



HAL
open science

Le self, un concept nomade : des Lumières écossaises à l'Ecole de Chicago en passant par le pragmatisme

Céline Bonicco-Donato

► **To cite this version:**

Céline Bonicco-Donato. Le self, un concept nomade : des Lumières écossaises à l'Ecole de Chicago en passant par le pragmatisme. Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2011, Philosophie et Sciences, 28 (2), pp.101-126. 10.4000/cps.2756 . hal-01493297

HAL Id: hal-01493297

<https://hal.science/hal-01493297v1>

Submitted on 24 Mar 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Le *self*, un concept nomade.

Des Lumières écossaises à l'Ecole de Chicago en passant par le pragmatisme.

Céline Bonicco

Le concept de *self* a effectué une lente migration non seulement géographique, depuis l'Europe jusqu'aux Etats-Unis, mais aussi disciplinaire, depuis les rives de la philosophie jusqu'à la sociologie en transitant par la psychologie sociale. D'abord analysé par David Hume dans les livres I et II du *Traité de la nature humaine* et Adam Smith dans *La théorie des sentiments moraux*, il constitue la pièce motrice de leur compréhension sociale de l'esprit humain : le soi se construit dans les interactions sociales. En parlant de *soi* plutôt que de *moi*, les deux philosophes ont voulu souligner que l'identité personnelle se constitue dans le cours des relations intersubjectives : loin d'être donnée, elle nécessite la réflexion de l'image attendue par les autres. Cette notion caractéristique des Lumières écossaises a ensuite nourri les développements sociologiques de l'Ecole de Chicago, notamment ceux d'Erving Goffman. Cet infatigable analyste des miettes de la vie collective n'a cessé d'affirmer tout au long de son œuvre la nature sociale des rencontres entre les individus : loin d'être à la discrétion des agents, elles se révèlent normées par des attentes et des règles contraignantes, pesant sur leur conduite. Chaque interaction s'inscrit dans une situation (rencontre, remerciement, excuse, déplacement, conversation, etc.) qui obéit à une logique propre : elle constitue un cadre commandant l'ajustement de nos comportements en exigeant l'interprétation d'un certain rôle conventionnel qui forme notre *self*. Nous retrouvons donc deux siècles plus tard la compréhension sociale du *self* mais dans un autre champ disciplinaire que celui de son élaboration, avec un certain nombre d'infléchissements par rapport aux développements humo-smithiens. Entre le *self* des Lumières écossaises et celui de l'Ecole de Chicago, n'existe-t-il qu'une vulgaire homonymie ou des affinités plus profondes ?

Au-delà d'un simple air de famille, il est possible d'établir une véritable filiation entre eux. Les analyses philosophiques ont, en effet, irrigué la sociologie de l'Ecole de Chicago par l'intermédiaire du pragmatisme et de la psychologie sociale de George Herbert Mead. Certes, le concept a transité très librement d'un continent et d'une discipline à l'autre et les références du pragmatisme aux Lumières écossaises s'avèrent assez lâches, de même que celles de Goffman au pragmatisme. Néanmoins, si les convergences ne se réduisent jamais à des reprises explicites, elles dépassent la simple coïncidence en raison des liens historiques existant entre la pensée de Mead et le XVIII^{ème} écossais : l'analyse du *self* participe d'un *climat intellectuel* commun aux deux. Quelles sont les différentes passerelles

entre la philosophie, la psychologie sociale et la sociologie ? Quels déplacements, infléchissements et altérations conceptuelles se jouent dans cet héritage ?

La reprise du concept de *self* dans un autre champ disciplinaire que son cadre d'origine produit des effets propres, extrêmement féconds au plan de la théorie sociale. Il ne s'agit donc nullement dans cette archéologie du *self* de noter la pertinence des références qui sont faites tant par les pragmatistes que par les sociologues à la philosophie écossaise, en distribuant des bons et des mauvais points, mais, bien au contraire, de saluer la vigueur de l'invention conceptuelle inhérente à l'acte même de la réception. Une telle lecture permet de dégager le cadre philosophique d'une certaine branche de la sociologie américaine relativement négligée par le public francophone. En effet, les sources philosophiques de la sociologie française dans sa version durkheimienne comme celles de la sociologie allemande sont bien connues : néo-kantisme et bergsonisme d'un côté, hégélianisme et marxisme de l'autre. La sociologie américaine issue de l'École de Chicago dans ses différentes composantes - anthropologie de la ville, sociologie de la déviance, interactionnisme –se révèle, pour sa part, irriguée par une autre tradition, moins étudiée, qui détermine une compréhension originale du social sur laquelle nous reviendrons dans notre conclusion : la théorie des sentiments moraux des Lumières écossaises.

I/ Le self pragmatiste de Mead et l'héritage de la philosophie écossaise

Philosophe qui enseigna à l'Université de Chicago de 1894 à 1931, George Herbert Mead se singularise par sa double étiquette. Il s'inscrit dans le sillage du pragmatisme¹ tout en étant behavioriste². Issu de ses notes, *L'esprit, le soi et la société*, publié de manière

¹ Il fut très lié avec John Dewey qui fut son collègue à Chicago. Il se réclama notamment de sa psychologie fonctionnelle : Dewey refusait le dualisme hérité de Descartes entre le corps et l'esprit pour aborder l'ensemble des opérations et des processus psychologiques en termes de fonctions destinées à résoudre les problèmes rencontrés par les sujets dans leurs actions. Dans cette perspective, Dewey les intégrait dans le cours du comportement comme autant de séquences ou encore de phases. Cf. Dewey J., *The Reflex Arc Concept in Psychology*, *Psychological Review*, New York, Macmillan, Vol. 3, 1896, p. 357-370. Pour une présentation synthétique de l'héritage du pragmatisme dans la sociologie américaine, cf. Joas H., *Pragmatism in American Sociology* (1987), repris dans *The Chicago School-Critical Assessments*, ed. by K. Plummer, London and New York Routledge, 1997, Vol. 2, p. 117-152.

² Il essaya de lever certaines difficultés de la théorie de J. B. Watson, le grand théoricien du behaviorisme, en développant ce qu'il nomme un *behaviorisme social* qui s'en démarque sur deux points. Si Mead conserve l'idée centrale selon laquelle l'expérience individuelle doit être étudiée à partir de la conduite observable, il élargit néanmoins le champ de cette dernière : notre conduite intérieure, notre conscience en relèvent et font partie intégrante de

posthume en 1936, porte l’empreinte du *Traité de la nature humaine* de Hume ainsi que de *La théorie des sentiments moraux* de Smith : il constitue la courroie de transmission entre le *self* des Lumières écossaises et celui de la sociologie interactionniste. Dispensé comme enseignement de psychologie sociale, ce cours de 1928 fut très suivi par les étudiants du département de sociologie de l’Université de Chicago et marqua durablement un certain nombre d’entre eux notamment Herbert Blumer qui fut le professeur d’Erving Goffman. Si Goffman prit rapidement ses distances avec la sociologie de Blumer, il n’en demeure pas moins vrai que Mead constitue une des références majeures de sa formation sociologique, ce dont témoigne le nombre de références à son oeuvre et la proximité de leurs analyses.

Mead s’emploie dans ce cours à proposer une compréhension sociale du *self* en retraçant sa genèse à travers l’expérience sociale de l’individu. L’ordre des trois termes du titre, *Mind, Self, Society*, exprime une logique de conditionnement : sans la société, il n’y aurait pas de soi, et sans soi, il n’y aurait pas d’esprit. Cette thèse est directement influencée par les analyses de Hume et de Smith tout en étant exprimée dans un cadre sensiblement différent de celui de l’empirisme : un cadre pragmatiste et behavioriste.

