



**HAL**  
open science

# Le self dans la psychologie sociale de George Herbert Mead. Filiation et descendance

Céline Bonicco-Donato

► **To cite this version:**

Céline Bonicco-Donato. Le self dans la psychologie sociale de George Herbert Mead. Filiation et descendance. Alexis Cukier et Eva Debray (dir.). La théorie sociale de George Herbert Mead. La socialisation en perspective, Le bord de l'eau, 2014. hal-04291980

**HAL Id: hal-04291980**

**<https://hal.science/hal-04291980v1>**

Submitted on 20 Nov 2023

**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.

# PREMIERE PARTIE.

## *Premier chapitre.*

### **Le *self* dans la psychologie sociale de George Herbert Mead.**

#### **Filiation et descendance.**

**Céline Bonicco-Donato**

Le *self*, tel que George Herbert Mead l'élabore dans *L'esprit, le soi et la société*, n'est ni une création *ex nihilo* surgissant telle une comète dans le ciel des idées ni un concept stérile destiné à rester lettre morte. En effet, Mead a pu forger cette notion en s'appropriant un certain nombre d'analyses développées par les théoriciens des Lumières écossaises, notamment David Hume dans le livre II du *Traité de la nature humaine*<sup>1</sup> et Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux*<sup>2</sup>. Et ce concept moins inédit qu'élaboré à nouveau frais a irrigué, à son tour, l'œuvre du sociologue interactionniste américain, Erving Goffman. Etablir l'arbre généalogique du *self* permet de démarquer clairement la filiation et la descendance du clonage puisque la mise en évidence de l'assise philosophique sur laquelle s'est appuyé Mead souligne l'inventivité de sa propre analyse. Loin de se réduire à une répétition lénifiante, la réception de la théorie des sentiments moraux dans le cadre pragmatiste et behavioriste de sa psychologie sociale altère considérablement les analyses des deux philosophes en déplaçant les enjeux et la portée de leurs arguments. Or c'est précisément une telle synthèse créatrice qui a pu donner naissance à la théorie sociale de Goffman, s'inscrivant à son tour dans le sillage de la pensée meadienne tout en radicalisant certaines de ses thèses. En ce sens, *L'esprit, le soi et la société* apparaît comme un véritable laboratoire conceptuel faisant basculer le *self* du champ philosophique vers le champ sociologique, en assurant la médiation entre une analyse de l'identité personnelle et du jugement moral d'un côté et une compréhension novatrice de la socialisation, de la contrainte et du changement social de l'autre. La résistance de l'œuvre de Mead aux étiquetages et l'impossibilité de la cantonner exclusivement dans le domaine de la philosophie, de la psychologie sociale ou encore de la sociologie ne doivent nullement être perçues comme les symptômes d'une quelconque

---

<sup>1</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. de P. Baranger et P. Saltel, Paris, P.U.F., 1995.

<sup>2</sup> A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. de M. Bizou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, P.U.F., 1999.

faiblesse théorique mais, bien au contraire, comme la marque d'une pensée originale s'affranchissant des partages disciplinaires et jouant, à ce titre, le rôle d'une interface qui permet aux différents champs de s'hybrider de manière féconde.

La généalogie que nous proposons de faire dans ce chapitre présente donc un double intérêt, local et général, immanent à l'œuvre de Mead tout en la débordant. Il s'agit, bien sûr, de mesurer sa capacité à se saisir d'un concept, le *self*, élaboré dans un autre cadre que le sien pour le redéployer et donner lieu à des développements inédits. Mais il s'agit aussi plus largement de mesurer l'importance de ses travaux pour l'élaboration d'une analyse originale du social, en prenant acte d'un autre croisement entre la philosophie et la sociologie que ceux traditionnellement explorés. Si le rôle du néokantisme, de l'hégélianisme, du marxisme ou encore du bergsonisme dans l'élaboration des sciences sociales est bien connu, l'importance de la théorie des sentiments moraux des Lumières écossaises, donnant un tour aussi spécifique que déconcertant à une certaine branche de la sociologie américaine, demeure sous-estimée. Plutôt qu'une sociologie de la domination, elle engage une sociologie de la coordination et de l'ajustement aux situations, attentive aux gestes de la vie quotidienne sans exclure pour autant une perspective critique. Notre ordinaire se révèle plus riche que l'on ne croit, dessinant un ordre social aussi essentiel pour le collectif que la personnalité des individus.

### **Le *self* pragmatiste de Mead et l'héritage de la philosophie écossaise**

Dans *L'esprit, le soi et la société*, Mead s'emploie à retracer la genèse du *self* à travers l'expérience sociale de l'individu. Sans compromis, il refuse de le considérer comme une réalité auto-suffisante déjà donnée pour le comprendre, au contraire, comme une réalité sociale : « (Le *self*) se constitue progressivement. Il n'est pas donné à la naissance, mais il émerge dans le processus de l'expérience sociale et de l'activité sociale. Il se développe chez un individu donné comme résultat de ses relations avec ce processus et avec les individus qui y sont engagés »<sup>3</sup>. Mead propose, ce faisant, une approche non seulement génétique du *self*, mais aussi externaliste. En effet, dans la citation précédente, le processus en question n'est nullement psychologique mais se réalise dans une transaction particulière entre un organisme physique et son environnement social : la communication. Or cette thèse offre un certain

---

<sup>3</sup> G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, trad. de D. Cefaï et L. Quéré, Paris, P.U.F., 2006, p. 135.

nombre de points communs avec les analyses de deux philosophes emblématiques des Lumières écossaises, Hume et Smith. Loin d'être des coïncidences fortuites, ces ressemblances s'expliquent par la fine connaissance que Mead avait de leurs œuvres.

### ***La réception des Lumières écossaises dans l'œuvre de George Herbert Mead***

L'influence de Hume sur la pensée de Mead apparaît sans équivoque. Il lui consacra, en effet, plusieurs cours et se réfère directement à sa critique de l'identité personnelle, aussi bien en 1927 dans *Lectures on Social Psychology*<sup>4</sup> que dans les *Movements of Thought in the Nineteenth Century* en 1936<sup>5</sup>. Cette référence semble assez naturelle sous sa plume, dans la mesure où sa propre analyse prolonge la critique adressée par Dewey à Descartes et à sa compréhension substantielle du sujet et qu'il appartient à Hume d'avoir employé en premier de tels arguments dans le livre I du *Traité de la nature humaine*<sup>6</sup>. De manière plus générale, le philosophe écossais constituait une référence incontournable pour les pragmatistes, aussi bien pour Dewey et Cooley que pour James. Si ce dernier se présentait comme un héritier de Hume, tout en considérant qu'il n'avait pas présenté un empirisme suffisamment radical en raison de son atomisme<sup>7</sup>, les deux premiers adhéraient sans réserve à sa philosophie morale, Dewey ne cessant de faire l'apologie de son naturalisme<sup>8</sup> et Cooley lui empruntant son concept de sympathie<sup>9</sup>.

