



HAL
open science

De l'animal effrayé à l'individu social et retour

Fabienne Martin-Juchat

► **To cite this version:**

| Fabienne Martin-Juchat. De l'animal effrayé à l'individu social et retour. 2024. hal-04416085

HAL Id: hal-04416085

<https://hal.science/hal-04416085>

Preprint submitted on 25 Jan 2024

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.

Martin-Juchat, F., 2023, « De l'animal effrayé à l'individu social et retour », in P. Lardellier (dir.), *Actualité d'Erving Goffman, Acte 2 : Relations, identités, communautés*, Paris L'Harmattan : pp. 99-116.

Erving Goffman : de l'animal effrayé à l'individu social et retour

Fabienne Martin-Juchat¹

« N'est pas classique, je le répète, un livre qui nécessairement possède de tels ou tels mérites. Est classique ce livre qui pour diverses raisons les générations des hommes lisent avec une préalable ferveur et une mytérieuse loyauté » (J. L. Borges, [1952], 2010, *Autres inquisitions*, trad. J. P. Bernès, Gallimard, La Pléiade Tome 2 : p. 818).

Introduction²

La richesse de la pensée d'un auteur se manifeste lorsque ce dernier, quelles que soient les époques, fournit au lecteur des hypothèses de recherche qui résonnent dans l'actualité scientifique. Erving Goffman fait partie de cette catégorie. Voilà pourquoi relire en 2022 les ouvrages de ce chercheur constitue une activité intellectuelle stimulante et émotionnellement troublante.

La liberté de sa pensée, la richesse de ses sources intellectuelles convoquées sans cloisonnements disciplinaires, le caractère audacieux de certaines formules, la finesse de ses observations ne peuvent que surprendre, au regard des critères de la scientificité définis en fonction des disciplines académiques. Selon notre regard, il reste une source d'inspiration épistémologique, car les questionnements qu'il soulevait, dès 1973, par ses petites formules, des observations, ou des notes de bas de page, résonnent avec l'actualité scientifique. Malgré les problèmes de traduction des termes et donc des concepts clés de sa pensée, rendant difficiles la compréhension, en français, des concepts comme le *moi*, le *soi*, *l'individu*, la *personne*, etc. Goffman interroge la condition éthologique du mammifère humain en société. Il propose un cadre épistémologique fécond pour penser la construction ontologique du sujet en société, à partir de l'animalité. Or tel que nous l'observerons, ce point a été minoré en France par nombre de chercheur.e.s issu.es aussi bien de la sociologie compréhensive, de l'interactionnisme symbolique, du post-structuralisme linguistique, que de la pragmatique des interactions.

Selon notre analyse, Goffman assume un continuum nature-culture ou plus précisément un continuum etho-psycho-anthropologique. Selon lui, la mise en scène de soi a pour fonction de cacher l'animal, effrayé, inquiet, vulnérable. Le *moi* n'est pas une coquille vide, tel que cela lui a été reproché par une majorité de lecteurs linguistes et sociologues. L'individu protège le

¹ Professeure des Universités en Sciences de l'Information et de la Communication, Université Grenoble Alpes, Gresec : fabienne.martin-juchat@univ-grenoble-alpes.fr

² L'autrice tient à remercier vivement Thierry Ménissier pour sa lecture attentive, ses remarques et ses suggestions.

moi-animal en lui, pour des nécessités d'intégration, ce qui lui demande tout un travail de contention des émotions.

Notre lecture s'est donc focalisée dans les ouvrages de Goffman sur le statut de l'affectivité émergeant des corps des animaux en co-présence et de leur gestion par les interactants socialement désireux de s'intégrer. Plus précisément, nous nous sommes intéressée aux statuts des émotions chez Goffman par le biais de l'animalité. Cette lecture orientée nous a permis de mettre en relief des éléments de la pensée de Goffman, peu travaillés par la pragmatique des interactions (Kerbrat-Orecchioni, 1992, 2005), par les anthropologues (Le Breton, [1998], 2004, Winkin, 1996) et encore moins par les sociologues des émotions (Hochschild, [1983], 2017, Illouz, 2005). Ces courants de recherche et chercheur.e.s se sont focalisé.e.s soit sur ses concepts fondateurs soit sur l'originalité de sa méthodologie d'observation (l'ethnographie et l'ethnométhodologie). Par là même, on a minoré certaines dimensions de la pensée, voire en particulier pour la pragmatique, on a fabriqué un regard, selon nous, déformant, sur Goffman.