Si nous abandonnons la conception de l’âme considérée comme substance qui serait dotée d’un “soi” dès la naissance de l’individu, nous pouvons alors explorer le développement du soi et de la conscience de soi dans le champ de l’expérience, comme relevant de l’intérêt spécifique du psychologue social³.

Mead n’a jamais renié sa dette à l’égard des deux philosophes. S’il ne cite jamais la *Théorie des sentiments moraux* et seulement la *Richesse des nations*, il reconnaissait lui-même la forte influence de Smith sur sa pensée, comme le raconte un de ses étudiants qui lui avait fait remarquer la proximité de leurs compréhensions sociales de l’identité. Mead lui avait d’ailleurs consacré un article dans sa jeunesse dont on a malheureusement perdu la trace⁴.

l’analyse. Mead considère également que notre conduite individuelle doit être observée à partir de « la totalité sociale de l’activité complexe d’un groupe » : « pour la psychologie sociale, la totalité (la société) est antérieure à la partie (l’individu) – et non la partie au tout ».

³ Mead G. H., *L’esprit, le soi et la société*, trad. de D. Cefaï et L. Quéré, Paris, PUF, 2006, p. 86.

⁴ Cf. Smith T. V., *The Social Philosophy of George Herbert Mead*, *American Journal of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, Vol. 37, n° 3, 1931, p. 378-379. Les œuvres de Smith constituaient un des passages obligés de l’enseignement de la philosophie en Allemagne.

C'est lors de son cursus universitaire à Harvard puis en Allemagne de 1888 à 1891⁵ que Mead avait découvert les analyses du philosophe⁶. Il continua à le fréquenter par la suite en raison de son intérêt pour l'oeuvre de Darwin qui se réfère très précisément au concept écossais de sympathie dans *La descendance de l'homme*⁷. Dans un des cours qu'il fit sur David Hume, Mead n'hésite pas à présenter l'oeuvre de Smith comme l'origine de toute la psychologie sociale : il le considère comme le premier penseur à avoir développé une analyse poussée du *lien coopératif* entre membres de la société en soulignant qu'il constituait l'arrière-plan réel d'une formation commune du collectif⁸. Sans doute doit-on comprendre l'absence de références explicites à Smith dans les textes de Mead par leur statut de notes de cours : quel professeur se soucie de préciser ses sources dans le support d'un enseignement oral ?

Quant à l'imprégnation humienne, elle se manifeste encore plus fortement à la lecture de son oeuvre : Mead consacra plusieurs cours au philosophe écossais et se réfère directement à sa critique de l'identité personnelle, aussi bien dans le cours de 1927, *Lectures on Social Psychology*⁹, que dans les *Movements of Thought in the Nineteenth Century* en 1936¹⁰. Il ne faut pas oublier que Hume constituait une référence incontournable pour les pragmatistes, aussi bien pour Cooley que pour James, tous deux séduits par la dimension naturaliste et anthropologique de sa philosophie ainsi que par l'importance de la notion d'enquête dans son oeuvre.

Deux analyses cardinales de *L'esprit, le soi et la société* méritent d'être relues à la lumière des analyses de Hume et de Smith : la théorie de l'émergence du *self* dans un processus de communication réfléchi s'avère strictement parallèle à celle de la construction du *self* développée par Hume dans le livre II du *Traité de la nature humaine* et le concept d'Autrui généralisé apparaît comme une reprise du spectateur impartial de la *Théorie des sentiments moraux* de Smith.

⁵ A Leipzig de 1888 à 1889 puis à Berlin de 1889 à 1891.

⁶ Cf. Costelloe T. M., *Contract or Coincidence : George Herbert Mead and Adam Smith on Self and Society*, *History of the Human Sciences*, London, Routledge, Vol. 10, n° 2, 1997, p. 87.

⁷ Cf. Darwin C., *La descendance de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 113.

⁸ Cf. Joas H., *George Herbert Mead, une réévaluation contemporaine de sa pensée*, Paris, Economica, 2007, p. 46.

⁹ Cf. Mead G. H., *Lectures on Social Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1927, p. 156.

¹⁰ Cf. Mead G. H., *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1936, p. 34-35

A. L'écho du livre II du *Traité de la nature humaine* dans *L'esprit, le soi et la société*

Dans ce texte, la réflexion générale de Mead sur le soi et l'esprit s'inscrit dans un cadre non substantialiste mais processuel, *leitmotiv* de ses recherches depuis au moins *The Definition of the Psychological* en 1903¹¹. Loin d'être des données auto-suffisantes, tous deux apparaissent, au contraire, comme l'effet d'une dynamique s'inscrivant dans la durée. Selon l'analyse de la deuxième partie du livre, ils émergent dans la « conversation par gestes valant *comme symboles significatifs* » que l'on peut nommer, à la suite de Habermas, une interaction médiatisée par des symboles. Sous peine de graves confusions, cette dernière doit être distinguée de la conversation où les gestes constituent de simples *stimuli* non symboliques. La différence entre ces deux types de conversation par gestes renvoie à la différence *naturelle*¹² entre communication humaine et communication animale qui permet de parler de *self* et d'esprit seulement pour l'homme en distinguant deux types de socialité.

Dans la conversation animale, les gestes valent comme des *stimuli* entraînant une réponse immédiate qui ne passe nullement par *l'idée* de la signification du geste. La conversation par gestes prend ici la forme d'un conditionnement étranger à toute réflexion : le stimulus produit mécaniquement le *réflexe* sans être *réfléchi* en tant que tel. Au contraire, dans la conversation humaine, l'individu qui fait un geste le perçoit comme *un symbole* ayant une signification universelle, de telle sorte qu'il suscite en lui-même *la réponse* qu'il provoque chez son interlocuteur. Ainsi lorsque l'individu agit ou parle, il prend conscience de ses gestes ou de ses paroles et il les interprète de manière à soulever en lui ce qu'ils occasionnent chez les autres. Puisque le symbole n'est pas un réflexe conditionné¹³, il faut dire que l'homme réagit à ses propres gestes de manière non automatique mais consciente et réflexive¹⁴. A ce moment-là seulement, il convient de parler d'un processus de communication élaboré.

Lorsque le geste signifie une idée et qu'il fait naître cette idée simultanément chez un autre individu, il devient alors un symbole significatif. Dans le cas du combat de chiens, le geste appelait seulement une réponse appropriée; dans le cas présent, nous avons un symbole qui d'une part correspond à une signification dans l'expérience d'un premier individu, et qui, d'autre part, appelle cette signification chez un second individu. Quand le geste en arrive à ce stade, il

¹¹ Cf. Mead G. H., *The Definition of the Psychological*, *Decennial Publications of the University of Chicago*, First Series, Vol. III, Chicago, 1903, p. 77-112.

¹² Mead emprunte cette idée à Darwin.

¹³ Mead G. H., *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 180.

¹⁴ *Ibid.*, p. 156.

*relève de ce que nous appelons le langage. Il est à présent un symbole significatif : il est porteur d'une certaine signification*¹⁵.

On remarquera que les symboles significatifs ne peuvent jouer ce rôle que lorsqu'ils sont compris de la même manière par toutes les personnes participant à la situation, donc lorsqu'ils possèdent une signification universelle, entendons pour Mead indépendante de l'interprétation subjective des individus.

