur moi. Que cette préoccupation ait existé dans les arts à une époque déterminée vaut une preuve empirique de l'hypothèse de cette intersubjectivité qui ne peut exister que dans le temps. Qu'elle soit en partie détournée vers le passé et la nostalgie des origines, ou orientée vers le futur indéfini des utopies, toutes les énergies sont bandées vers le faire, mobilisées en vue du présent, *hic et nunc*, le seul temps qui vaille la peine d'être vécu et représenté. Pardonnez-moi de vous avoir entrainés vers ce thème qui a une saveur de péché originel.

4.3.3 L'autre numineux

Nous avons peut-être atteint le point où le mot *autre* dont on se sert pour désigner un concept général, ou, ce qui est plus gênant, nommer ce que nous ne pouvons exprimer ouvertement, cet autre peut révéler son origine et son contenu. Au cœur du concept et du nom, il y a une réalité humaine concrète qui a été exprimée de diverses façons – l'ombre, l'*alien*, l'*outsider*, l'étranger en définitive. L'étranger, mythes, religions et cultures s'en sont préoccupés depuis des temps immémoriaux. Leur leitmotiv, le thème obligatoire, veut que l'étranger ne soit pas tout à fait chez lui dans le monde tel qu'il est. Et pourtant aucun monde n'est monde si un étranger, cet être aux limites, n'en définit pas les frontières. Frontalier de ce que l'on juge être l'humain, le civilisé, le normal – rejetant au-delà l'animal, le sauvage, le monstrueux, et les nomades passeurs d'une communauté à l'autre, chacune tournée vers elle-même. Il incarne le principe actif dans la transgression du plus universel des tabous, celui du contact. Son destin est d'être partout dans le monde sans être de ce monde. On le dit de tout étranger,

sur un ton méprisant – Joyce, exilé volontaire, dit de lui-même avec orgueil « citoyen de nulle part ». Ce qui caractérise aussi les saints, lesquels ne sont jamais de quelque endroit sur terre.

Ceci posé, demandons-nous : comment peut-on alors se représenter l'étranger ? En science, en politique, on tend à le représenter comme le différent, l'absolument autre qui n'est pas comme soi. Et à se fixer sur les caractères psychiques ou physiques exprimant la différence. Derrière cet effort pathétique se trouve la volonté d'exclure celui qui n'est pas comme soi, pas comme nous. Il apparaît en tant que double négatif par sa non-identité, non-authenticité aux yeux de l'individu ou du groupe qui se représente sa propre identité, son authenticité, au positif. C'est un lieu commun d'observer que la chose n'est possible que si l'on oublie le terrain commun. Et pourtant la péjoration de l'étranger ne le représente pas, elle signale plutôt une absence de représentation. Et encore dans le miroir du soi où l'on se reconnaît parfois avec colère, parfois avec chagrin. Oui, absence de représentation dans la mesure où une véritable représentation de l'étranger est nécessairement paradoxale. Puisque, de par sa nature, il unit des caractères opposés et même qui s'excluent d'ordinaire. Familier par certains aspects, non-familier par d'autres. Il parait difficile ou douteux de se faire une image de ce qu'il est, cet être à la fois semblable et différent, comme nous et pas comme nous dans le même univers social à ce moment. Le paradoxe de la représentation de cet autre singulier le rend superficiel, sans profondeur, inconnaissable. Il amène la question : non seulement comment saisir l'insaisissable, mais d'abord comment imaginer ce qui, jusque-là, n'avait pas d'image, tel l'Indien lors de la découverte de l'Amérique, ou le Juif réfugié pendant la Seconde Guerre mondiale, dans un village d'Auvergne. Et même le nouveau-né. Nul mieux que Tolstoï dans *Anna Karénine* n'a su formuler l'étrangeté de son apparition : « Pourquoi cet enfant ? Qui était-il ? D'où venait-il, ce fils dont l'existence lui semblait toujours une énigme ? »