Certes, soulignons-le, cette fabrication du regard par la communauté intellectuelle à dominante pragmatique et sociolinguistique des années 90 a donné une place au corps et aux émotions dans la pensée de Goffman, mais uniquement sur le registre de l'instrumentalisation. L'individu appliquerait des règles, les respecterait de façon rationnelle et utilitariste à des fins d'intégration. Cette vision nous semble réductrice de la pensée de Goffman. L'individu décrit par l'auteur des *Rites d'interaction*, est-il un être froid, calculateur, maîtrisant sa théâtralité pour parvenir à ses fins ? Selon notre lecture, sa pensée contient une théorie du corps et des émotions par la communication autour d'une question problématique et centrale : que faire de notre condition de mammifère émotif dans les interactions sociales ?

Goffman n'hésite pas à convoquer des auteurs en éthologie, en psychologie, en anthropologie, en sociologie pour penser ce rôle des émotions dans la construction du sujet, du jeu humain et de son ordonnancement. En ce sens, il assume l'ancrage animal de la construction socio-anthropologique de l'individu en tant qu'être socialement intégré. En éthologie, il intègre le moi-animal de l'être en relation sociale. Or ce point ne pouvait pas être le cœur des préoccupations d'une élite intellectuelle des années 80 surdéterminant le rôle des interactions sociales dans la construction des individus comme *personne* intégrée. L'ordre social et le cadre de l'interaction conditionnent de fait l'agir communicationnel des individus animés par leur éthique de la discussion (l'idéal habermassien). Ces arrangements maintiennent effectivement les rapports de domination sociale (en particulier dans *Stigmates*) ou entre les sexes (dans *L'arrangement des sexes*), mais à quel prix somatique ? Telle est la question que nous soulevons.

De plus, nous soulignons qu'Erving Goffman pose comme fondement de la société, l'obligation, l'injonction à respecter les règles de mise en scène attribuées selon les sexes, ce qui revient à aligner le genre sur le sexe. Par alignement, nous entendons l'idée d'une obligation de corrélation entre le sexe et la mise en scène des comportements de genre. Dans ses travaux, il affirme que l'animal émotif est tenu, pour être accepté, d'apprendre à contenir ses pulsions, son corps, à composer avec les autres, à respecter des codes, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de relations de genre.

Aussi, les communautés LGBTQIA+, par leurs contestations voire leur refus de respecter la règle de l'assignation à la cohérence sexe-genre, s'inscrivent comme autant de témoignages

de la puissance de cette assignation qui a caractérisé au XXe siècle la société des mœurs à dominante bourgeoise, très bien décrite par Norbert Elias, par Max Weber et bien entendu par Goffman lui-même. De tels contestataires revendiquent la possibilité d'un non-alignement entre une condition animale fortement marquée par la différence sexuelle et les comportements de genre. Ces groupes d'acteurs promeuvent toute dynamique contemporaine qui, par l'invention de soi, propose aux individus de pouvoir se « désaligner » par rapport à leur condition d'animal sexué.

Nous voulons insister sur ce point : ce n'est pas parce que Goffman décrypte parfaitement les rites d'interactions pour parvenir, par la mise en scène, à être reconnu et intégré que sa sociologie se limite à l'analyse de ce jeu de scène. Ce qui nous intéresse et focalise notre attention réside dans ce qu'il nous révèle des coulisses.

La fabrication française d'un regard sur Goffman

En France, la pragmatique des interactions des années 1990, focalisée sur l'expression verbale, ou bien fortement préoccupée à développer un modèle structuraliste des interactions à dominante verbo-centrée, a simplifié la problématique affective pourtant centrale dans la pensée d'Erving Goffman, ou bien uniquement sous le vocable générique du *face work* (la gestion du territoire et de l'égo) et des rites de politesse. Dans les termes des interactionnistes, la règle de base est simple : préservons-nous les faces les uns des autres par les règles de politesse qui consistent à éviter d'exposer et d'agresser les faces et surtout à les protéger. Or selon ses linguistes c'est d'abord par un travail verbal que se fait cette protection émotionnelle des interactants sans d'ailleurs le présenter comme tel.