*Nous supposons toujours que le symbole que nous utilisons provoquera chez autrui la même réponse que chez nous, pourvu qu'il soit partie intégrante de ses mécanismes de comportement*¹⁶.

Ce faisant, Mead propose une compréhension éminemment sociale de la signification en jeu dans la communication : les gens font société dès lors que les mêmes objets suscitent en eux les mêmes idées - l'idée en jeu dans la signification ne se comprenant pas de manière opposée à l'action puisqu'elle correspond à une attente commune sur les manières de répondre, et donc de se comporter face à un symbole -. Mead n'hésite pas à la définir comme une organisation d'attitudes.

Fort bien, mais en quoi cela confère-t-il un *self* et un esprit ? Selon Mead, l'émergence du premier exige que l'individu soit capable de se répondre à lui-même, donc de s'appréhender comme objet et non comme sujet. Or un tel dialogue réflexif ne peut advenir que lorsque l'individu devient capable de produire en lui-même la réponse qu'il provoque chez autrui par son usage de symboles significatifs. Autrement dit, l'individu tire son expérience de lui-même comme objet en réfléchissant son action sur les autres. Ainsi la conscience de soi n'advient-elle jamais dans *l'immanence de l'introspection* mais se construit-elle seulement *dans l'extériorité d'une relation de communication* : la réflexivité n'est pas première mais médiée par les symboles significatifs. Dans cette perspective, Mead propose une définition originale de la conscience comme « *phénomène qui consiste à éveiller en nous-même l'ensemble des attitudes que nous provoquons chez autrui* »¹⁷. La constitution du *self* implique un détour par l'extérieur qui permet de s'individualiser en intériorisant le dialogue avec autrui : « *on ne s'adresse à soi qu'en s'adressant à autrui* »¹⁸, lorsque l'on établit des relations réflexives grâce à la médiation des symboles. Pour le dire de manière ramassée, on ne peut être soi-même sans être autrui. Il convient d'ajouter que le *self* résulte de

¹⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁶ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹⁸ *Ibid.*, p. 185.

la capacité à endosser *le rôle* de ce dernier, autrement dit son attitude suscitée par nos paroles. Prendre son rôle consiste à anticiper son comportement, réponse à ma propre attitude, pour m'envisager de son point de vue et donc me percevoir comme objet. Loin d'être un sujet, le *soi* apparaît comme une structure sociale qui émerge dans l'expérience sociale.

*Le soi se constitue dans le processus social d'influencer les autres dans un acte social, d'endosser l'attitude des autres que provoque ce stimulus et de réagir en retour à la réponse des autres*¹⁹.

Seule cette émergence du *soi* peut permettre à l'individu de se contrôler et d'orienter son comportement. A la différence de la séquence stimulus-réflexe, la séquence symbole-réponse introduit de la distance entre l'agent et lui-même en le rendant capable d'anticiper la réponse potentielle de son partenaire et ainsi de modifier éventuellement sa propre conduite. Le *self* apparaît comme un facteur par lequel l'agent se situe dans son cours d'action²⁰. Alors seulement l'individu possèdera un esprit, ce dernier se définissant dans le vocabulaire meadien en termes fonctionnels et non psychologiques comme une *capacité* : celle de faire retour sur soi en endossant l'attitude d'autrui à son propre égard pour pouvoir anticiper ses comportements et s'y ajuster. Puisque l'analyse de Mead établit l'antériorité de la communication sur le soi de l'individu, et que l'esprit se déploie seulement dans un environnement social, il convient de souligner l'incontestable dimension holiste de sa psychologie.

*Le "soi" se développe à partir d'un processus social qui implique d'abord l'interaction des individus dans le groupe, ainsi que la préexistence de ce groupe*²¹.

Cette genèse du *self* s'avère strictement parallèle à l'analyse menée par Hume dans le livre II du *Traité de la nature humaine*, ce dont il ne faut pas s'étonner étant données les références de Mead à cette topique dans le reste de son oeuvre. Dans le *Traité de la nature humaine*, Hume se livre, en effet, à deux reprises à une analyse sceptique de l'identité personnelle. Dans le livre I, elle est envisagée eu égard à l'entendement, dans le livre II eu égard aux passions. La première analyse constitue une sévère critique de tous les philosophes qui ont affirmé l'évidence de la connaissance de soi par conscience réflexive immédiate, René

¹⁹ *Ibid.*, p. 236.

²⁰ Au sein du *self*, il convient de distinguer deux phases : le *moi* et le *je*. « Le 'je' est la réponse de l'organisme aux attitudes des autres ; le 'moi' est l'ensemble organisé des attitudes des autres que l'on assume soi-même. Les attitudes des autres constituent le 'moi' organisé auquel on réagit comme 'je' » (Mead G. H., *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 240).

²¹ *Ibid.*, p. 230.

Descartes étant bien sûr visé mais également John Locke. Dans cette première mouture de la question, Hume montre que le *self* n'existe pas à proprement parler et se réduit à une simple fiction, c'est-à-dire à une idée vive forgée par notre imagination entraînant notre adhésion sans correspondre à aucune impression. Jamais l'introspection ne nous donne accès à une impression de *soi*. Or, à la fin du livre I, Hume affiche son désarroi en considérant son analyse comme un véritable labyrinthe. Pourquoi ? Elle s'avère lourde de deux difficultés : elle ne permet pas de penser un principe d'individuation (la différence entre mon identité et celle de l'autre demeure problématique) et surtout elle présuppose la réalité de ce *self* qu'elle veut présenter comme une fiction (elle commet au contraire un diallèle²²). Loin de se laisser abattre par cet échec, Hume reprend la question au livre II en présentant une analyse beaucoup plus satisfaisante qui nourrira les développements meadiens. Dans ce livre du *Traité* consacré à la vie affective, le *self* est envisagé comme un objet engendré par les passions sociales. En usant des termes du pragmatisme, il faut dire qu'il apparaît au cours d'interactions médiatisées par des symboles, eux-mêmes interprétés grâce à la sympathie.

Selon l'analyse de Hume, les passions sociales comprennent une cause et un objet. Par exemple, l'objet de l'orgueil, passion sociale par excellence, sera l'idée de *self* et l'impression de plaisir.

Il est évident que, pour être directement contraires, l'orgueil et l'humilité n'en ont pas moins le même OBJET. Cet objet est le moi ou cette succession d'idées et d'impressions reliées les unes aux autres dont nous avons le souvenir intime et la conscience²³.

La seconde qualité que je découvre dans ces passions et que je tiens aussi pour une qualité originelle consiste dans les sensations ou émotions spécifiques

²² Hume n'a pu se contenter de l'analyse du livre I du *Traité* puisque la solution à laquelle il s'acheminait était proche de la solution que Kant proposerait un peu plus tard au même problème, celle de l'existence d'un « je transcendantal » qu'il ne pouvait adopter étant donné son scepticisme. Nier l'existence d'un moi substantiel ou d'une conscience de soi au profit de l'affirmation d'une unité synthétique de la conscience déjà donnée aurait été pour Hume un simple tour de passe-passe douteux. En effet, on remarque dans cette première analyse de l'identité personnelle qu'il ne distingue pas entre la thèse de Descartes posant une identité substantielle et celle de Locke faisant de la conscience de soi le principe de l'identité personnelle. Il leur adresse à tous deux une seule et même critique. Dans sa perspective, il n'y a pas lieu de les différencier puisque avoir conscience de soi, c'est avoir conscience d'une impression de soi, donc posséder une impression de la substance que l'on est. Or, lui-même, dans l'explication génétique de la croyance en l'identité personnelle fait intervenir une forme de conscience, c'est-à-dire qu'il semble présupposer comme donné ce qui relève pourtant de la fiction.