On peut en dire autant du contact entre les autochtones unilatéraux et les étrangers bilatéraux, à la fois familiers et non familiers, comme chacun sait. Nous sommes troublés par l'inquiétante familiarité d'un individu ou groupe qui ne saurait être complètement différent sans donner un sentiment d'irréalité. Pas plus qu'il ne saurait être complètement similaire sans introduire confusion et trouble entre le moi et l'autre, le monde intérieur et le monde extérieur. Semblable à la confusion que l'on représente dans le théâtre japonais kabuki : des hommes dansant comme les femmes et des femmes dansant comme les hommes. Parlant des étrangers, je ne me réfère pas, bien entendu, seulement à la nationalité, à l'ethnie, mais à tous les groupes, à toutes les minorités qui suscitent cette inquiétante familiarité quand ils entrent en contact avec la majorité.

Allons plus loin. On pourrait croire que l'on représente l'étranger uniquement lorsqu'il est là, classé et reproduit dans une société, tel le gitan ou l'Italien récemment que l'on charge de tâches pénibles ou indignes. En réalité, on se le représente aussi pour inventer l'étranger qui manque, ou pour remplir une certaine fonction, l'ancrer dans la société et l'objectiver en un type humain. Afin d'illustrer ce que je viens de dire, il m'a paru préférable de choisir un exemple distant à la fois dans le temps et dans l'espace. C'est celui du saint homme qui existait en Asie Mineure aux IV^{e} et V^{e} siècles. Son

apprentissage était marqué par les mœurs ascétiques, la mortification, la retraite et le souci de se tenir à l'extérieur des attaches familiales et des lieux d'activité économique. On en venait ainsi à le considérer comme un homme qui ne devait rien à la société. Sa représentation renvoyait aux images, voire aux idéaux très répandus et partagés par l'ensemble de la culture byzantine, en ville comme à la campagne. Dans ce cadre, chacun pouvait s'adresser à lui pour servir des besoins personnels ou collectifs dans une communauté. Et il lui arrivait de remplir le rôle d'arbitre ou de chef.

> « Pour approcher de plus près la séduction exercée par le saint homme, écrit l'historien Peter Brown qui l'a étudié, faisons comme le laïc curieux de l'Histoire *religieuse* et grimpons à l'échelle de Syméon le Stylite pour poser la question cruciale : "Es-tu humain ?" La réponse donnée à ce sociologue fut tout à fait définitive : "Non." Dans la société romaine tardive, le saint homme, de propos délibéré, n'était pas humain. Il était "l'étranger" par excellence. Or, on observe que, dans beaucoup de communautés le poids des décisions difficiles vient comme inévitablement reposer sur l'individu qui est "l'étranger" – le desservant d'une chapelle de village, au pays de Galles, le médium séparé du groupe dans une tribu africaine. » (Brown, 1985, p. 76.)

Nous ne sommes guère surpris d'apprendre que les sociétés partagent un stock de représentations de l'étranger, soit pour l'inventer quand le besoin s'en fait sentir, soit pour le décrypter et lui donner un sens lorsqu'on le découvre avec ou parmi les siens. Dans l'un et l'autre cas, ces représentations paradoxales nous révèlent, sous toutes les latitudes, et à toutes les époques, un autre tout à fait autre, *gans anders* en allemand. Je le nommerai *numineux* parce qu'on ne peut le représenter au sens strict, et aussi parce qu'il fait surgir deux émotions *sui generis :* un frisson de terreur qui, même s'il est objectivement injustifié, a néanmoins pour conséquence les nombreuses pensées et les affects du *moi* qui, sans cela, resteraient inertes et déconnectés. Et si on cherche de mauvaises raisons pour expliquer cette crainte de l'autre numineux, dans l'espoir de l'apaiser, on doit pouvoir y croire, comme on croit aux preuves de la religion, parce qu'elles sont absurdes.