Goffman définit quant à lui le *face work* de la façon suivante :

« tout ce qu'entreprend une personne pour que ses actions ne fassent perdre la face à personne (y compris à elle-même) » (1974, p.15). Plus loin : « les membres de tout groupe social ont une certaine connaissance de la figuration et une certaine expérience de son emploi. Dans notre société, une telle capacité porte parfois le nom de tact, de savoir-faire, de diplomatie ou d'aisance. » (*Les rites d'interaction*, 1974, 16).

Inspirée par le *face work* d'Erving Goffman et Brown et Levinson (1987), Kerbrat-Orecchioni l'explique de la façon suivante. La face positive correspond à l'ensemble des images valorisantes que les interlocuteurs construisent et tentent d'imposer d'eux-mêmes dans l'interaction, et la face négative ce que Goffman nomme « les territoires du moi » (1974, *Les rites d'interaction*) et dans les termes de Kerbrat-Orecchioni « territoire corporel spatial, ou temporel ; biens et réserves matériels ou cognitifs » (Kerbrat-Orecchioni, 1992 : 168). Au sein des cultures à dominante bourgeoise, la règle est simple : il convient de ne pas exposer son territoire et flatter son ego (l'auto-compliment sera à bannir) et éviter d'agresser l'égo et le territoire d'autrui (les critiques seront à éviter).

Cette notion de « *face* » permet d'aborder la politesse qui vise pour les interlocuteurs à les préserver. Selon ses linguistes, des actes verbaux ou non-verbaux menaçants pour les faces sont appelés *Face Threatening Actes* (FTAs). Différents cas de figure peuvent alors être envisagés pour chacun des participants, avec comme exemples :

- une autocritique correspond à un FTA pour la face positive du locuteur,
- une insulte, un FTA pour la face positive de son interlocuteur,
- un cadeau, un FTA pour le territoire du locuteur,
- une visite improvisée, un FTA pour le territoire de son interlocuteur.

Pour rétablir l'équilibre, Kerbrat-Orrechioni propose de compléter la théorie de Brown et Levinson en introduisant la notion d'actes non menaçants qui seront appelés Face Flattening Actes (FFAs). Les FTAs, et les FFAs s'envisagent de la même façon, car, pour rappel, il convient dans la société moderne, d'éviter de valoriser ses propres faces, de valoriser plutôt celles d'autrui, éviter de menacer les faces d'autrui ou si le locuteur n'a pas le choix, trouver un acte qui désactivera la menace.

Cette description linéaire, grammaticale presque mathématique des actes de politesse au sein des interactions, renvoie à une conception d'un individu désincarné capable de contrôler rationnellement et stratégiquement ses actes de communication, dont ses réactions émotionnelles, par ce travail intentionnel et planifié de mise en scène policée de soi (le masque des faces) *via* des conventions à dominantes verbales.

A contrario de cette lecture de Goffman, ce travail ne nous paraît pas aussi calculatoire, simple, intellectuel, verbal et désincarné. Bien au contraire, pour faire face, l'individu s'oblige à une épreuve corporelle coûteuse. À cet égard, sa pensée résonne fortement avec la pensée d'Elias qu'à notre connaissance il ne cite d'ailleurs pas. À partir des travaux de Gregory Bateson et de Karl Groos *The play of animals* (cité par Goffman dans *Le cadre de l'expérience*, [1974], 1991, p. 50). Pour Goffman, la nécessité pour l'humain est de transformer le combat-jeu caractérisant les interactions animales pour le rendre socialement compatible.

Sa thèse s'appuie sur l'enjeu vital pour l'humain de gérer l'animal en lui à partir de règles de comportements qui s'inscrivent dans sa naturalité animale ([1974], 1991, p. 50). En effet, chez l'humain :

« une séquence de jeu se substitue à une séquence de combat. Autre caractéristique, tous ceux qui prennent part au jeu indiquent qu'ils le définissent bien comme tel. Quelques cas embarrassants mis à part, il ne fait pas de doute, pour les professionnels comme pour le simple observateur, qu'il faut comprendre le comportement animal comme un comportement ludique au sens où l'entend lorsqu'on parle de jeu entre humains » (p. 50).