L'influence d'Adam Smith apparaît tout aussi manifeste. En effet, bien que Mead ne cite jamais la *Théorie des sentiments moraux*, se contentant de se référer aux *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*<sup>10</sup>, il admettait sans aucune difficulté la forte influence du philosophe sur sa pensée, comme le rapporte un de ses étudiants dans un compte-rendu qu'il consacre à son œuvre en 1931. Alors qu'il lui avait fait remarquer la grande proximité de son analyse avec celle de Smith, tous deux proposant une compréhension

---

<sup>4</sup> Cf. G. H. Mead, *Lectures on Social Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1927, p. 156.

<sup>5</sup> Cf. G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1936, p. 34-35.

<sup>6</sup> Cf. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I, IV, 5 et 6, *op.cit.*, p. 320 sq.

<sup>7</sup> Cf. W. James, *Essays in Radical Empiricism*, New York, Cosimo, 2008, p. 20.

<sup>8</sup> Cf. J. Dewey, « William James as Empiricist », *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, ed. by A. Boydston, Vol. 15, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1989, p. 16 ; « The Logic of Judgments of Practice », *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, Vol. 8, *op. cit.*, p. 24 et « Foreword to *Human Nature and Conduct* », *The Middle Works of John Dewey, 1899 – 1924*, Vol. 14, *op. cit.*, p. 228 sq. Signalons cependant une divergence entre la philosophie morale de Dewey et celle de Hume au sein de la grande famille naturaliste : celle du premier peut être qualifiée de cognitiviste alors que celle du second se rattache à l'émotivisme.

<sup>9</sup> Cf. C. H. Cooley, *Human nature and the Social Order*, London, Transaction publ., 1992.

<sup>10</sup> Cf. notamment G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, *op. cit.*, p. 188.

sociale de l'identité, Mead lui avait répondu qu'il ne s'agissait nullement d'un hasard et que durant sa jeunesse, à Harvard, il avait consacré un article au philosophe, dont on a malheureusement perdu la trace<sup>11</sup>. Comment connaissait-il son œuvre ? Sans doute, en raison de son cursus universitaire aux Etats-Unis, puis en Allemagne, à Leipzig et à Berlin, où les œuvres de Smith faisaient partie du corpus dont tout étudiant devait être familier (l'on peut ainsi supposer avec une forte probabilité que les cours de Friedrich Paulsen s'appuyaient sur l'œuvre de Smith). Deuxième courroie de transmission, et cette fois-ci incontestable : son intérêt pour l'œuvre de Charles Darwin. En effet, le naturaliste, que Mead a lu de près<sup>12</sup>, au point de lui consacrer un essai non publié vers 1909, « On the Influence of Darwin's *Origin of Species* », se réfère très précisément au concept smithien de sympathie dans *La descendance de l'homme*<sup>13</sup>. L'importance du philosophe dans l'élaboration de la pensée de Mead est attestée par la référence générale qu'il fait à son œuvre dans un de ses cours, n'hésitant pas à la présenter 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 d'une même société, en soulignant qu'il constituait l'arrière-plan réel d'une formation commune du collectif<sup>14</sup>. Ainsi, pour lui, la philosophie morale de Smith se révélait susceptible d'éclairer le fonctionnement de la société.

### ***L'écho déformé du livre II du Traité de la nature humaine de David Hume dans L'esprit, le soi et la société***

L'héritage de la pensée humienne se manifeste dans *L'esprit, le soi et la société*, lorsque Mead analyse la manière dont le *self* s'élabore dans un processus de communication réfléchi. Son analyse du soi et de l'esprit s'inscrit dans un cadre non substantialiste mais processuel, *leitmotiv* de ses recherches depuis au moins *The Definition of the Psychical* en 1903<sup>15</sup>. Selon l'analyse de la deuxième partie du livre, ces deux entités émergent grâce à la conversation de gestes valant comme « symboles significatifs », qui doit être distinguée de celle où les gestes constituent de simples *stimuli* non symboliques<sup>16</sup>. La différence entre ces

---

<sup>11</sup> Cf. T. V. Smith, « The Social Philosophy of George Herbert Mead », *American Journal of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, Vol. 37, n° 3, 1931, p. 378-379.

<sup>12</sup> Cf. H. Joas, *George Herbert Mead. Une réévaluation contemporaine de sa pensée*, Paris, Economica, 2007, p. 33 sq.

<sup>13</sup> Cf. C. Darwin, *La descendance de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 113.

<sup>14</sup> Cf. H. Joas, *George Herbert Mead, une réévaluation contemporaine de sa pensée*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>15</sup> Cf. G. H. Mead, « The Definition of the Psychical », *Decennial Publications of the University of Chicago*, First Series, Vol. III, Chicago, 1903, p. 77-112.

<sup>16</sup> Cf. G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 68 sq.

deux types de conversation renvoie à la différence naturelle entre communication humaine et communication animale<sup>17</sup>, qui permet de parler de *self* et d'esprit seulement pour l'homme. Ainsi l'analyse du *self* se déploie-t-elle à partir d'une théorie socio-anthropologique de la signification et de la communication qui gagne à être relue à la lumière des développements du livre II du *Traité de la nature humaine* de Hume.