Je ne connais pas de meilleure analogie de cette réaction particulière que celle que l'on dit provoquée par le masque de la Gorgone, dans la Grèce antique. Les artistes qui le reproduisaient ne voulaient pas susciter chez le spectateur une image illusoire de ressemblance, pas plus qu'un portrait peint par Picasso n'est ressemblant. On détruisait au contraire cette illusion en associant systématiquement dans la figure de Gorgone les traits contrastés de l'animal et de l'homme, du féminin et du masculin, jusqu'à engendrer l'inquiétante familiarité avec un être connu, mais que l'on insupporte à reconnaître. Le masque n'apparait pas comme une image spéculaire, reflet du *moi.* À la fois plus que soi-même et moins que soi-même, reflet d'un au-delà, c'est l'image de celui dont on ne peut se faire d'image. Non seulement il était pénible de le contempler, en outre on lui attribuait un effet paralysant, celui de quelque chose qu'on insupporte de voir en train de nous regarder.

Par ailleurs, on retrouve cette fascination exercée par un être dont on imagine le pouvoir, symbolisé chez les Grecs encore par Dionysos. À son sujet, l'helléniste Detienne nous apprend que :

> « Dans l'espace clos de la cité comme dans son au-delà, il fait surgir, à volonté, la figure de l'autre, portant le masque qui la découvre, mais toujours la dérobe, là surtout où le dieu semble offrir le visage le plus familier. » (1977, p. 163.)

Au cours des fêtes annuelles, l'assistance se composait d'hommes et de femmes, de Grecs et d'étrangers, car c'était à la fois un dieu étranger et le dieu des étrangers. Dans sa présence symbolique, rituels et danses exprimaient les mystères inexprimables de leur réunion. Chacun s'investissait dans ces manifestations émotionnelles du mouvement, de l'excitation, de l'extase. Extase qui libère les catégories distinctes de leur opposition à la cohérence et à la rationalité du monde jusqu'à les estomper, les faire fusionner. Il fallait déployer les aspects plus vastes et plus profonds de ce « tout autre » pour ébranler la vision plutôt étriquée qui règne à l'ordinaire. Et comprendre pourquoi sa représentation paradoxale ne peut être ni saisie dans la relation immédiate ni intériorisée par le *moi* qu'écrasent des deux côtés les émotions insurmontables. Il va sans dire que celles-ci peuvent l'ébranler, le fissurer, le fissionner même à la façon du noyau de l'atome. Il s'ensuit, pour reprendre la notion du poète Gottfried Benn, un « moi stigmatisé » séparé du *je*, donc de la source même de la subjectivité.

Ce risque de déchirement peut se cumuler avec un autre. Processus et réaction peuvent être semblables, mais agissant par des voies différentes. On y a vu une cause de schizophrénie en évoquant le *double lien* (« *double bind* »). C'est l'état dans lequel une personne essaie de s'approprier une sorte de traits et leur contraire, ceux de l'autre, de l'étranger. Au risque de se retrouver avec un moi clivé en s'engageant dans une relation antinomique avec le moi tout autre. Ayant réfléchi pendant de longues années à ces stratagèmes impliquant l'étranger, je me tourne avec un sentiment de soulagement vers la question : comment se produit la rencontre avec lui, et que devient-elle au cours du temps ? Ici intervient la nécessité concrète d'examiner aussi bien les traditions passées dans différentes cultures que l'expérience présente. Les traditions passées nous parlent de pacte naturel destiné à protéger l'étranger et celui que l'on considère comme l'hôte (ce sont les deux sens du mot latin *hospes*) du moment qu'il n'appartient pas à un groupe ennemi. Ce rituel s'accomplit en procédant à une installation symbolique, créant un lien qui unit en posant des obligations mutuelles et auquel s'associent des sentiments profonds (Greifer, 1945). Même si ces rites sont tombés en désuétude dans nos sociétés rationalisées, leur intention, leur contenu même n'ont pas entièrement disparu. Et il est symptomatique que, par exemple en Allemagne, le *Fremdarbeiter* soit devenu *Gastarbeiter*, immigré passant du statut d'étranger à celui d'hôte.