²³ Hume, *Traité de la nature humaine*, livre 2, précédé de la *Dissertation sur les passions*, trad. de J.-P. Cléro, Paris, GF-Flammarion, 1991, II, 1, 2, p. 111-112.

*qu'elles suscitent dans l'âme et qui constitue tout leur être et toute leur essence. Ainsi l'orgueil est-il une sensation plaisante*²⁴.

Hume insiste sur la nature dérivée de l'objet, développant ce faisant une thèse génétique de la subjectivité. Cependant, toute la difficulté de sa théorie réside dans la présentation qu'il fait de la *cause* de ces passions sociales. En effet, l'orgueil est provoqué par un objet qui *m'appartient*, source d'impression agréable : par exemple, *ma* grande et belle maison. Ainsi le *self* intervient-il en amont dans la production, ce qui semble incompatible avec la perspective génétique. Comment le *self* peut-il être *impliqué* dans la cause et *engendré* comme effet ? Une attention soutenue au texte humien permet néanmoins de lever l'équivoque en montrant que le *self* de la cause fait déjà l'objet d'une construction, et même d'une construction fort proche de celle proposée par Mead. Pour considérer que quelque chose *m'appartient*, *il faut être capable de se différencier des autres*. Or cet accès à la conscience de soi se réalise grâce à *la sympathie* qui permet à l'individu d'éprouver ce que l'autre pense de lui-même, donc de se mettre à sa place pour adopter son attitude à son égard. On mesure ici la proximité des deux analyses !

Qu'est-ce que la sympathie ? Hume la présente dans le livre II du *Traité* comme un principe remarquable de la nature humaine nous permettant de partager les impressions d'autrui, en les ressentant à la première personne. Elle comprend deux opérations : l'inférence de l'idée de ce qu'éprouve l'autre à travers les signes de son comportement et la conversion de cette idée en impression, ce qui suppose que le comportement observé soit significatif. Lorsque je vois une personne rougissant suite à une maladresse, j'en induis qu'elle éprouve de la honte et je ressens, moi-même, cette honte dans une moindre mesure. Si je sympathise avec une personne éprouvant de l'amitié à mon égard, je l'éprouve moi-même par sympathie. Le principe humien désigne ainsi ce que nous nommerions aujourd'hui empathie : il permet aux hommes de se mettre à la place les uns des autres par le jeu de renvois infinis des affects qui les traversent.

*Quand une affection s'infuse par sympathie, elle est d'abord connue par ses effets et par les signes extérieurs qui, dans l'attitude et la conversation, en transmettent une idée. Cette idée se convertit sur-le-champ en une impression et elle acquiert un degré de force et de vivacité tel qu'elle se transforme dans la passion elle-même et produit une émotion égale à une affection originelle*²⁵.

²⁴ *Ibid.*, II, 1, 5, p. 122.

²⁵ *Ibid.*, II, 1, 11, p. 156.

Qu'en est-il alors du rôle de la sympathie dans la construction du *self* présent dans la cause de l'orgueil ? Pour qu'une qualité ou un objet puissent être reliés au *self*, il faut que je sois en sympathie avec d'autres, c'est-à-dire que je puisse éprouver leurs impressions, à savoir que ma beauté ou ma maison, par exemple, sont remarquables et dignes de louange. L'impression particulière que l'individu retire de ses avantages donne lieu à une conscience de *soi* seulement dans la mesure où l'impression d'autrui lui révèle qu'ils sont constitutifs de ce qu'il pense *de lui*. L'individu se constitue comme un objet pour lui-même en répétant, en reproduisant, en réfléchissant en son sein l'appréciation des autres.

Devient alors aisément compréhensible l'importance accordée par Hume à la comparaison dans son analyse. Il ne suffit pas que l'objet agréable m'appartienne pour que j'en tire satisfaction, mais il faut « *qu'il nous soit encore particulier ou, du moins, que nous le partagions avec peu de personnes* »²⁶.

Pour cette raison, Hume peut mettre en évidence la dimension sociale des valeurs :

*Nous jugeons des objets plutôt par comparaison que par leur mérite réel et intrinsèque ; et quand nous ne pouvons pas les mettre en valeur par quelque contraste, nous sommes même portés à négliger ce qu'ils contiennent d'essentiellement bon*²⁷.

Personne ne tirera avantage d'une qualité, aussi estimable soit-elle, commune à un trop grand nombre de personnes. Hume montre ainsi que le regard d'autrui constitue un véritable principe d'autorité. A chaque fois qu'il insiste, dans cette première partie du livre II, sur l'importance de la comparaison avec les autres, il indique qu'il nous livrera plus tard l'explication. Elle intervient de manière détaillée dans la section consacrée à l'amour de la renommée qui permet de préciser le rôle de la sympathie.

*Notre réputation, notre personnalité, notre nom sont des considérations d'un poids et d'une importance immenses ; les autres causes de l'orgueil que sont la vertu, la beauté, la richesse n'ont même que peu d'influence sans le soutien des opinions et des sentiments d'autrui*²⁸.

Hume n'hésite pas à présenter l'amour de la renommée comme le véritable ressort de « notre constitution »²⁹. Seule la sympathie permet de comprendre son influence sur l'individu. L'impression de plaisir qu'autrui éprouve à la vue de qualités ou d'objets qui me

²⁶ *Ibid.*, II, 1, 6, p. 127.

²⁷ *Ibid.*, II, 1, 6, p. 127-128.

²⁸ *Ibid.*, II, 1, 11, p. 155.

²⁹ Hume D., *Enquête sur les principes de la morale*, trad. de P. Baranger et P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 224-225.

sont reliés me donne du plaisir à moi-même par sympathie en me révélant qu'ils m'appartiennent. J'accède à ma propre différence en partageant une impression. Le rôle de la sympathie montre que le *self* humien ne se construit que sur fond de communication : elle constitue l'opérateur qui permet son émergence à partir d'un fond indifférencié où règne la ressemblance : le groupe. Les frontières intersubjectives ne sont pas données mais s'élaborent au fil du temps. Ainsi faut-il dire que le *self* est unifié par les affects *supposés* des autres.

La structure de la construction du *self* humien se présente de manière parallèle à celle du *self* meadien, la différence se faisant sur la nature du symbole. Mead privilégie le langage verbal alors que Hume attache plus d'importance au comportement. Mais dans les deux cas, le *self* apparaît bien au cours d'une genèse sociale lorsque l'individu devient capable de réfléchir en lui-même l'attitude supposée d'autrui à l'égard des symboles qu'il produit, que ces derniers soient verbaux ou physiques. Dans les deux analyses, la production du *self* en passe par le comportement incarné en situation. Le corps et la chair précèdent l'apparition de l'esprit comme phase de l'expérience.

B. L'Autrui généralisé : une réminiscence du spectateur impartial

Notion satellite du *self*, l'Autrui généralisé est conceptualisé par Mead dans la lignée de l'analyse développée par Smith dans *La théorie des sentiments moraux*. Il l'introduit au cours de sa réflexion sur le jeu réglementé³⁰ pour mettre en évidence la dimension non seulement intersubjective mais également sociale de la relation externe dans laquelle se construit le *self*.

Il présente ce type de jeu comme une *condition sociale privilégiée*, à côté du langage, pour comprendre l'émergence du *self* comme objet.