*La conversation de gestes valant comme symboles significatifs*

Selon Mead, les gestes valent dans la conversation animale comme des *stimuli* entraînant une réponse immédiate qui ne passe nullement par l'idée de la signification du geste. La conversation de gestes se présente dès lors comme un simple 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 peut susciter en lui-même la réponse qu'il provoque chez son interlocuteur : « ce qui est particulier à (la communication où l'on utilise des symboles significatifs), c'est que l'individu répond à son propre stimulus de la même manière que les autres »<sup>18</sup>. Même si d'autres gestes physiques peuvent jouer ce rôle, Mead tend à privilégier les gestes vocaux : lorsque l'individu parle, il interprète ces paroles en soulevant en lui ce qu'ils occasionnent chez les autres, autrement dit il réagit à ses propres paroles comme pourrait le faire un spectateur extérieur. Puisque le symbole n'est pas un réflexe conditionné<sup>19</sup>, il faut dire que l'homme réagit à son comportement de manière non automatique mais consciente et réfléchie : interpréter ses propres gestes signifie prendre en compte la réponse qu'ils vont susciter chez les autres<sup>20</sup>. A ce moment-là seulement, il est possible de parler de processus de communication élaboré. Bien évidemment, les gestes ne peuvent jouer ce rôle de symboles significatifs que lorsqu'ils sont compris de la même manière par toutes les personnes participant à la situation, c'est-à-dire lorsqu'ils suscitent les mêmes conduites. La compréhension meadienne de la signification en jeu dans la communication apparaît donc à la fois sociale et externaliste. D'une part, les humains font société dès lors que les mêmes objets suscitent, en eux, les mêmes idées.

---

<sup>17</sup> Mead distingue, en effet, la communication au sens fort, « consciente d'elle-même » ou réfléchie, que l'homme seul est capable d'accomplir et la communication au sens faible, notamment présente dans les phénomènes de foule ou « dans des formes de société inférieures à l'organisation sociale du groupe humain ». Cf. G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 253 sq.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 102 sq.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 72 sq.

Comme l'écrit Mead, « ce qui rend la société possible, ce sont de telles réponses communes »<sup>21</sup>. D'autre part, l'« idée » en jeu dans la signification ne se comprend pas de manière opposée à l'action puisqu'elle consiste en une manière de répondre et donc de se comporter face à un symbole. Les significations des objets organisent des dispositions à agir de façon déterminée : « Elles appartiennent aux choses dans leurs relations avec les individus »<sup>22</sup>. C'est en ce sens que doit s'entendre le terme de « réponses » dans la citation précédente.

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 un objet et non comme un sujet. Or un tel dialogue réflexif ne peut advenir que lorsque l'individu est en mesure d'anticiper en lui-même la réponse qu'il va provoquer chez autrui en agissant ou en parlant. Autrement dit, l'individu devient objet d'expérience pour lui-même en réfléchissant son action sur les autres. Il est possible dans ces conditions de parler d'auto-affection. Ainsi la conscience de soi n'advient-elle pas dans l'immanence de l'introspection mais dans l'extériorité d'une structure sociale qu'est la relation de communication : la réflexivité n'est pas première mais médiée par les gestes vocaux qui accèdent alors au statut de symboles significatifs. Dans cette perspective, Mead propose une définition originale de la conscience de soi comme « capacité de provoquer en soi un ensemble de réponses déterminées qui appartiennent aux autres membres du groupe »<sup>23</sup>. Il faut moins dire que la constitution du *self* implique un détour par l'extérieur, ce qui supposerait l'existence préalable d'un noyau de subjectivité dont il faudrait se détourner, qu'elle ne s'effectue dans une structure de relation entre des attitudes physiques. 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, une brèche entre l'agent et lui-même qui le rend capable de modifier sa conduite en fonction de la réponse de l'autre qu'il anticipe. En étant affecté par ses propres actions, l'individu peut les ajuster à la situation. Le *self* apparaît donc, selon la formule de Dewey, comme un facteur par lequel l'agent se situe dans son cours d'action, « un facteur à l'intérieur de l'expérience »<sup>24</sup> qui permet de coordonner l'action sociale dans sa complexité. C'est alors seulement que l'individu possèdera un esprit, ce dernier se définissant dans le vocabulaire

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>22</sup> G. H. Mead, *On Social Psychology*. Ed. by Anselm Strauss, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 227.

<sup>23</sup> G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>24</sup> J. Dewey, « Experience, Knowledge and Value », *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, Vol. 14, *op. cit.*, p. 17.

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 la signification de son comportement et modifier son orientation. Ainsi l'esprit n'est-il nullement envisagé en relation avec un quelconque for intérieur : Mead le fait dépendre, ainsi que le *self*, de la capacité à endosser le rôle d'autrui, autrement dit son attitude suscitée par nos paroles ou gestes. Il rattache cette capacité aussi bien dans *L'esprit, le soi et la société* que dans « Le soi et le processus de la réflexion » au principe de sympathie. « Prendre une attitude sociale distinctement humaine – c'est-à-dire consciente de soi – envers un autre individu, c'est s'identifier à lui par sympathie, en adoptant son attitude envers une situation sociale et en adoptant le rôle qu'il y joue, en répondant alors implicitement à cette situation sociale comme il le fait ou comme il va le faire explicitement »<sup>25</sup>. La sympathie, selon Mead, permet donc de s'identifier à l'autre « au sens d'un individu qui provoque en lui une certaine réponse, parce que son geste agit sur lui comme sur l'autre »<sup>26</sup>. En ce sens, elle constitue la clé du processus de communication. Cette mention de la sympathie, principe cardinal de la philosophie morale de Hume, dont il ne faut pas s'étonner en raison de sa réception dans le pragmatisme, nous incite à rapprocher plus précisément l'analyse meadienne du *self* de celle du livre II du *Traité de la nature humaine*, de manière à saisir les lignes de continuité et de fracture.

### *La genèse sociale du self dans le Traité de la nature humaine*

Suite au désarroi dans lequel l'a plongé l'échec de son analyse sceptique de l'identité personnelle dans le livre I<sup>27</sup> du *Traité*, Hume la reprend dans le livre II mais en appréhendant cette fois-ci le *self* dans sa relation avec les passions et non plus avec l'entendement. Il le présente alors comme un objet engendré par les passions sociales<sup>28</sup>, comme une réalité advenant au cours d'une interaction médiatisée par des symboles interprétés grâce à la sympathie : « 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 *self* »<sup>29</sup>. Le lecteur se trouve cependant face à une difficulté dont la résolution permet de mieux comprendre la subtilité de l'analyse du philosophe ainsi que la dette et l'originalité du développement de

---

<sup>25</sup> G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 300.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Cf. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, I, appendice, trad. de P. Baranger et P. Saltel, Paris, P.U.F., 1995, p. 382 sq.

<sup>28</sup> Cf. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, II, I, 2, trad. de J.-P. Cléro, Paris, P.U.F., 1991, p. 111-112.