Quel est ce sentiment profond, on le découvre au cours de ces allers et retours, ces émotions alternées de crainte et d'exaltation, dont chacun, l'autochtone comme l'étranger, peut être à la fois le sujet et l'objet. La nécessité propre à l'un et à l'autre les engage dans la confiance, un sentiment de proximité. Ceci ressort encore davantage pour le moi qui a approché l'étranger et reconnu en lui une possibilité de changement et de

lien. Mais les tensions et les disputes ne peuvent s'apaiser que si, en retour, l'étranger accepte le lien et tout ce qui découle de l'intime proximité. La force de son adhésion témoigne du degré de réussite de la rencontre et de ce qu'essayaient d'accomplir les rituels oubliés.

De telles comparaisons sont éclairantes, non seulement pour la rencontre avec l'autre numineux, mais aussi pour ses visées. Elle ne peut déboucher sur l'effacement des différences, ou ce qu'on appelle l'intégration, ni sur l'absorption de l'autre par le moi qu'on appelle assimilation, car, écrivait Paul Celan, « Étranger, toujours étranger ». Elle débute par ce qui a reçu le beau nom d'hospitalité, soulignant l'aspect éthique qui place l'inconnu, venu d'ailleurs parmi ceux auprès desquels il voudrait habiter. Ces connotations éthiques ont beau être édifiantes, elles n'ont pas été gravées dans le cœur des hommes par le stylet de l'histoire. La théorie les suppose néanmoins, qui seule justifie cette pratique immémoriale. Souvenez-vous de ces rencontres diverses qui façonnent l'intersubjectivité. La *mimésis* opère dans la rencontre avec l'Autre *prescripteur*, la conversion favorise la rencontre avec l'Autre *exemplaire*, et la confiance, celle avec l'Autre *numineux*. Mon intuition est que nous tenons là la source principale de la confiance, et qui la définit. Il est donc clair que l'hospitalité est la seule pratique sur laquelle on peut compter pour faire de l'étranger son prochain, susciter l'adhésion à un lien *in statu nascenti*[2].

Et voici une autre considération. La théorie fait une hypothèse qui, seule, la rend cohérente. À savoir que les relations du *moi* à cette triade d'autres, si différentes soient-elles, ont pour résultat une intersubjectivité normale. Autrement dit, les hommes sont capables d'intersubjectivité normale tant que le *moi* et l'*autre* se parlent entre eux (« *are on speaking terms* ») et préservent une relation constante dans le temps. On ne peut cependant ignorer les aspects pathologiques de l'intersubjectivité, aux conséquences d'autant plus désastreuses dans la société qu'on ne leur entrevoit guère de remèdes. La psychologie sociale *mainstream* met une bonne dose de foi dans une forte identité. Cet éternel retour du *moi* ne va pourtant pas sans narcissisme, l'habitude de centrer l'attention sur *moi* au détriment de l'*autre*. Vision unilatérale, due à la prééminence du *moi* sur le *je*, donc à l'emprise du premier sur le second. L'expression courante « moi je » est un signe particulièrement suggestif de cet attachement, et sa répétition obsessionnelle signifie la crainte d'un objet extérieur qui les sépare. Un point subtil : le couple *moi-je* aspire à posséder un miroir symbolique de leur unité fusionnelle que le monde extérieur puisse lui tendre sans retenue. Ce miroir symbolique, c'est le nom propre que l'on célèbre en le prononçant, ou en cherchant à l'entendre alentour pour en jouir. C'est là un des aspects mimétiques du narcissisme dont on jouit en se nommant, en parlant de *soi*, en mentionnant un nom, etc.