Et plus loin, « bref en tant que nous sommes naturels, nous serions comme des conteneurs épidermiquement contraints. À l'intérieur, il y aurait des informations et des états affectifs directement indexés par un travail expressif et par des indices résiduels que nous produisons sans le vouloir. Mais, dans des jeux comme le poker où il s'agit de bluffer, nous nous arrangerons pour bloquer toute expressivité ou, du moins, nous tentons, d'arrêter celle qui nous paraît la plus fragrante par exemple d'expression de la duperie (...) Notre incapacité à forcer totalement notre expression n'est pas l'héritage de notre nature animale ou divine, mais la conséquence nécessaire des limites associées par définition à un cadre particulier, en l'occurrence celui des comportements quotidiens » (*Le cadre de l'expérience*, [1974], 1991, p. 564-565).

Ces citations, donnent à lire un *face work* qui ne se résume pas à un travail rationnel demandant de maîtriser les bonnes formules, les gestes adéquats, les mimiques convenues. Cette gestion des émotions fortes ressenties en co-présence assigne chaque individu à composer avec la dimension animale de sa corporéité et de celle d'autrui accentuée par la co-présence, procurant soit un sentiment d'être à sa place dans les interactions par le contrôle de l'expression, et donc un sentiment d'apaisement, soit de menace par non-maîtrise des expressions. Ce qui importe, c'est de cacher l'animal en soi, de le laisser dans les coulisses, ou du moins de faire en sorte que personne ne puisse accéder aux coulisses.

Selon notre lecture, cela signifie donc que de survaloriser dans les travaux de Goffman la dimension structurale de *l'ordre social* est le fruit d'une lecture déformante opérée dans une logique très orientée par la sociologie. Les sociologues ont en effet surdéterminé la rationalité instrumentale de l'individu goffmanien qui se contente de maîtriser ou se doit de maîtriser les signes de ses émotions pour faire bonne impression. Même si cette question de la maîtrise figure bien dans son œuvre - pour exemple chapitre 6 de la *La mise en scène de la vie quotidienne Tome 1. La Maîtrise des impressions* ([1991], 1973, p. 197), cela ne résume pas cette dernière.

Arlie Hochschild ([1983], 2017) a quant à elle insisté sur cette puissance d'assignation et de normalisation des manières de mettre en scène les émotions adéquates en fonction des sexes et des situations, tout en le limitant elle aussi à la sphère de l'agir stratégique. Dans ses termes, l'importance des « compétences émotionnelles » dans notre société dominée par l'éthique protestante (décrite par Max Weber) n'est que la traduction contemporaine d'un des éléments fondateurs de l'ordre social de Goffman. Cependant, en insistant sur cette dimension, elle a minoré les inspirateurs de Goffman, Gregory Bateson et de Karl Groos (*op. cit.*). Malgré ce travail de régulation des mœurs qui passe par la contention corporelle, l'animal sexué demeure toujours prêt à jaillir, embarqué par ses pulsions, mais peut également se voir très rapidement condamné par le collectif.

Dans les termes de Goffman :

« Le repli sur autrui est souvent dû à un phénomène intéressant : l'engagement exagéré. Toute conversation comporte des normes qui fixent le degré auquel l'individu peut se permettre de se laisser emporter par elle. Il est obligé de retenir ses émotions et son désir de passer à l'acte, afin que leur montée ne menace pas de briser les limites qui lui ont été fixées. Il doit faire montre d'un certain désengagement, dont l'étendue varie évidemment avec l'importance sociale reconnue du moment et le rôle officiel qu'il y joue. Lorsque l'individu s'absorbe entièrement dans le discours et donne l'impression de ne plus avoir un contrôle suffisant de ses émotions et de ses actes, quand, en d'autres termes, le monde de l'interaction se fait trop réel à ses yeux, cela provoque en général un déplacement d'attention chez les autres, qui la reportent sur lui et oublient le sujet de la conversation. L'emballement des uns fait le détachement des autres » (*Les rites d'interactions*, Goffman, 1974, p. 109).

En France, les travaux de Jacques Cosnier (1994) et de Yves Winkin (1996), en valorisant l'ethnographie et l'ethnométhodologie qui se proposent d'observer les comportements humains comme comportements animaux permettent de saisir cette dimension de l'animalité chez Goffman. Afin de rendre saillante l'importance de l'observation sans jugement, afin de saisir l'apparence évidente des comportements humains, ils ont souligné la condition éthologique de l'homme moderne. Cependant, leurs travaux ont trop souvent été uniquement valorisés *via* la dimension féconde des propositions méthodologiques.