*La différence fondamentale entre le jeu libre et le jeu réglementé est que dans ce dernier l'enfant doit maîtriser les attitudes de tous ceux qui y participent. Les attitudes des autres que le joueur assume s'organisent en une unité et cette organisation contrôle sa réponse*³¹.

Il s'agit d'un jeu codifié dans lequel le rôle de chacun se voit déterminé de manière conventionnelle. Mead appelle *Autrui généralisé* la communauté organisée ou le groupe social formé par les autres joueurs que l'enfant mobilise en son for intérieur pour

³⁰ Mead distingue le jeu réglementé ou codifié (*game*) du jeu libre (*play*). Cf. Mead G. H., *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 219.

³¹ *Ibid.*, p. 222.

déterminer sa conduite. Par exemple, lorsqu'il joue au base-ball, il suscite en lui l'ensemble des attitudes socialement codifiées que sa conduite provoque chez les autres joueurs pour orienter son propre jeu. Mead considère cette catégorie ludique comme le paradigme de l'action sociale : dans toute situation sociale, les agents suivent des règles qui déterminent leur conduite, les actions permises et les actions interdites (les fautes...), en se mettant à la place les uns des autres pour ajuster réciproquement leurs comportements. En élargissant l'usage de la notion d'Autrui généralisé à l'ensemble des actes sociaux, il faut dire :

1. Que l'Autrui généralisé désigne l'ensemble des attitudes socialement normées adoptées par les autres à mon encontre lorsque je produis *une conduite socialement significative* au cours de la situation au sein de laquelle j'agis.
2. Que ces différentes attitudes synthétisées sous le nom d'Autrui généralisé montrent qu'un acte social est littéralement *distribué* entre plusieurs agents. Les comportements des différents participants de la situation sociale sont interdépendants les uns des autres et articulés en une véritable unité systémique, de la même manière que les différents rôles conventionnels adoptés lors d'une partie de base-ball ou de cache-cache.

Mead présente l'Autrui généralisé comme le pôle extérieur d'unification de ma *personnalité* : l'individu acquiert un *self* au sens fort du terme lorsque les attitudes des autres agents forment une totalité sociale, un ensemble cohérent de conduites articulées les unes aux autres. La personnalité s'avère organisée, consistante et conséquente lorsque le *self* résulte de la réflexion de l'acte social partagé entre tous les comportements des différents protagonistes.

Un homme a une personnalité parce qu'il appartient à une communauté et parce qu'il assume les institutions de cette communauté dans sa propre conduite. Il recourt au langage comme à une médiation pour se créer une personnalité ; puis, à travers le processus d'adoption des divers rôles que fournissent tous les autres, il parvient à adopter l'attitude des membres de la communauté³².

Ce lien entre l'Autrui généralisé et l'unité de l'acte social constitue une ligne de fracture entre l'analyse de Mead et celle défendue par un autre pragmatiste, Cooley, dans *Social Organization*³³. Si ce dernier accorde également un rôle fondamental au regard des

³² *Ibid.*, p. 229.

³³ Cooley C. H., *Social Organization : A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1909. Ajoutons que Cooley fut le premier pragmatiste à défendre l'idée d'un pragmatisme social ou sociologique. Cf. Jandy E. C., *Charles H. Cooley : His Life and His Social Theory*, New York, Hippocrene Books, 1942.

autres dans la constitution de la personnalité, il le fait intervenir dans un cadre simplement intersubjectif. Au contraire, dans l'analyse de Mead prime *l'élément de la convention sociale* et donc du contrôle. En introduisant la notion d'*Autrui généralisé* à partir de la réflexion sur le jeu codifié, le philosophe souligne que les attitudes d'autrui suscitées par notre comportement, mobilisées en nous-mêmes pour orienter notre conduite, sont *normatives*. Notre conduite *fait sens* dans une situation sociale dans la mesure où elle obéit à une certaine *syntaxe* qui organise les différents segments comportementaux de manière à produire un acte social significatif. Lorsque notre conduite obéit aux règles de grammaire propres à la situation, elle appelle alors une réponse dotée d'intelligibilité qui contraint, elle-même, le comportement initial : le symbole que j'émetts constitue un *moment de l'acte social compréhensible*, corrélé à ses autres composants par des règles syntaxiques.

Ainsi le soi parvient à son développement accompli en organisant les attitudes individuelles des autres en attitudes organisées du groupe ou de la société et en devenant ainsi une réflexion individuelle du modèle général de conduite sociale ou groupale dans lequel il est engagé avec autrui³⁴.

Le *self* résulte ainsi de la réflexion d'une signification, celle de l'intelligibilité de la conduite sociale se déroulant dans une situation donnée. Pour cette raison les soi ne peuvent exister qu'en relation avec d'autres soi.

La proximité de cette analyse avec celle du spectateur impartial dans la *Théorie des sentiments moraux* de Smith a été soulignée par de nombreux commentateurs³⁵, ne trahissant pas la pensée de Mead puisqu'il reconnaissait lui-même sa dette à l'égard du philosophe. Et de fait, lorsque l'on se penche sur le détail du texte de Smith, l'on retrouve dans la figure du spectateur impartial les principales caractéristiques de l'Autrui généralisé meadien. De manière générale, le spectateur impartial désigné dans la *Théorie des sentiments moraux*, l'attitude socialement pertinente dans une situation donnée que je dois mobiliser en moi pour savoir comment me comporter. Intervenant dans le cadre de son analyse de la sympathie, il est d'abord introduit pour rendre compte du jugement moral d'un individu sur un autre avant d'être envisagé comme *une instance intériorisée* par l'agent lui-même pour savoir comment se comporter. L'analyse de Mead apparaît comme une reprise de ce second mouvement.

³⁴ Mead G. H., *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 226.

³⁵ Cf. Costelloe T. M., *Contract or Coincidence : George Herbert Mead and Adam Smith on Self and Society*, *op. cit.*, p. 81-109 ; Boltanski L. et Thévenot P., *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991, p. 78-82.

La sympathie désigne chez Smith non pas un principe universel de communication comme chez Hume mais un principe de convergence en un point commun de convenance. Un spectateur sera dit sympathiser avec l'agent qu'il observe s'il s'imagine agir de la même manière à sa place. Dans les cas où la projection imaginaire lui laisse entrevoir un comportement différent, on ne parle plus de sympathie.

Quand les passions originelles de la personne principalement concernée sont en parfait accord avec les émotions sympathiques du spectateur, elles apparaissent à ce dernier justes, convenables et adéquates à leurs objets (...). Donc, approuver les passions des autres comme adéquates à leurs objets est la même chose qu'observer que nous sympathisons entièrement avec elles ; et ne pas les approuver comme telles revient à observer que nous ne sympathisons pas entièrement avec elles³⁶.

La sympathie constitue donc un *test formel* qui permet de qualifier le comportement de l'agent de pertinent ou de moralement acceptable lorsqu'il coïncide avec l'attitude de celui qui juge en se projetant dans la situation. On peut se demander ce qui fonde pour Smith ce privilège du point de vue du spectateur. Pourquoi est-ce la concordance avec ses sentiments qui constitue le critère de la convenance de l'action ? Précisément parce que *le spectateur est spectateur et non acteur*. La supériorité de ses sentiments réside dans son extériorité par rapport à l'action : elle tient *au lieu d'où il juge* et non à des qualités particulières. Le spectateur se tient à distance : désengagé, il se révèle indifférent, désintéressé, et donc libéré de tout ce qui fausse le jugement des acteurs. Pour cette raison, il peut être qualifié d'impartial. La passion éprouvée par le spectateur qui s'imagine dans la situation de la personne qu'il juge, diffère non seulement en intensité mais également *en genre* de celle de l'acteur³⁷.