Un autre aspect est le sentiment de toute puissance que l'on éprouve à jouer ici-bas, dans cette vie, les multiples rôles de l'Autre. Tout en croyant que chacun est une réplique plus ou moins parfaite du *moi*, un vaste plagiat de ses pensées ou de ses actes. Ce sentiment de toute-puissance empêche de se lier vraiment à un autre. Le *je*

2. Je ne propose pas une recette aux maux de notre temps, car je les juge trop anciens pour espérer en leur guérison prochaine. Mais, spéculant à leur sujet, on pourrait se dire que la *xénophobie* est une réaction à l'assimilation, mimétique par définition, et l'*exclusion* une réaction à la conversion, c'est-à-dire à l'intégration que l'on cherche ainsi à entraver.

situe la limite du *moi*, annoncée par Ovide dans *Les Fastes* où le poète a rassemblé les malheurs de Narcisse : « Narcisse, malheureux de n'être différent de lui-même. » Un malheur auquel on échappe seulement en accusant les autres de conspirer contre soi. Cette mentalité du complot (Moscovici, 1985) est le désordre le plus répandu de l'intersubjectivité sociale. Mais le passage de l'autre au moi et la rencontre avec lui ne sont pas toujours aussi faciles. Le premier peut dominer à tel point la relation intersubjective, se détacher de manière si visible, qu'en comparaison du deuxième, il déborde presque la relation. Nous avons besoin d'une expression pour la réaction mentale et émotive à l'éventualité de reconnaître et aimer son moi. On pourrait qualifier de stupeur cette réaction à l'éventualité de la vie d'un étonnement qui rend muet. On est ébahi de voir que cela puisse arriver, tout en se jugeant incapable de l'admettre.

Je propose d'appeler *ajarisme* cet état d'esprit, d'après le pseudonyme derrière lequel se cachait Romain Gary qui publia sous ce nom d'emprunt trois ou quatre romans dont l'un fut distingué par le Prix Goncourt [3], prouvant ainsi qu'il avait du talent. Ce n'est pas l'association de deux moi différents, le docteur Jekyll et Mr Hyde, ni, comme dans la nouvelle de Dostoïevski, l'accentuation progressive de l'un qui devient le double de l'autre. S'y fait jour, de l'aveu de l'auteur, le désir de rester toujours un autre, le sentiment de l'autre, quelqu'un qui n'a aucune place dans le schème commun de la réalité, appartenant à une réalité toute différente. En même temps qu'apparait le besoin irrépressible de renouveler son existence en qualité d'autre. Exagérant la négation au point de renier son nom, celui du *moi* qu'il fuit en multipliant les pseudonoms (Gary déjà en était un). La pseudonymie est l'un des symptômes de l'ajarisme. Prendre un pseudonyme, c'est faire de soi un étranger. Alors que l'étranger, lui, voudrait être anonyme. Mais plus on cherche à fuir le commerce intime du *moi* détesté et de l'autre présent, moins on y parvient. La seule issue se trouve dans le suicide, la manière la plus brutale de les séparer. La signification de ces pathologies intersubjectives, le narcissisme et l'ajarisme, pour l'heure profondément cachée, reste encore inaccessible à notre théorie qui les a rencontrés à l'improviste. J'ai voulu montrer qu'elles existent et les décrire succinctement, afin de vous en donner une idée. Tout reste pourtant à faire si l'on ambitionne d'arriver à une connaissance digne de ce nom.

5 La subjectivité sociale

J'espère avoir respecté le cadre général tracé par Mead, même si je me suis éloigné de son esprit dans ma quête d'un matériau théorique plus vraisemblable que le sien. Oui, plus vraisemblable, dans la mesure où il était difficile d'accepter que les relations à l'autre dans une société puissent être principalement des relations conscientes de nature rationnelle. Il faudrait alors admettre que l'élément rationnel puisse être effectif si, et seulement si, les émotions et les croyances communes sont rejetées à l'arrière-plan. Ce biais vers la rationalité prévaut toujours en psychologie et dans les sciences sociales, d'une part parce qu'il simplifie les phénomènes, et de l'autre parce qu'il aide à croire que les problèmes sont faciles à résoudre. Or il vaut la peine d'introduire les rapports avec des autres *significatifs* à la place de l'autre *généralisé* de façon à rendre

3. [NdE : Il s'agit du roman *La Vie devant soi* d'Émile Ajar (pseudonyme de Romain Gary) publié en 1975 et récompensé par le prix Goncourt. C'était le second Prix Goncourt de l'auteur après *Les Racines du ciel* en 1956.]

leur contenu plus manifeste. Lorsqu'on envisage les choses de ce point de vue, on peut revenir à Mead pour achever l'exposé en imaginant le chemin parcouru comme une évolution.