À ce stade de notre réflexion, notre lecture de Goffman révèle sa problématique du vivre-ensemble autrement : des animaux humains sont tenus de vivre ensemble. Afin de réguler la co-présence toujours potentiellement menaçante du point de vue affectif, ils construisent des moments, des rites, des symboles d'appartenance, qui tout à la fois contiennent somatiquement et intègrent les individus.

La question qui surgit alors est celle de l'existence ou non d'une intériorité du *moi* par cette question du sentiment animal en deçà du jeu d'étayage social. Selon notre lecture, le jeu affectif goffmanien qui construit un *soi* dominé par l'agir instrumental caractérise certes l'homme moderne, mais ce *soi* s'ancre d'une conscience aiguë de sa propre condition de

mammifère. Et ce n'est pas parce que l'exacerbation de la modernité incite les individus à ne devenir que des stratèges de la mise en signe de leurs émotions par le contrôle de leurs interactions que tous disparaissent face à cette injonction. Le *moi* du mammifère n'est pas *personne*, il fonde l'individu socialement intégré.

Dans les termes F Keck : « *la personne, au sens de la persona latine, c'est donc bien personne* », il s'agit d'un masque anonyme tendu par l'individu pour cacher son vide intérieur (cf. Mauss, 1950). Nous ajoutons que ce sentiment de vide est lié à une injonction sociétale moderne : nier cet être-là animal pour devenir un acteur socialement intégré.

Or, l'animal chez Goffman, même si en effet, il est socialement *personne*, est bien ce qui doit se cacher, se contenir, tout en constituant le *moi*. Dans ses termes :

« *le risque de toute interaction sociale en face à face est de perdre la face, de découvrir que derrière le masque il n'y a rien d'autre qu'un craintif animal humain. Le rite n'est plus alors la grande cérémonie religieuse à travers laquelle la société se manifeste aux individus, ni le jeu d'enfant à travers lequel l'individu apprend à devenir une personne responsable en occupant tous les rôles, mais une scène de théâtre sur laquelle l'acteur doit se lancer comme dans le vide, avec la peur du trou qui le guette à chaque instant.* » (2012, p. 480).

Aussi, il est notable d'observer que ce point, le rôle de l'animalité chez Goffman, a été majoritairement écarté des débats. La critique adressée à Goffman, celle de défendre l'idée d'un être sans profondeur tourné vers la dimension utilitaire de sa prestation théâtrale, nous semble donc erronée.

En dehors des travaux d'éthologues comme Jacques Cosnier ou Boris Cyrulnik, la thèse d'une communication humaine basée sur l'échoïsation corporelle des corps, ce point commun entre l'humain et l'animal demeure méconnu, voire peu audible à la fin du XX^e siècle. Il fallut attendre les années 2000 pour que soit posée la question du rôle de la communication émotionnelle dans la pensée de Goffman *via* la question des corps en co-présence. Cela dit, à cette époque-là, la problématique était de réussir à démontrer que la partie dite non verbale des interactions était aussi essentielle à la construction de la communication et du social que le verbal, mais à partir et toujours d'un modèle verbo-centré. Si le corps communique, cette communication doit être structurée par des signes dont il faut comprendre l'articulation. À ce propos, Yves Winkin, grâce à *La nouvelle communication* (1981), aura permis de faire connaître en France les fondateurs anglo-saxons de la communication non verbale, notamment les travaux de Ray Birdwhistell et d'Edward T. Hall qui figuraient en tant que précurseurs de l'analyse des jeux sensoriels, comme la chronémique, la kinésique et la proxémique. Ces auteurs présentaient une alternative aux approches structuralistes de la communication inter-corporelle. Malgré cela, ces derniers ont été peu suivis dans un contexte de toute-puissance du structuralisme.