Si la figure du spectateur intervient tout d'abord pour rendre compte du jugement d'une personne sur une autre, Adam Smith dédouble par la suite l'agent en intériorisant en lui cette figure pour rendre compte de la possibilité d'une auto-évaluation.

De la même manière, nous approuvons ou désapprouvons notre propre conduite suivant ce que nous sentons quand, nous plaçant dans la situation d'un autre homme, et la considérant pour ainsi dire avec ses yeux et de sa position, nous pouvons ou non complètement sympathiser et entrer dans les sentiments et motifs qui l'influencent³⁸.

Il existe en chaque individu, une instance de jugement spectatrice qui lui permet

³⁶ Smith A., *La théorie des sentiments moraux*, trad. de M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1999, I. i. 3., p. 37.

³⁷ Cf. *ibid.*, I. i. 4., p. 46.

³⁸ *Ibid.*, III. 1., p. 171 et 172.

de scruter, avec les yeux des autres, la convenance de sa conduite. Non sans lyrisme, Smith n'hésite pas à qualifier ce juge intérieur de « grand demi-dieu au-dedans du cœur » ou encore de « grand arbitre de la conduite »³⁹. Or la suite du texte de Smith manifeste sans ambiguïté que le spectateur impartial désigne *l'ensemble des attitudes socialement normées attendues dans telle situation sociale*, lorsque cette société fonctionne bien⁴⁰. Le spectateur impartial s'identifie, en effet, à l'homme idéal⁴¹ ou à l'homme abstrait⁴² qui se forme en moi par *l'habitude et l'expérience du jugement d'autrui*, à partir de règles générales :

*Nos observations continues sur la conduite des autres nous mènent insensiblement à former pour nous-mêmes certaines règles générales à propos de ce qu'il est approprié et convenable de faire ou d'éviter*⁴³.

En évaluant ses actions comme pourrait le faire un spectateur extérieur, par *le souci* des règles générales, chacun s'efforce d'abaisser l'intensité passionnelle des émotions ressenties— intensité qui résulte de notre engagement dans la situation —, pour que les émotions d'une personne extérieure, s'imaginant à notre place, puissent coïncider avec elles. La régulation des intensités passionnelles grâce à ce détour par l'extériorité permet aux hommes de faire société : « *les sentiments peuvent, à l'évidence, correspondre l'un à l'autre d'une manière suffisante à l'harmonie de la société* »⁴⁴. On peut donc suivre la thèse du philosophe Michaël Bizou commentant ces extraits de l'œuvre de Smith⁴⁵ : le test formel de correspondance entre l'état affectif du spectateur impartial et le mien sert non seulement de critère pour les jugements moraux mais également de *référence commune pour les comportements sociaux*. Autrement dit, Adam Smith considère que la morale sans le vouloir, sans le chercher intentionnellement, rend possible la conformité sociale et l'ajustement des comportements. Mead conserve cette idée essentielle d'intervention d'une main invisible en *l'affranchissant de son cadre moral* : les agents ne mobilisent pas en eux le spectateur impartial pour se demander si leur comportement est bon mais pour l'ajuster aux attentes socialement normées partagées par les gens avec qui ils agissent, à l'intérieur d'une situation sociale.

³⁹ *Ibid.*, VI. iii., p. 342.

⁴⁰ Le jugement du spectateur impartial peut être différent de la celui de la société si cette dernière est pervertie. Cf. *Ibid.*, III, 2, p. 183.

⁴¹ *Ibid.*, III. 3., p. 212.

⁴² *Ibid.*, III. 2., p. 192.

⁴³ *Ibid.*, III. 4., p. 225.

⁴⁴ *Ibid.*, I. i. 4., p. 46.

⁴⁵ Bizou M., *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Paris, PUF, 2003, p. 132.

II/ L'héritage de l'analyse meadienne dans la sociologie d'Erving Goffman

Dans son œuvre, le sociologue Erving Goffman a repris l'analyse du *self* meadien en radicalisant ses dimensions pragmatistes et sociologiques. Cité à huit reprises dans ses textes, il constitue une de ses principales références⁴⁶. Si l'importance de la lecture de Mead dans la constitution de sa pensée a été soulignée à maintes reprises, il importe de préciser que Goffman la connaissait par l'intermédiaire de son professeur Blumer qui avait suivi les cours de psychologie sociale du philosophe et qu'il rapproche lui-même l'analyse meadienne de l'interaction sociale de celle de Adam Smith⁴⁷, une des références majeures d'une des œuvres fondatrices de l'École de Chicago au début du XX^{ème} siècle : *The Crowd and the Public* de Robert Ezra Park⁴⁸. Son usage de la notion éclaire de manière extrêmement instructive les inflexions apportées au concept philosophique par la psychologie sociale et la sociologie. Rejeton du *self* des Lumières écossaises, le *self* goffmanien hérite de certaines de ses déterminations tout en s'en affranchissant d'autres, radicalise des aspects de l'analyse sans oublier d'en édulcorer. Bref, il se pose en héritier décomplexé.

A. Le self goffmanien : une amplification de la communication médiatisée par les symboles de Mead

Dans son œuvre sociologique, Goffman identifie le *self* et ce qu'il appelle « la face ». Dans chaque situation, cadre socialement normé, il convient de se comporter en honorant les attentes des autres participants. Bien se comporter - rendre allégeance aux règles sociales constitutives de la situation en les incarnant dans son attitude - confère aux individus un *self* ou une face, cette dernière se définissant dans les *Rites d'interaction* comme « l'image du soi délinéée selon certains attributs sociaux approuvés »⁴⁹. Chose sociale, elle possède une dimension objective qui se manifeste par son caractère contraignant : le *self* que je suis dans chaque situation consiste dans l'image conforme aux attentes des autres participants, elles-

⁴⁶ Cf. Goffman E., *Behavior in Public Places : Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York, The Free Press, 1963, p. 16 et n. 2, p. 34-35 ; Goffman E., *Strategic Interaction*, Philadelphia, University Of Pennsylvania Press, 1969, p. 136-137 ; Goffman E., *Les relations en public* (1971), trad. d'A. Kihm, Paris, Minuit, 1973, p. 32 et p. 263 ; Goffman E., *Les rites d'interaction* (1967), trad. d'A. Kihm, Paris, Minuit, 1974, p. 75 et p. 210 ; Goffman E., *Gender Advertisements*, New York, Harper and Row, 1979, p. 1.

⁴⁷ Cf. Goffman E., *Behavior in Public Places*, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁸ Park R. E., *The Crowd and the Public*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1904, p. 31 sq.

⁴⁹ Goffman E., *Les rites d'interaction* (1967), trad. d'A. Kihm, Paris, Minuit, 1974, p. 9.

mêmes déterminées par les exigences de la situation dans laquelle nous nous trouvons.

Au cours de l'interaction, l'individu est censé posséder certaines qualités, certaines capacités et certaines informations qui, toutes réunies, assemblent un self à la fois cohérent et approprié au moment. À travers ce qu'implique expressivement le flux de ses actions, par sa simple participation, il projette effectivement ce self acceptable dans l'interaction, même s'il n'en est pas conscient, et même si les autres ne se rendent pas compte d'avoir ainsi interprété sa conduite⁵⁰.