<sup>29</sup> *Ibid.*

Mead. En effet, Hume ne se contente pas de présenter le *self* comme une réalité dérivée mais semble également le faire intervenir en amont de la production, en précisant que le *self*, certes objet de la passion sociale, en est également la cause : « en considérant les *sujets* auxquels ces qualités [celles qui causent les passions sociales] sont attachées, je fais une nouvelle *supposition* qui, sur le fondement d'exemples multiples et manifestes paraît aussi probable : que ces sujets soient des parties de notre personne ou bien quelque chose d'étroitement relié à nous-mêmes »<sup>30</sup>. Ainsi une passion indirecte comme l'orgueil est-elle doublement liée au *self* : si elle porte sa vue sur ce dernier, elle est également suscitée par lui pour autant qu'elle est provoquée par un objet ou une qualité qui lui appartient. La cause de l'orgueil de Pierre sera, par exemple, une grande et belle maison qui est sienne. Mais une attention soutenue au texte montre que Hume ne commet nullement un cercle vicieux en présupposant déjà donné le *self* dont il doit retracer la genèse ; en effet, le *self* qui intervient en amont de la passion sociale est lui-même le produit d'un processus social s'effectuant par l'intermédiaire d'une structure de communication.

Pour considérer que quelque chose lui appartient, Pierre doit être capable d'éprouver et de susciter en lui-même l'attitude de l'autre à l'égard de cette possession. Cette conscience réflexive se construit dans la structure de communication assurée par la sympathie que Hume présente dans le livre II du *Traité* comme le principe de la nature humaine qui permet de ressentir à la première personne les impressions d'autrui<sup>31</sup>. Elle comprend deux opérations : l'inférence à partir des signes du comportement d'autrui de l'idée de ce qu'il éprouve et la conversion en impression de cette idée, ce qui suppose que l'attitude est significative. « 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 originale »<sup>32</sup>. Ainsi, lorsque je sympathise avec quelqu'un qui éprouve une certaine impression me concernant qu'il exprime physiquement et verbalement, je ressens moi-même de manière vive et forte ce qu'il ressent à mon égard. Dans le cas des passions indirectes, il faut dire qu'une qualité ou qu'un objet est véritablement relié au *self*, lorsque leur propriétaire éprouve ce qu'éprouvent les autres à cet égard en tant qu'observateurs. Un homme ne s'enorgueillira de son intelligence que lorsque l'admiration d'autrui lui aura fait

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, II, 1, 5, p. 121.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, II, 1, 11, p. 155 sq.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 156.

prendre conscience qu'elle était sienne. Ainsi l'impression particulière que l'individu retire de ses avantages lui permet-elle d'avoir conscience de lui-même seulement dans la mesure où l'impression qu'ils suscitent chez les autres lui révèle, par l'intermédiaire de leurs attitudes physiques, qu'ils sont bel et bien constitutifs de leurs opinions à son égard. Autrement dit, seule la manière dont autrui réagit à la possession d'un attribut valorisant, communiquée par la sympathie, me permet de me saisir moi-même comme objet. Le *self* humien se construit donc sur fond de communication sociale dans une analyse qui lie théorie des signes et théorie du comportement pour comprendre les manifestations physiques comme des symboles significatifs.

### *Le tournant antipsychologique meadien*

Si l'analyse de Mead, qui propose une théorie des symboles significatifs et fait dépendre le *self* d'une structure externe et physique de communication, s'inscrit incontestablement dans le sillage de celle de Hume, elle n'en présente pas moins un visage beaucoup plus *radical*. Alors que le philosophe écossais développe une compréhension psychologique du *self* en l'identifiant aux idées que s'en font les autres, Mead le naturalise et l'objective comme « phase de l'expérience ».

En effet, faute d'intégrer totalement l'impression mentale et l'expression physique dans une même séquentialité, Hume maintient deux niveaux dans son analyse : on réagit à soi-même en inférant d'après le comportement des autres leurs impressions que l'on suscite alors en nous. Le comportement physique se réduit à une simple médiation. S'il jouit du statut de symbole, sa signification demeure une impression mentale qu'il *exprime* de manière conventionnelle et qui est reconnaissable, à ce titre, par les membres d'une même société. Dans cette perspective, le *self* apparaît comme une réalité avant tout psychique, une affaire de conscience présupposant en amont l'activité de l'esprit. Cette persistance d'une certaine forme de dualisme s'explique dans la mesure où Hume ne dispose pas d'une approche fonctionnaliste de la psychologie qui lui aurait permis de proposer un concept de rôle intégrant l'esprit dans la conduite comme phase de l'expérience. Loin de penser à l'instar de Mead que l'idée est impliquée dans le geste<sup>33</sup>, le philosophe maintient une distinction entre l'interne et l'externe en considérant que le corps renvoie à un arrière-plan. Il propose, ce faisant, une forme de parallélisme assez proche de celle que Mead reprochera à Cooley dans

---

<sup>33</sup> Cf. G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 15.

un article de 1930<sup>34</sup> et les critiques que celui-là adresse à celui-ci pourraient toutes lui être adressées<sup>35</sup>.

### *L'Autrui généralisé : une réminiscence du spectateur impartial*

Intéressons-nous à présent au deuxième héritage philosophique de Mead : la théorie du spectateur impartial élaborée par Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux* qui sert de soubassement à celle de l'Autrui généralisé. Mead introduit cette notion au cours de sa réflexion sur le jeu réglementé<sup>36</sup> pour mettre en évidence la dimension sociale de la relation externe dans laquelle se constitue 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 et exemplifie de la sorte ce qu'il appelait un acte social en 1924 dans « Genèse du soi et contrôle social »<sup>37</sup>. Dans ce jeu codifié, le rôle de chaque participant se voit déterminé de manière conventionnelle, ce qui lui permet d'ajuster son comportement à celui des autres pour produire une action collective : « 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 »<sup>38</sup>. 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 déterminer ses faits et gestes. Par exemple, lorsqu'il joue au base-ball, il suscite en lui l'ensemble des attitudes socialement déterminées que sa conduite provoque chez les autres joueurs pour orienter sa manière d'agir.