Le tournant affectif des années 2000

Il fallut donc attendre les années 2000, afin qu'apparaisse enfin la thèse selon laquelle la gestion des émotions est d'abord une problématique sociétale, qui grâce à la communication comme situation ritualisée, trouve son mode de résolution par la régulation qu'elle permet (Illouz, 2006, Hochschild [1983], 2017). À ce propos, même si cette autrice ne se réfère pas aux travaux de Goffman, les travaux d'Eva Illouz ont permis de diffuser l'idée d'un capitalisme affectif qui par le biais de la marchandisation et donc de la communication, accentue le processus de normalisation de la vie affective *via* la communication spécifique aux sociétés modernes.

A contrario, Arlie Hochschild reconnaît sa dette à l'égard de Goffman, mais tout en maintenant la critique d'un être humain sans gravité. Selon cette autrice, le sujet, le moi

disparaîtrait dans ce jeu social où il convient de savoir maîtriser les compétences émotionnelles. Dans la continuité des travaux d'Herbert Mead qui assumait déjà le primat de l'interaction sociale dans la construction du sujet, au sein de son livre fondateur : *L'esprit le soi et la société*, selon l'autrice, les travailleur.es maîtrisent les masques affectifs. Inspiré par cette filiation, Frédéric Keck critiquant Goffman souligne :

« *supposer la société ou le langage ou le symbolique comme un ordre déjà donné avant d'en étudier les répercussions individuelles, n'est-ce pas, au prix d'un coup de force théorique, recourir à une hypothèse spéculative invérifiable expérimentalement ?* » (Keck, 1990 p. 475).

En 1990, cette critique adressée à Goffman, relativement à sa conception de l'individu, celle d'un d'être supposé sans intériorité, sans profondeur, qui se construit par le social, reste donc ancrée. Pourtant, certains passages de *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1* énoncent une conception du *moi* en relation avec le *soi*. Cela souligne le travail assigné à l'individu sur son propre corps, afin d'« enkyster » le jeu social dans un nodule placé dans la dimension supérieure de son corps. Et aussi que « l'être producteur de nodules » subsiste malgré tout.

« *On a implicitement dégagé ici deux dimensions fondamentales dans la personnalité individuelle : l'acteur artisan infatigable des impressions d'autrui, engagé dans d'innombrables mises en scène quotidienne, le personnage, silhouette habituellement avantageuse destinée à mettre en évidence l'esprit, la force et d'autres solides qualités. Les attributs d'un acteur et ceux d'un personnage sont fondamentalement de nature différente. Néanmoins, les deux catégories d'attributs tirent la signification de la nécessité de poursuivre le spectacle. Commençons par le personnage. Dans notre société, le personnage joué et le moi coïncident à peu près, et ce moi-personnage est censé habiter le corps de son possesseur plus précisément la partie supérieure de son corps, enkystée comme un nodule dans la psychobiologie de la personnalité* » (p. 238).

Ce passage mérite attention, car il souligne un point essentiel : la société moderne assigne les individus à conformer des parties de leur corps à une cohérence relative à leur personnage.

Au sens de l'anthropologie structurale de Levi-Strauss, l'assignation de cohérence entre le sexe et le genre, entre l'identité et l'apparence constitue de fait un élément structurant et qui se trouve à la base des arrangements rituels des sociétés humaines. En effet, le *moi*, la partie *sacrée* de la *personne*, au sens de Durkheim, « *l'être dans les coulisses* », dans les vestiaires, trouve sa consistance par les rituels, par le respect des symboles, dans sa construction en tant qu'individu jouant des rôles et imitant ses pairs ou les membres de sa communauté. Toutefois, au-delà de ce travail corporel, l'individu ne disparaît pas pour autant, même si, tout est fait pour qu'il (ne) se sente *personne* quand il quitte la scène.

Dans les termes de Frédéric Keck :

« Goffman va très loin dans la compréhension du concept durkheimien de sacré : le sacré est ce qui vient stabiliser un courant de forces sociales qui, sans lui, serait un pur délire, en établissant une première distinction entre ce qui a du sens et ce qui n'en a pas. Lorsque Goffmann affirme que la personne est sacrée, c'est au sens où, bien qu'elle n'ait en elle-même aucun sens, elle en acquiert un dans le jeu des relations sociales qui lui accordent le respect. Formulons cette idée dans le langage durkheimien de la représentation : il pourrait n'y avoir rien derrière la personne, elle pourrait être une pure représentation sans aucun objet représenté. Les moments où les hommes apparaissent anormaux sont précisément ces moments d'interaction où il devient visible que les normes ne sont fondées sur rien et que la personne est seulement une façade rassurante » (2012, p. 479).