Dans cette perspective, chaque agent doit s'efforcer de maintenir sa face et celle des autres pour ne pas rompre le cours de l'action sociale. Cette thèse de l'équivalence entre le *self* et la personnalité se voit renforcée de manière dramatique dans *Asiles* qui montre que la suppression des interactions en face-à-face au sein de l'hôpital psychiatrique est synonyme pour les internés de mort morale, en les privant de soi.

D'abord les institutions totales brisent ou dénaturent ces actes mêmes dont la fonction dans la société civile est de témoigner à l'acteur et aux autres en sa présence qu'il détient une certaine maîtrise sur son milieu, qu'il est une personne douée d'auto-détermination, d'autonomie et de liberté d'action 'adultes'. Un échec à conserver cette sorte de compétence d'exécution, ou du moins son symbole, peut faire éprouver au reclus la terreur de se sentir irrémédiablement rétrogradé dans la hiérarchie des âges⁵¹.

Si la parenté du cadre général de l'analyse de Goffman avec celle de Mead est manifeste, elle se voit encore renforcée lorsque l'on se penche sur le détail de sa théorie. Il lui emprunte, en effet, deux éléments fondamentaux de sa réflexion : la notion de rôle et la théorie de la signification. Nous avons vu comment le concept de rôle intervenait dans la théorie meadienne de la communication pour rendre compte de la capacité des individus à mobiliser en eux-mêmes l'attitude d'autrui en réponse à leur propre comportement. Ainsi le rôle se définit-il dans *L'esprit, le soi et la société* comme une attitude socialement codifiée et significativement pertinente, étant données les règles syntaxiques de la situation. Or Goffman reprend cette notion dans le cadre de la métaphore théâtrale qu'il déploie dans *La présentation de soi dans la vie quotidienne* en 1956 : le rôle désigne alors le modèle d'action pertinent à réaliser dans la situation. Reprenant le lieu commun du *theatrum mundi*, le sociologue nous invite à lire les interactions de la vie quotidienne comme des représentations scéniques. Dans chaque relation intersubjective, qu'il s'agisse d'aller acheter sa baguette de pain, de marcher dans la rue main dans la main avec son partenaire amoureux, ou de croiser les passagers qui

⁵⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁵¹ Goffman E., *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux* (1961), trad. de L. et C. Lainé, Paris, Minuit, 1968, p. 87, trad. mod.

descendent d'une rame de métro, les participants se conduisent comme des acteurs sur une scène de théâtre devant un public. Ils agissent de manière à exprimer par leurs paroles ou leurs comportements *une certaine image d'eux-mêmes* qui forme leur *rôle*, celui-ci se définissant comme un « modèle d'action pré-établi que l'on développe durant une représentation et que l'on peut présenter ou user en d'autres occasions »⁵². Pour éviter toute compréhension intersubjective réductrice et fallacieuse⁵³, il convient de prêter attention au caractère normé du rôle théâtral qui obéit à la fois à des contraintes scéniques fondamentales et à des contraintes écrites.

La théorie expressive du comportement élaborée par Goffman apparaît, ce faisant, comme une radicalisation de l'analyse de la communication médiatisée par des symboles de Mead. En effet, chez ce dernier, le *self* résultait de l'intériorisation dans l'agent du comportement d'autrui suscitée en réponse au symbole significatif qu'il avait lui-même émis. Or Goffman reprend cette théorie mais en élargissant considérablement l'extension du champ des symboles significatifs, retrouvant Hume en deçà de Mead. Selon lui, ce n'est pas juste le langage qui fait sens mais tout notre comportement physique. Il ne cesse d'insister sur la dimension non seulement verbale mais également corporelle de la communication entre deux personnes et sur l'importance de la gestuelle, des mimiques ou encore des attitudes. L'interaction requiert une coprésence physique, exige la perceptibilité du corps : elle s'avère indissociable du regard des interactants les uns sur les autres. Les situations sociales sont de véritables arènes physiques. Cette visibilité du corps se révèle nécessaire à l'interaction : le corps indique la manière dont on se situe. Pour cette raison, Goffman critique la distinction meadienne entre la conversation par gestes signifiante et celle non signifiante.

*La distinction de G. H. Mead entre gestes "signifiants" et "non signifiants" n'est pas parfaitement satisfaisante ici. Le dialogue corporel implique quelque chose de plus qu'une "conversation de gestes" non signifiante parce que le dialecte tend à éveiller la même signification chez l'acteur et le spectateur et tend à être employé par l'acteur à cause de sa signification pour le spectateur*⁵⁴.

⁵² Goffman E., *La présentation de soi* (1959), trad. d'A. Accardo, Paris, Minit, 1973, p. 23.

⁵³ Une telle compréhension individualiste du rôle est notamment proposée par les sociologues se rattachant à l'interactionnisme symbolique, tels Blumer, Goffman, Denzin ou encore Keller. Contrairement à une thèse malheureusement répandue chez un certain nombre de commentateurs, Goffman n'a cessé d'affirmer son indépendance par rapport à ce courant. Cf. notamment Verhoeven J. C., *An Interview with Erving Goffman* in Fine G.A. & Smith G.W.H. (dir.), *Erving Goffman*, London/ Thousand Oaks/ New Delhi, Sage Publications, Vol. I, 2000, p. 226.

⁵⁴ Goffman E., *Behavior in Public Places*, op. cit., n. 2, p. 34.

B. L'ancrage pragmatiste et les divergences avec l'analyse humo-smithienne

La sociologie de Goffman permet de pointer précisément les inflexions apportées au concept philosophique de *self* par le cadre behavioriste, pragmatiste et sociologique dans lequel il transite.

Le contenu du *self* tant dans l'analyse de Mead que dans celle de Goffman se révèle *exclusivement intellectuel et en aucune manière émotif*, à la différence de celui de la philosophie écossaise. En effet, si la sympathie humienne assure le partage des opinions, types spécifiques de représentations⁵⁵, elle se présente avant tout comme un facteur de communication d'*impressions*, notamment des impressions de réflexion que sont les passions. De la même manière, la notion de spectateur impartial possède une incontestable dimension affective chez Smith. Mobiliser cette instance pour évaluer son action consiste à comparer la force de ses affects avec la sienne de manière à diminuer l'intensité de son engagement.

La deuxième divergence entre l'analyse du sociologue et celle des philosophes porte la marque du pragmatisme et de la psychologie fonctionnelle : Mead et Goffman refusent le dualisme comme le mentalisme. Si Hume et Smith mettent, tous deux, en place une construction sociale du *self*, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils distinguent entre impressions psychologiques et comportements physiques même si leur position ne peut être dite totalement dualiste⁵⁶. Par contraste, Mead propose une compréhension fonctionnelle du *self* et des différents moments psychiques intervenant dans sa formation en les intégrant à la totalité de l'acte social que les agents contribuent à réaliser les uns avec les autres. Il les dissout en autant de moments du processus. Goffman va encore plus loin dans cette direction, en bannissant de son vocabulaire les termes de conscience et de réflexion pour appréhender l'ajustement des comportements dans le flux d'une séquence. Il fait donc l'économie de tout recours à la psychologie pour *extérioriser* et *objectiver* dans l'action les différentes phases que Mead comprenait encore en termes d'internalisation.

Enfin, la dernière différence notable entre les deux versions du *self* réside dans la forte dimension écologique assumée par Mead et Goffman. Tous deux prêtent une grande attention à la dimension physique de la situation sociale dans laquelle se déroule l'interaction,

⁵⁵ Hume D., *Traité de la nature humaine*, livre 2, *op. cit.*, p. 156, p. 213 ; Hume D., *Traité de la nature humaine*, livre 3, trad. de P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 216-217.