Commençons donc par l'expérience intrasubjective du dialogue intérieur dans le champ déictique des signes ou des premiers énoncés du langage. Dans l'ensemble, cette expérience met en relief et conforte la singularité du *je*, *fons* et *origo* de toute subjectivité. Ensuite l'interlocuteur imaginaire et ce reflet plus socialisé du *je* répondent aux appels de la triade des autres, initient des relations avec eux. Il n'est pas nécessaire de revenir sur ces relations intersubjectives qui composent le gros de la vie sociale et psychique ordinaires. Le moi n'y gagne pas seulement en force et en autonomie, mais aussi en visibilité ressentie. On pourrait même dire qu'il s'y manifeste en tant que représentant à distance de la singularité du *je* et de la sociabilité des autres. Cette histoire évolutionniste sert à justifier la transformation, enfin, du lien entre le *je* et le *moi* en une représentation unique, pouvant conjuguer des êtres psychiques contraires et permettre à chacun de réfléchir à travers son contraire, le *social self*, le *soi social*. Bien que le *soi* ait une assez longue histoire philosophique, nous le considérons ici comme un exemple psychique, accomplissement de ma singularité du *je* en tant que singularité réflexive. Dans le sens où Heidegger peut dire que le soi est *subjectum*, pour la vérité assurément, mais en l'occurrence pour la société : « Par l'acte de représenter, écrit le philosophe, le *soi* est éventuellement ce qui constitue le fondement. » (1970, p. 130.)

Je se trouve en rapport et cherche à réaliser ses buts seulement avec un *soi* ou des *soi* différents, qui sont singuliers au même titre que lui. Il n'y a pas de réflexivité ni de fusion entre eux, mais seulement une interaction et une alliance conscientes, afin d'atteindre un but commun. Dans ce sens, ils sont sujets de leur vie et de leur société. Et ils la représentent, la connaissent parce que, Vico l'a dit, ils la font. À l'évidence, la subjectivité sociale exprime surtout l'interaction qui se déroule entre des soi sociaux dans une alliance consciente.

J'aimerais penser que cette façon de voir la subjectivité sociale est en accord avec le concept du *soi social* de Mead. À tout le moins ce concept m'a indiqué la voie à suivre et le point sur lequel je devais arriver. J'en viens à l'énigme qui m'a longtemps préoccupé, ce que je viens de dire ne servant qu'à l'introduire. Assurément nous avons maintenant une idée du *soi social*, du sujet social, de ses caractéristiques logiques et psychiques. Mais nous ne savons rien ou presque de sa genèse sociale, des processus sociaux dont il résulte et qu'il représente. Il est curieux de constater que Mead, en effet, ne nous en dit presque rien dans sa théorie. En revanche, il nous dit presque tout dans les illustrations de cette théorie où fait retour le refoulé. Ce que je veux vous montrer, c'est que la théorie de l'innovation par les minorités actives renferme le contenu latent de cette théorie de la subjectivité sociale.

Dans la vision que se fait Mead du soi social, qui sont le *je* et le *moi* distincts, s'opposant l'un à l'autre ? Le *je* désigne en chacun de nous une force interne faisant face au *moi* lequel est enclin à se plier aux normes externes de la société. Mais le *je* est avant tout une force novatrice qui contre-attaque vigoureusement, en particulier là où un changement lui apparait nécessaire :

> « L'individu, écrit Mead, a non seulement des droits, il n'est pas seulement membre d'une communauté, mais un membre qui réagit à cette communauté, et sa réaction le change. »