L'individu disparaît-il dans ce processus ? Dans les termes de Goffman, « nous venons au monde comme individus, nous assumons un personnage, et nous devenons des personnes » (Park, 1950, p. 249, cité in Goffman, 1973, p. 27). Le sentiment que tout individu peut à un

moment de sa vie ressentir, ce sentiment d'être « à côté », d'être stigmatisé, non aligné entre vécu intime de soi (dans l'intériorité somatique) et extériorité sociale, n'est-il pas symptomatique de son existence sensorielle et émotionnelle, de l'être-là en co-présence, au-delà des conventions ? Ce sentiment dont Goffman paraît lui-même avoir été le sujet (Winkin, 2022).

Aussi il s'avère intéressant d'observer la dynamique sociétale des revendications des mouvements éco-féministes, celle de la revendication du non-alignement entre intériorité et extériorité autour de cette question du sentiment d'être autre chose au-delà des compétences émotionnelles. Cette capacité à se sentir autre, au-delà de « *avoir l'air de* » par le jeu des apparences, n'est-elle pas le symptôme d'une question qui préoccupe plus que jamais les contemporain.e.s ? Le jeu social des apparences, afin de donner l'impression ou plus globalement de procurer le sentiment d'être quelque chose (par exemple : fort, viril, féminin, doux, puissant), s'avère-t-il structurant pour l'intériorité du sujet ? La consistance de ce dernier dépend-elle de ce système de communication qui, émotionnellement, lui donne une place dans la société ?

Le désir de devenir *signe* par la communication émotionnelle

L'assignation à incarner charnellement les compétences émotionnelles par un corps *designé*, par la fabrique d'un *corps-devenu-signe* s'est accentuée au XXe siècle par la puissance de l'alliance entre capitalisme, numérique et communication. Cette assignation procure un sentiment de maîtrise affective du sujet par le contrôle de sa communication. L'être moderne se perd-il dans la narration affective de lui-même, dans la mise en signes et en scène du sentiment de lui-même, et par le contrôle de ce qu'il ou elle aimerait que les autres projettent affectivement sur lui ou elle ? C'est sur cette dernière question que nous allons maintenant nous arrêter.

A *contrario* d'Archie Hotchild ou de Frédéric Keck, cette accentuation de la normalisation genrée de soi dans la société contemporaine et sa contestation à la fois scientifique et critique, confirme selon nous que ce *moi* existe en dehors du jeu social. Il ne se présente pas comme une coquille vide. Ce jeu en profondeur, bien présent dans le travail de Goffman, ne signifie nullement la disparition du *moi*.

Ce jeu en profondeur accorde une place et confère une consistance par le simple sentiment d'être-là, ajusté aux autres en co-présence corporelle ; en même temps, cela dessine une menace. Cette co-présence, malheureuse ou heureuse, procure une sécurité ou une insécurité affective, et fournit un sentiment d'être plus ou moins...³. Cette co-présence révèle des règles propres à l'ordre animal qui impose tout un jeu de loyauté, de filiation, de trahison, de menaces, d'alliances invisibles. Lorsque l'individu ne parvient plus à jouer le jeu, ou n'est jamais parvenu à le jouer, il reste dans une animalité, affectivement désocialisante.

Les seuls qui ont le mieux observé ces phénomènes d'affiliation affective au sens animal du terme sont les anthropologues spécialistes de la Chine et bien entendu Marcel Mauss. Ces sources révèlent des éléments de la pensée de Goffman et très peu mis en valeur. Pour les anthropologues chinois (Hu, 1944, cité par Goffman, 1974, p. 9) *le face work* en Chine se présente comme un jeu affectif invisible, et corporel, majoritairement dédié à la solidarité

³ Cette étrange état d'être évoque ce que l'existentialisme a décrit (Heidegger, *Etre et temps*, 1927 ; Sartre, *La Nausée*, 1938). Certes, Goffman se réfère parfois à ce couant mais la filiation mériterait d'être mieux établie (lire à ce sujet Javeau, 2022 ; Smith, 2005).

entre les membres de la communauté. Les communautés d'appartenance des locuteurs définissent des règles de dépendance affective qui conditionnent les interactions sociales entre animaux-humains. En ce sens, dans la continuité de la pensée de Marcel Mauss, le « *présent* » peut être défini comme un médium de la relation affective, afin de rassurer l'animal humain qui doit accueillir un *autre* dans son territoire. Repris par Erving Goffman, il régule le *face work*, il évite ou répare une réaction instinctive liée à un sentiment d'attaque potentielle de l'animal humain, fruit d'intrusions territoriales et engendre un jeu d'obligation affective entre les interactants.