### *L'importance des normes sociales*

Mead considère cette catégorie ludique comme le paradigme de toute action sociale : dans chaque situation, en se mettant à la place les uns des autres pour coordonner leurs comportements et former ainsi une véritable unité, les agents suivent des règles qui guident leur conduite par la détermination du licite et de l'illicite. Elargissant de la sorte

---

<sup>34</sup> Cf. G. H. Mead, « Cooley's contribution to American social thought », *American Journal of Sociology*, Vol. XXXV, 1930, p. 693-706.

<sup>35</sup> Voir à ce sujet l'article de L. Quéré dans le présent volume.

<sup>36</sup> Mead distingue le jeu réglementé ou codifié (*game*) du jeu libre (*play*). Cf. G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 149.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 418.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 153-154.

l'usage de la notion d'Autrui généralisé, Mead désigne sous ce vocable l'ensemble des attitudes socialement normées adoptées par les autres à mon encounter lorsque je produis *une conduite socialement significative* au cours de la situation au sein de laquelle j'agis. Ainsi l'acte social est-il littéralement *distribué* entre plusieurs agents. Les comportements des différents participants de la situation sont interdépendants et articulés en un système de la même manière que les différents rôles conventionnels adoptés lors d'une partie de base-ball. L'Autrui généralisé constitue le pôle extérieur d'unification de la *personnalité* : l'individu acquiert un *self* au sens fort du terme lorsque les attitudes des autres agents forment une totalité sociale où les conduites s'ajustent de manière cohérente les unes aux autres. La personnalité s'avère organisée et consistante lorsque la structure du *self* « exprime ou réfléchit » l'acte social qui se partage entre les comportements des différents protagonistes<sup>39</sup>.

Lier l'Autrui généralisé au jeu codifié, c'est-à-dire réglé, permet à Mead de souligner *l'élément de la convention sociale* et donc du contrôle. 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 s'articule aux différents segments comportementaux, de manière à produire un acte social significatif. Lorsque notre conduite obéit aux exigences 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<sup>40</sup>. Le *self* résulte ainsi de la réflexion d'une signification, celle de l'intelligibilité de la conduite sociale se déroulant dans une situation donnée.

### *Convergences smithiennes: morale et conformité sociale*

La proximité de cette analyse avec celle du spectateur impartial dans la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith a été soulignée par de nombreux commentateurs<sup>41</sup>, même s'il faut ici encore noter l'inventivité conceptuelle dont fait preuve Mead.

De manière générale, le spectateur impartial désigne, 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 l'analyse

---

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, p. 162.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, p. 158.

<sup>41</sup> Cf. notamment T. M. Costelloe, « Contract or Coincidence : George Herbert Mead and Adam Smith on Self and Society », *History of the Human Sciences*, Vol. 10, n° 2, 1997, p. 81-109 ; L. Boltanski et P. Thévenot, *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991, p. 78-82.

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 pour savoir comment se comporter. L'analyse de Mead apparaît comme une reprise de ce second mouvement. La sympathie désigne, chez Smith, un principe universel non pas de communication comme chez Hume mais 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. Lorsque la projection imaginaire lui laisse entrevoir un comportement différent, on ne peut plus parler de sympathie<sup>42</sup>.

Eprouver de la sympathie constitue donc un *test* permettant de qualifier le comportement de l'agent de pertinent ou de moralement acceptable. Mais d'où vient 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. Il se situe à distance : désengagé, il est libéré de tout ce qui fausse le jugement des acteurs. Pour cette raison, il peut être qualifié d'impartial. 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<sup>43</sup>. Il existe en chaque individu, une instance de jugement spectatrice qui lui permet de scruter, avec les yeux des autres, la convenance de sa conduite. Cette réflexivité permet à l'individu de devenir un objet pour lui-même<sup>44</sup>, un *self* en langage meadien. Or il apparaît dans la suite du texte que le spectateur impartial désigne l'ensemble des attitudes socialement normées attendues dans telle situation sociale, lorsque cette société fonctionne bien<sup>45</sup>. Le spectateur impartial s'identifie à l'homme idéal<sup>46</sup> ou à l'homme abstrait<sup>47</sup> qui se forme en moi par l'habitude et l'expérience du jugement d'autrui, à partir de règles générales<sup>48</sup>.

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, 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. Cette régulation,

---

<sup>42</sup> Cf. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, op. cit., I. i. 3., p. 37.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, III. 1., p. 171 et 172.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, III. 1., p. 174.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, III. 3., p. 212.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, III. 2., p. 192.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, III. 4., p. 225.

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 »<sup>49</sup>. Ainsi le test de correspondance entre l'état affectif du spectateur impartial et le mien sert-il 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, rend possible la conformité sociale et l'ajustement des comportements. Mead conserve cette analyse de Smith tout en socialisant son cadre moral : les agents se réfèrent à l'Autrui généralisé moins pour se demander si leur comportement est bon que pour l'ajuster aux attentes socialement normées partagées par les gens avec qui ils agissent, à l'intérieur d'une situation sociale. Se rapporter à cette instance permet une meilleure coordination de la société en l'articulant comme une véritable totalité. Il faut cependant noter que dans un second temps, Mead retrouve la perspective éthique puisqu'il considère que « tout individu doit, pour agir éthiquement, s'accorder avec le modèle général de conduite sociale organisée qui, réfléchi ou compris dans la structure de son soi, lui donne une personnalité consciente de soi »<sup>50</sup>. Il inverse donc l'articulation smithienne entre morale et conformité sociale pour présenter la seconde comme l'adjuvant de la première.

### *Inflexions meadiennes : la dimension environnementale de l'Autrui généralisé*

De la même manière que la réception de la pensée de Hume dans un cadre pragmatiste et behavioriste produisait des effets propres, celle de Smith n'est pas dépourvue d'un certain nombre d'inflexions fructueuses. Si l'analyse du philosophe mettant l'accent sur les sentiments moraux maintient, comme celle de Hume, une certaine forme de dualisme dont s'affranchit Mead, il faut cependant aller plus loin dans la comparaison des textes sur l'Autrui généralisé et le spectateur impartial pour dégager une autre ligne de divergence qui souligne l'originalité de la reprise meadienne. Dans la *Théorie des sentiments moraux*, le caractère affectif de la communication implique que le spectateur impartial soit humain, alors que Mead parvient à l'« écologiser », en considérant que l'Autrui généralisé peut être constitué par des objets inanimés de notre environnement avec lesquels nous sommes susceptibles de nouer de véritables conversations<sup>51</sup>. Un tel geste s'avère lourd de conséquences : les normes sociales ne sont pas seulement fixées dans les attentes institutionnalisées des interactants mais également

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, I. i. 4., p. 46.