En fait, les valeurs du *je* qui se libère, qui se met en question, ne se recouvrent pas avec les valeurs du *moi* assujetti par ses relations à l'autre. De sorte que, dans une situation donnée, devant les mêmes problèmes, leurs positions antagonistes acquièrent des significations opposées. Selon Mead, ces valeurs du *je* qui sont évidemment celles de l'artiste, du scientifique, de l'inventeur qui ambitionne de renouveler la société, donc les valeurs du *moi* qui représente cette société. Mais pas exclusivement ; Mead tient à le préciser : « Ces valeurs ne sont pas propres à l'artiste, à l'inventeur ou au scientifique, mais font partie de l'expérience de tous les *soi*, là où il y a un *je* qui répond au *moi*. »

De telles réactions préparent à la naissance de nouvelles visions et de changements sociaux en profondeur. Les individus qui partagent ces visions agissent et inspirent des réformes politiques ou religieuses. Et Mead explique à propos de ces minorités d'avant-garde :

> « Ceci fait que des individus séparés se détachent en tant que symboliques. Ils représentent, dans leurs relations personnelles, un nouvel ordre, et deviennent représentatifs de la communauté telle qu'elle pourrait exister si elle était pleinement développée selon les lignes qu'ils ont imaginées. »

Il est évident que la séquence de ces raisonnements et de ces descriptions confère une signification universelle à l'opposition entre le processus d'innovation et le processus de conformité qui ensemble habitent le sujet social. Et la polarité entre le *je* et le *moi* comporte plus qu'une analogie entre la minorité agissante et la majorité plus ou moins passive. Chacun de nous a fait dans sa vie l'expérience de cette tension entre des forces qui l'incitent à résister è la conformité, à manifester sa singularité au risque d'endurer la solitude du minoritaire, et des forces qui le poussent à suivre le *mainstream*, à penser ou écrire « à la manière de ». C'est le *double bind* même de notre condition post-moderne qui somme chacun d'être original, mais original comme les autres.

Quand nous demandons quelle est l'impulsion ou quel est le besoin qui meut le *je*, fait de lui une minorité agissante, c'est, bien entendu, le désir de reconnaissance sociale à l'égard de sa vision ou de son action. Tandis que l'impulsion et le besoin du *moi* expriment le désir de comparaison permanente avec l'Autre généralisé dans le jeu découvert par Mead. Qui, selon lui, prête à l'ensemble harmonie et force.

Quel parti faut-il tirer de tout cela ? Nous ne pouvons nous empêcher de penser à ces illustrations, à ces analogies, en nous demandant ce qu'elles nous apportent. Il faut bien en tirer parti, et la seule chose qu'on puisse en faire est d'y voir une explication empirique de la genèse du soi social – de la relation du *je* au *moi*. Nous comprenons spontanément qu'ils correspondent à ce qu'on entend par une minorité et à ce par quoi on reconnait une majorité. Si le *soi social* exprime en chacun la forme de la société et du groupe, le *je* et le *moi* expriment les deux classes de valeurs, d'institutions qui

se trouvent dans la plupart des sociétés, le petit nombre et le grand nombre. Et aussi ces puissantes émotions et ces fortes idées que nous avons éprouvées, même dans les familles où nous sommes nés. Ceci dès la prime enfance : on nous récompense si nous sommes « comme il faut », et on nous punit si nous ne sommes « pas comme il faut ». C'est l'âge où l'on commence à goûter les délices de la conformité. Parce que chacun le sait, et Nietzsche l'a écrit : « Le délice dans le troupeau est plus ancien que le délice dans l'*ego*, tant que la bonne conscience s'identifie avec le troupeau, seule la mauvaise conscience dit *je*. »