⁵⁶ La théorie de la signification proposée par Hume dans le cadre de son analyse de la sympathie semble soucieuse d'éviter le recours à une causalité mentale pour rendre compte du comportement. L'attitude physique apparaît moins comme la conséquence d'un état psychologique que comme son *expression*, établie de manière conventionnelle et reconnaissable, à ce titre, par les membres d'une même société.

qui permet d'envisager la fixation des normes sociales non seulement dans les attentes de sens commun des interactants mais également dans les objets constitutifs de la situation et donc dans *l'environnement*. Cette réflexion sur l'ancrage matériel des situations sociales demeure totalement absente des développements philosophiques de nos deux écossais. Ainsi le *self*, en dernière instance, peut-il se définir comme un moment de l'acte social, exigé par la situation dans sa dimension humaine et physique, pour autant que ces deux dimensions participent de sa normativité.

Il est possible pour des objets inanimés, comme pour les organismes humains, de constituer des parties d'Autrui généralisé et organisé – complètement socialisé – pour tout individu humain, dans la mesure où il répond socialement à de tels objets – par les mécanismes de la pensée ou de la conversation de gestes intériorisés. Tout objet ou complexe d'objets – animés ou inanimés, humains ou animaux, ou simplement objets physiques – auquel il répond socialement est un élément de ce qu'est pour lui l'Autrui généralisé⁵⁷.

De la théorie des sentiments moraux à la sociologie interactionniste en passant par le pragmatisme, le *self* présente moins des ruptures que des inflexions. S'il ne faut pas minorer l'importance de ces altérations, elles doivent se comprendre avant tout comme les effets de la migration d'un concept hors de son champ d'élaboration originale, s'expliquant elle-même par les contingences de l'histoire des idées. Loin de dénaturer le concept écossais, le pragmatisme et la sociologie l'éclairent sous un jour particulier en montrant des potentialités non aperçues par les philosophes. De ce cadre philosophique des Lumières écossaises résulte le tour proprement original de la sociologie américaine qui peut dérouter le lecteur européen :

- L'appréhension du *self* comme objet d'une construction sociale se réalisant dans les relations intersubjectives les plus banales implique de faire de celles-ci des objets sociologiques de plein droit. En lieu et place des manifestations extraordinaires de la socialité que sont les moments d'effervescence et de communion privilégiés par nombre de sociologues européens, la sociologie interactionniste focalise son attention sur les pratiques les plus ordinaires de nos vies quotidiennes et les subtils mécanismes d'ajustement qui les régissent. Ainsi privilégie-t-elle *le public à la foule* pour reprendre la distinction entre les deux types de collectifs élaborée par Robert Ezra Park dans sa thèse.

- Cette attention soutenue aux routines conduit l'interactionnisme à mener une réflexion très fine sur leurs enjeux éthiques. En effet, le *self* conféré aux individus par les

⁵⁷ Mead D., *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 223.

relations intersubjectives socialement normées constitue la condition de leur personnalité morale.

- Privilégier l'étude des miettes de la vie sociale à la dialectique de l'aliénation et à la sociologie du soupçon n'exclut pas pour autant *une réflexion sur l'inégalité des institutions*. La sociologie de l'Ecole de Chicago élabore une théorie de la résistance aux inégalités institutionnelles à partir de l'ordre de l'interaction comme strate sociale de l'engagement mutuel et réciproque, donc égalitaire⁵⁸. La logique de construction des *selves* s'avère fondamentalement démocratique. La capacité des individus à faire des choses ensemble, à s'associer, à communiquer et à coopérer en réalisant ce que le philosophe pragmatiste Dewey appelle des publics permet l'émergence d'un processus d'égalisation certes toujours fragile, mais contribuant néanmoins à rendre le monde plus vivable.

⁵⁸Nous nous permettons de renvoyer à un de nos articles pour développer cette analyse. Cf. Bonicco C., Rigidité et souplesse de l'ordre de l'interaction chez Erving Goffman », *Klésis*, 2008, p. 27-45.

Bibliographie

- Biziou M., *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Paris, PUF, 2003.
- Bonicco C., Rigidité et souplesse de l'ordre de l'interaction chez Erving Goffman », *Klésis*, 2008, p. 27-45.
- Boltanski L. et Thevenot L., *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991.
- Cooley C. H., *Social Organization : A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1909.
- Costelloe T. M., Contract or Coincidence : George Herbert Mead and Adam Smith on Self and Society, *History of the Human Sciences*, London, Routledge, Vol. 10, n° 2, 1997, p. 81-109.
- Darwin C., *La descendance de l'homme*, Paris, l'Harmattan, 2006.
- Dewey J., The Reflex Arc Concept in Psychology, *Psychological Review*, New York, Macmillan, Vol. 3, 1896, p. 357-370.
- Dewey J., The Definition of the Psychical, *Decennial Publications of the University of Chicago*, First Series, Vol. 3, 1903, p. 77-112.
- Goffman E., *La présentation de soi* (1959), trad. d'A. Accardo, Paris, Minuit, 1973.
- Goffman E., *Behavior in Public Places : Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York, The Free Press, 1963.
- Goffman E., *Les rites d'interaction* (1967), trad. d'A. Kihm, Paris, Minuit, 1974.
- Goffman E., *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux* (1961), trad. de L. et C. Lainé, Paris, Minuit, 1968.
- Goffman E., *Strategic Interaction*, Philadelphia, University Of Pennsylvania Press, 1969.
- Goffman E., *Les relations en public* (1971), trad. d'A. Kihm, Paris, Minuit, 1973.
- Goffman E., *Gender Advertisements*, New York, Harper and Row, 1979.
- Hume D., *Traité de la nature humaine*, livre 2, précédé de la *Dissertation sur les passions*, trad. de J.-P. Cléro, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- Hume D., *Traité de la nature humaine*, livre 3, trad. de P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- Hume D., *Enquête sur les principes de la morale*, trad. de P. Baranger et P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- Jandy E. C., *Charles H. Cooley : His Life and His Social Theory*, New York, Hippocrene Books, 1942.
- Joas H., Pragmatism in American Sociology (1987), repris dans *The Chicago School-Critical Assessments*, ed. by K. Plummer, London and New York Routledge, 1997, Vol. 2, p. 117-152.
- Joas H., *George Herbert Mead, une réévaluation contemporaine de sa pensée*, Paris, Economica, 2007.
- Mead G. H. (1903)., The Definition of the Psychical, *Decennial Publications of the University of Chicago*, First Series, Vol. III, Chicago, 1903, p. 77-112.
- Mead G. H., *Lectures on Social Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1927.
- Mead G. H., *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1936.

- Mead G. H., *L'esprit, le soi et la société*, trad. de D. Cefaï et L. Quéré, Paris, PUF, 2006.
- Park R. E., *The Crowd and the Public*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1904.
- Smith A., *La théorie des sentiments moraux*, trad. de M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1999.
- Smith T. V., The Social Philosophy of George Herbert Mead, *American Journal of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, Vol. 37, n° 3, 1931, p. 368-385.
- Verhoeven J.C., An Interview with Erving Goffman, *Research on Language and Social Interaction*, Vol. 26, n°3, 1980, p. 317-348, repris in Fine G.A. & Smith G.W.H. (dir.), *Erving Goffman*, London/ Thousand Oaks/ New Delhi, Sage Publications, Vol. I, 2000, p. 213-236.