<sup>50</sup> G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 320.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, n. 1 p. 154.

enchâssées dans les choses physiques constitutives de la situation. Si la clé du behaviorisme de Mead réside bien dans son naturalisme non réductionniste, cela signifie que l'on peut adresser une réponse sociale aux objets physiques pour autant que sont entées en eux des attitudes nous permettant de contrôler notre comportement à leur égard. Introduisant la notion de « chose physique » dans l'un des essais de *The Philosophy of the Present*, il exemplifie une telle conversation sociale avec l'inanimé en décrivant très finement notre attitude face à un livre : dans notre perception réside déjà notre tendance à le saisir et à tourner délicatement ses pages<sup>52</sup>. Autrement dit, nous répondons non seulement à la résistance physique et à la forme de l'ouvrage mais également aux règles d'usage dont il est porteur, en nous abstenant de le déchirer, d'écrire dessus, de décoller sa couverture, etc. La dimension non seulement humaine mais aussi physique de la normativité présente dans l'Autrui généralisé permet à Mead de proposer une définition originale du *self* comme moment de l'acte social exigé par la situation dans sa double composante.

Etablir la filiation du *self* meadien en remontant aux Lumières écossaises permet d'apprécier pleinement la fécondité de l'altération pragmatico-behavioriste de la théorie des sentiments moraux à l'origine d'une théorie novatrice de la socialisation. En effet, Mead ne souligne pas seulement la nature sociale du *self* mais le dépsychologise en situant sa genèse dans une transaction processuelle entre un organisme et son environnement, pour autant que l'on peut communiquer avec ses composantes humaines et physiques. A la différence de Hume, il comprend les phénomènes psychiques comme des phases de la conduite et non comme des instances intérieures s'exprimant dans des conduites extérieures, ce qui lui permet de ne pas faire du *self* une réalité psychique irréductible aux entités de l'expérience physique. A la différence de Smith, il considère que l'Autrui généralisé inclut tous les éléments auxquels l'individu peut répondre socialement, étant donnée leur normativité. Selon une perspective que va développer et amplifier Erving Goffman, Mead invite donc à penser la socialisation comme une expérience objective et non comme un processus mental auquel donnerait accès l'introspection.

### **La radicalisation sociologique du *self* meadien dans l'interactionnisme d'Erving Goffman.**

---

<sup>52</sup> G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, A. E. Murphy (ed.), La Salle, Open Court Publi., 1932, p. 140 sq.

Dans son œuvre, Goffman a repris l'analyse de Mead en durcissant ses dimensions pragmatistes et behavioristes, de manière à faire du *self* un objet sociologique de plein droit. Cité à huit reprises dans ses textes, Mead constitue une de ses principales références<sup>53</sup> lorsqu'il s'agit de souligner le caractère social du *self* et le refus de toute démarche introspective. Goffman connaissait ses thèses par l'intermédiaire de son professeur Herbert Blumer qui fut lui-même l'élève du théoricien lorsqu'il était étudiant. En effet, Mead enseigna à l'Université de Chicago de 1894 jusqu'à sa mort en 1931 et ses cours furent suivis par nombre de sociologues. Goffman était pleinement conscient de la filiation de Mead avec les Lumières écossaises et n'hésite pas à rapprocher sa pensée de celle de Adam Smith<sup>54</sup>. Son propre usage de la notion de *self* éclaire de manière extrêmement instructive les inflexions apportées au concept philosophique par la psychologie sociale meadienne et permet de mesurer la portée de la théorie sociale qu'il élabore à sa suite : Goffman conserve, en effet, la structure de formation du *self* analysée dans *L'esprit, le soi et la société*, tout en en faisant un véritable outil d'investigation sociologique.

### ***L'extériorité de la relation sociale comme lieu de la formation du self***

Dans son œuvre, 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 *self* délinée selon certains attributs sociaux approuvés »<sup>55</sup>. Chose sociale, elle possède une dimension objective qui se manifeste par son caractère contraignant : le *self* que je suis dans chaque situation consiste à incarner l'image conforme aux attentes des autres participants, ces dernières étant elles-mêmes déterminées par les exigences de la situation dans laquelle nous nous trouvons<sup>56</sup>. Goffman établit de manière dramatique dans *Asiles* l'équivalence entre le *self* et la personnalité en montrant que la suppression des interactions en face-à-face au sein

---

<sup>53</sup> Cf. E. Goffman, *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 ; *Strategic Interaction*, Philadelphia, University Of Pennsylvania Press, 1969, p. 136-137 ; *Les relations en public*, trad. d'A. Kihm, Paris, Minuit, 1973, p. 32 et p. 263 ; *Les rites d'interaction*, trad. d'A. Kihm, Paris, Minuit, 1974, p. 75 et p. 210 ; *Gender Advertisements*, New York, Harper and Row, 1979, p. 1.

<sup>54</sup> Cf. E. Goffman, *Behavior in Public Places*, op. cit., p. 16.

<sup>55</sup> E. Goffman, *Les rites d'interaction*, op. cit., p. 9.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, p. 94.

de l'hôpital psychiatrique signifie la mort morale des internés<sup>57</sup>. Seule la structure réciproque de l'interaction peut permettre l'émergence d'un *self*. Chaque agent doit s'efforcer de maintenir sa face et celle des autres pour ne pas rompre le cours de l'action sociale et risquer de perdre sa personnalité.

La parenté du cadre général de l'analyse de Goffman avec celle de Mead est confirmée lorsque l'on se penche sur son détail. Il lui emprunte, en effet, sa notion de rôle et sa théorie de la signification. Nous avons vu comment la première intervenait dans la théorie meadienne de la communication pour rendre compte de la capacité des individus à mobiliser en eux-mêmes l'attitude socialement codifiée d'autrui répondant à leur propre comportement. Or Goffman reprend cette notion dans le cadre de la métaphore théâtrale qu'il déploie dans *La présentation de soi* 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 son journal, de commander un café dans une brasserie, ou de croiser des passagers sur un quai 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 »<sup>58</sup>. Pour éviter toute compréhension psychologique, réductrice et fallacieuse<sup>59</sup> mettant l'accent sur l'improvisation, il convient de prêter attention au caractère normé du rôle théâtral qui obéit à la fois à des contraintes scéniques fondamentales (parler de manière audible, faire semblant, ne pas tourner le dos au public, etc.) et à des contraintes écrites spécifiques (interpréter le texte de l'auteur de la pièce). Souscrivant pleinement à l'analyse meadienne du caractère social des relations intersubjectives en raison de leur caractère significatif, Goffman inscrit cette analyse dans une théorie complexe du caractère expressif du comportement. Lorsque deux personnes sont en présence, « elles ne peuvent pas fonctionner

---

<sup>57</sup> Cf. E. Goffman, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, trad. de L. et C. Lainé, Paris, Minuit, 1968, p. 87.