6 Final

J'aimerais croire que, même sans en prendre conscience, j'ai fini par me frayer un chemin vers ce qui, je m'en rends compte maintenant, ressemble à l'idée d'une personnalité sociale. Étant donné les malentendus répandus, il vaut mieux y insister : d'une personnalité sociale, et non pas d'une personnalité qu'est sociale ou socialisée. Qu'est-ce à dire ? Et qu'est-ce que tout ceci a à voir avec Freud ? Quand celui-ci se décide à mettre noir sur blanc un de ces mythes théoriques qu'il avait le génie de créer tous les dix ans, il fit sensation au point de scandaliser. En tout état de cause, il propose aussi un mythe théorique de la personnalité, où le *surmoi* paternel dominait le maternel, le *moi* se trouvant entre les deux comme un morceau de fer chauffé au rouge entre le marteau et l'enclume. Laissons ici de côté la mère pour nous occuper du père et de l'enfant. Leur relation est régie par cette forme spécifique d'autorité qui règne à travers le monde depuis des temps immémoriaux, sous la figure du père. Le *pater familias* auquel chacun devait obéir sans s'opposer à ses décrets, avec le soutien du chœur de la parentèle, des éducateurs, des maîtres. Et qui, intériorisés, s'unissaient dans l'instance psychique du surmoi de chaque individu. Il avait pour fonction principale la critique incessante de tout ce que le *moi* de chacun pense, fait, désir. Bref la voix de sa conscience était celle d'une autorité ayant pour souci exclusif de lui apprendre à se conformer, comme celles des Églises ou des associations scientifiques qui ne veulent connaître ni l'hérésie, ni l'originalité vraie, donc ni le choix, ni l'innovation. Je ne veux pas mettre en question le surmoi ni l'autorité du père. Juste rappeler un événement qu'on ne saurait passer sous silence. À savoir, la démocratisation récente de toutes les sphères de la vie (Moscovici, 1992-1993), avec pour corollaire l'évanescence de toute forme d'autorité, y compris celle du *pater familias*. C'est en tout cas un événement que Hanna Arendt ne passe pas sous silence, quand elle constate « un effondrement plus ou moins général, plus ou moins dramatique des autorités traditionnelles ». Y compris :

> « [...] les sphères politiques, comme l'éducation et l'instruction des enfants, où l'autorité, au sens large, a toujours été acceptée comme une nécessité naturelle, manifestement requise autant pour des besoins naturels, la dépendance de l'enfant, que par une nécessité politique : la continuité d'une civilisation constituée, qui ne peut être assurée que si les nouveaux venus par naissance sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étrangers. » (Arendt, 1989, p. 122.)

Ces commentaires troublants se rapportent à une crise. Ils dénoncent un désordre qu'il faut réparer ou un commencement que l'on peut instaurer. Notre culture a trop changé pour pouvoir restaurer le passé sans aucun échec. Il est plus vraisemblable qu'elle assure la continuité d'une vie collective en tenant compte du *soi social* des individus. Et, au lieu d'aiguiser leur sens critique du moi, entrainer celui-ci à stimuler ses aptitudes, ses facultés créatrices, en somme être *pour* au lieu d'être seulement *contre*. Mais surtout, c'est, sinon la destinée, du moins la nécessité de chacun aujourd'hui de pouvoir compenser les tensions entre la demande d'innover et la préférence de se conformer, savoir choisir entre la situation où l'on doit être en minorité pour réussir et celle où la conformité permet de répondre au besoin d'homéostasie. Dans l'ensemble, la théorie décrit une personnalité sociale qui correspond à une nouvelle structure de la famille (Moscovici, 1972) et de l'individu centré sur le *soi social*, bordé d'un côté par le *je*, la source de subjectivité, et, de l'autre, par les *moi* et leurs versions sérialisées. Point n'est besoin d'une conclusion. Il n'est pas certain que demain ou après-demain, tout cela ne sera pas taxé de fiction. Comme il s'agissait de contribuer à un dialogue, je n'en fais pas non plus une plaidoirie en faveur d'une cause personnelle. J'ai pensé à la subjectivité sociale pour le plaisir d'y penser. Quant à l'avenir, il n'est pas le sujet de cette conférence, mais celui de vos réflexions. Et celles-ci auront pour effet que l'on dise un jour : « Là où il y eut le surmoi, le *soi social* est advenu. »