<sup>58</sup> E. Goffman, *La présentation de soi*, trad. d'A. Accardo, Paris, Minuit, 1973, p. 23.

<sup>59</sup> Une telle compréhension individualiste du rôle est notamment proposée par les sociologues se rattachant à l'interactionnisme symbolique, tels Blumer, Gonos, Denzin ou encore Keller. Contrairement à une thèse malheureusement répandue chez un certain nombre de commentateurs, Goffman n'a jamais cessé d'affirmer son indépendance par rapport à ce courant. Cf. notamment J. C. Verhoeven, « An Interview with Erving Goffman » in G.A. Fine et G.W.H. Smith (dir.), *Erving Goffman*, London/ Thousand Oaks/ New Delhi, Sage Publications, Vol. I, 2000, p. 226.

seulement comme des instruments physiques mais aussi comme des instruments de communication »<sup>60</sup>

### *Accentuations et explicitations*

Si Mead envisage le caractère multiple du *self* lorsqu'il écrit que « nous sommes faits d'une pluralité de soi qui correspondent à une pluralité de réponses sociales »<sup>61</sup>, il n'explore cependant pas cette perspective pour elle-même, à la différence de Goffman. On peut même noter une certaine réticence à faire voler totalement en éclat la notion d'identité personnelle lorsqu'il substitue à une pluralité de soi indépendants la notion de soi élémentaires dont l'assemblage formerait un soi complet<sup>62</sup>. S'engageant, au contraire, sans réserve dans cette voie, Goffman montre, pour sa part, que nous recevons autant de *selves* que nous jouons de rôles, et ce, en raison des différentes situations où nous nous trouvons. Si Goffman appréhende, dans une veine pragmatiste orthodoxe, le *self* comme un facteur par lequel l'agent se positionne dans son action, il importe de préciser que ce facteur se voit toujours modulé par la situation pour autant qu'elle-même différencie les cours d'actions. Ainsi peut-il écrire que « le soi n'est (...) pas une entité à moitié dissimulée derrière les événements mais une formule *changeante* pour se gérer à travers eux »<sup>63</sup>. Le geste théorique très puissant de Goffman consiste ainsi à complexifier la structure de communication meadienne en typifiant explicitement les Autrui généralisés en fonction des situations et en pluralisant par là même les *selves*. Si l'on mobilise toujours en son for intérieur la communauté organisée constitutive de la situation dans laquelle l'on se trouve pour orienter sa conduite et savoir comment se comporter, il importe de préciser, d'une part, que la communauté organisée n'est pas formée des mêmes entités selon les situations, ce qui a finalement peu d'importance, mais aussi, d'autre part, qu'elle n'est pas porteuse des mêmes attentes et n'exige pas les mêmes attitudes socialement normées<sup>64</sup>. Faisant un pas de plus dans l'analyse, Goffman montre dans « Role Distance » que le même espace peut se révéler le siège de situations différentes impliquant la multiplicité non seulement diachronique mais

---

<sup>60</sup> E. Goffman, *Behavior in Public Places*, *op. cit.*, trad. personnelle, p. 23.

<sup>61</sup> G. H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 144.

<sup>63</sup> E. Goffman, *Les cadres de l'expérience*, trad. d'I. Joseph en collaboration avec M. Darteville et P. Joseph, Paris, Minuit, 1991, p. 566, souligné par nous.

<sup>64</sup> Si Mead laisse entendre cette possibilité lorsqu'il prend en compte la pluralité des groupes et des sous-groupes sociaux (cf. G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, pp. 157 et 259), il n'en fait pas un objet d'analyse en tant que tel.

aussi synchronique des *selves* des différents protagonistes<sup>65</sup>. Ainsi un chirurgien peut-il se comporter avec son équipe comme un professionnel détenant le savoir et le savoir-faire, comme un chef d'équipe gérant l'anxiété ambiante, comme un homme marié, etc., autant de soi qui satisfont les attentes différentes dont les mêmes individus — en l'occurrence le personnel du bloc opératoire — sont porteurs. Cette typification des *selves* en fonction des situations constitue pour Goffman un outil méthodologique lui permettant de tourner résolument le dos à la psychologie sociale pour s'engager dans une démarche pleinement sociologique : le soi est moins une affaire de personnalité profonde que d'environnement normé et se révèle, à ce titre, pluriel.

La deuxième inflexion apportée par Goffman à l'analyse de Mead réside dans la mise en évidence du caractère non seulement social du *self* mais aussi sacré, et ce, dès sa thèse de doctorat en 1953, *Communication Conduct in an Island Community*<sup>66</sup>. Hybridant l'analyse génétique de Mead à celle anthropologique de Durkheim sur le caractère sacré de l'âme développée dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>67</sup>, il peut alors dramatiser l'analyse du pragmatiste en présentant la relation de communication comme une cérémonie, seule source possible de la valorisation des individus comme personnes. De même que l'âme se présente chez Durkheim comme l'individualisation des représentations collectives dans un corps particulier, le rendant digne de respect, le *self* apparaît chez Goffman comme l'individualisation d'un rôle, c'est-à-dire d'un comportement socialement normé, dans un corps particulier, le rendant estimable. Cet emprunt à la tradition sociologique française permet à Goffman de présenter les troubles de la communication comme des profanations potentielles rendant nécessaire la mise en place de rites de réparation et de dégager, par là même, une logique de régulation sociale plus fine que celle de Mead<sup>68</sup>.

Enfin, la dernière amplification apportée par Goffman à l'analyse de Mead réside dans la compréhension plus large qu'il propose des symboles significatifs. Il accroît considérablement leur extension en critiquant la distinction meadienne entre gestes signifiants et non signifiants, ce qui l'amène à privilégier le comportement purement physique au comportement verbal. Dans sa perspective, tout dialogue corporel doit entrer dans le champ de la conversation de gestes valant comme symboles significatifs et la parole ne jouit à ce titre d'aucune prérogative : « La distinction de G. H. Mead entre gestes "signifiants" et "non

---

<sup>65</sup> Cf. E. Goffman, « Role Distance », *Encounters : Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961, p. 83 sq.

<sup>66</sup> E. Goffman, *Communication Conduct in an Island Community*, fac-similé : UMI Dissertation Service, 1997.

<sup>67</sup> Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, P.U.F., 1960, p. 343 sq.

<sup>68</sup> Cf. C. Bonicco-Donato, « L'interaction », in F. Hulak et C. Girard (dir.), *Philosophie des sciences humaines. Concepts et problèmes*, Paris, Vrin, 2011, p. 89 sq.

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 »<sup>69</sup>. Depuis sa thèse de doctorat, Goffman n’a jamais cessé d’insister sur la dimension non seulement verbale mais également physique de la communication et sur l’importance de la gestuelle, des mimiques ou encore des attitudes. Requirant une coprésence physique, l’interaction exige la perceptibilité du corps. Sans cette visibilité, l’interaction serait impossible : le corps indique la manière dont nous nous situons dans l’action. Fort de cette conviction, Goffman peut développer une épistémologie naturaliste privilégiant l’observation extérieure, celle du corps à corps, en lieu et place de tout introspectionnisme. Définissant un véritable idiome corporel, il distingue une *sémantique* (le vocabulaire de la façade personnelle<sup>70</sup> et du décor<sup>71</sup>) et une *syntaxe* (la grammaire du *face-work* ou travail de figuration). Il s’agit là d’un outil d’analyse très puissant non seulement pour ressaisir dans un cadre sociologique le comportement physique en montrant la manière dont il déploie un vocabulaire mis en forme par des règles syntaxiques, mais aussi pour envisager les comportements routiniers sous l’angle de la conduite intelligible et intelligente.

### **Conclusion :**

Le *self* meadien apparaît bien au terme de cette recherche généalogique comme le rejeton de celui des Lumières écossaises, héritant de certains de ses aspects sans répugner à s’en affranchir d’autres. Par là même, il détient un potentiel sociologiquement fécond que Goffman a su faire fructifier. Ainsi permet-il de formuler une théorie sociale originale dont nous aimerions présenter deux aspects en guise de conclusion.

Si Hume et Smith appréhendaient le *self* comme un objet émergent au cours d’un processus social, ils développaient cette analyse dans le cadre d’une théorie des sentiments moraux et focalisaient leur attention soit sur le mécanisme inférentiel à l’œuvre, soit sur le jugement moral. Mead, en dépsychologisant leur propos en raison de son pragmatisme, a offert à Goffman les moyens d’ériger le système de communication physique qu’est l’interaction en véritable objet sociologique. En faisant du comportement routinier et de nos gestuelles les plus banales le cœur de sa théorie sociale, Goffman a substitué aux

---

<sup>69</sup> E. Goffman, *Behavior in Public Places*, *op. cit.*, n. 2 p. 34.

<sup>70</sup> Comprenons par là les manières et l’apparence de l’individu.

<sup>71</sup> Sous ce terme, Goffman entend aussi bien le mobilier que la décoration ou encore la disposition des objets.

manifestations extraordinaires de socialité que sont les moments d'effervescence et de communion, privilégiés par nombre de sociologues, les pratiques les plus ordinaires de nos vies quotidiennes et a su révéler leurs enjeux tant pour la constitution de la personnalité que pour l'ordre social.

Cet intérêt pour « la fange de la vie sociale »<sup>72</sup> ne se réduit nullement à une observation naturaliste du corps à corps. En effet, à fleur de peau peuvent émerger des processus de résistance à des inégalités macro-sociales. Mead n'a cessé de montrer que le *self* ne pouvait se former que dans une structure de communication réciproque que l'on trouve également au cœur de l'analyse de Goffman : je ne peux établir ma face sans reconnaître celle de l'autre. L'ordre de l'interaction possède donc un pouvoir égalisateur<sup>73</sup> que Goffman a magistralement souligné dans *Asiles*. Si la suppression des interactions en face-à-face dans l'institution totale qu'est l'hôpital psychiatrique prive les internés de *self* et se révèle synonyme de mort morale, les adaptations secondaires mises en place par certains permettent d'en nouer dans les marges du système, notamment avec le personnel de l'asile, et ainsi de modifier de manière partielle l'institution et son règlement, en resacralisant les personnalités profanées. Cette analyse engage une compréhension originale de la socialisation comme communication à la fois contraignante et réciproque où chacun confère un *self* à l'autre en le reconnaissant. Constitutive de notre personnalité, elle seule peut nous rendre autonomes, tout en se révélant susceptible de servir de levier pour modifier les institutions en vertu du « couplage lâche »<sup>74</sup> entre le macro et microsocal. Ainsi le *self* meadien a-t-il su s'émanciper du *self* des Lumières écossaises et peut-il constituer la clé, lorsqu'il est ressaisi à son tour dans la sociologie de Goffman, à une lecture politique de la socialisation et de la dynamique d'ajustement aux situations, oscillant entre routine et créativité.

## TABLE DES MATIERES :

### I. Le *self* pragmatiste de Mead et l'héritage de la philosophie écossaise

#### *La réception des Lumières écossaises dans l'œuvre de George Herbert Mead*

---

<sup>72</sup> E. Goffman, *Les relations en public*, op. cit., p. 158.

<sup>73</sup> Cf. C. Bonicco, « Rigidité et souplesse de l'ordre de l'interaction chez Erving Goffman », *Klésis*, 2008, p. 27-45.

<sup>74</sup> E. Goffman, « L'ordre de l'interaction », *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil/Minuit, 1988, p. 215.

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

*La conversation de gestes valant comme symboles significatifs*

*La genèse sociale du self dans le Traité de la nature humaine*

*Le tournant antipsychologique meadien*

***L'Autrui généralisé : une réminiscence du spectateur impartial***

*L'importance des normes sociales*

*Convergences smithiennes: morale et conformité sociale*

*Inflexions meadiennes : la dimension environnementale de l'Autrui généralisé*

**II. La radicalisation sociologique du *self* meadien dans l'interactionnisme d'Erving Goffman.**

*L'extériorité de la relation sociale comme lieu de la formation du self*

*Accentuations et explicitations*

**Conclusion**