Conclusion

La sociologie fortement constructive du XXe siècle a trop rapidement évacué la question de la construction ontologique du sujet à partir de sa condition animale. Une autre lecture de Goffman est possible en relisant en particulier les travaux de Durkheim autour de la notion du sacré ou encore ainsi que nous venons de le suggérer de l'influence des œuvres de Jean-Paul Sartre sur la pensée de Goffman (Goffman s'appuie explicitement sur *L'Être et le néant* dans *La mise en scène de la vie quotidienne tome 1*, p 21 et p. 39). Goffman, lorsqu'il se réfère à l'être humain socialement intégré, explique :

« si quelqu'un prétend implicitement ou explicitement, posséder certaines caractéristiques sociales, on exige de lui qu'il soit réellement ce qu'il prétend être... il abandonne aussi, implicitement, toute prétention à ce qu'il n'a pas l'apparence d'être (se référant aux existentialistes) et par suite renonce au traitement reversé aux personnes qu'il n'est pas ».

Entrer dans le jeu social revient donc à renoncer à être différent de ce que le groupe assigne. Mais reste ouverte la question de la capacité du jeu social à donner ou non une consistance à la personne au-delà du travail de contention. Il s'agit de la question du continuum entre nature et culture et plus précisément entre un sentiment d'être là par la simple présence physique comme le sont les animaux et un sentiment de communion *via* le partage des mêmes rites, des mêmes symboles au sein d'une communauté. Goffman énonce une règle essentielle que l'on gagne à respecter afin d'intégrer la scène du jeu social : celle d'une continuité nature-culture et donc d'une continuité entre le biologique et le social. La différenciation à la naissance des sexes impose de s'engager dans un jeu de cohérence de genre.

La gestion des émotions représente en effet une nécessité, liée à la condition humaine de devoir composer avec cette co-présence animale, par le jeu de la mise en scène de soi *via* le *face work*. Cet apport goffmanien nous paraît essentiel même s'il n'a que peu été souligné et étudié par les interactionnistes et les sociologues des années 1990. Notre hypothèse inspirée par la pensée de Goffman serait alors suivante : le sentiment d'être au monde, d'être à sa place par la co-présence physique, sentiment et donc affect complexe, n'est pas le fruit d'une déchéance de la conscience, mais au contraire ce qui crée un continuum entre l'intériorité et l'extériorité sociales, entre l'animal potentiellement vulnérable, affecté, effrayé et l'être social jouant des rôles. Et c'est dans la conscience du non-alignement entre l'impression d'être là dans les temps sociaux au service d'un rôle et l'impression d'être autre chose dans son intériorité que se trouve la *personne*. Elle est en constante recherche d'équilibre entre son enracinement animal et la contrainte à s'obliger, à accepter ou à subir l'assignation sociale (Martin-Juchat, 2020).

Bibliographie

- Cosnier, J. (1994), *Psychologie des émotions et des sentiments*, Paris, Retz.
- Javeau, C. (2022), « Sartre et sa théorie des émotions : une confrontation avec Erving Goffman », *SociologieS* <http://journals.openedition.org/sociologies/3169> ; <https://doi.org/10.4000/sociologies.3169>
- Goffman, E. (1955), « On face-work: an analysis of ritual elements in social interaction », in *Psychiatry: Journal of Interpersonal Relations*, n°18, 1955, p.p.213-231.
- Hochschild, A. ([1983], 2017), *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*, Paris, La Découverte.
- Hu, H.-C. (1944), « The Chinese Concept of “Face” », *American Anthropologist*, 41 (1), p. 45-64.
- Illouz, E. (2006), *Les sentiments à l'ère du capitalisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- Keck, F. (2012), « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », *Archives de Philosophie*, Tome 75(3), 471-492. <https://doi.org/10.3917/aphi.753.0471>
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1992), *Les interactions verbales, tome II*, Paris, Armand Colin.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (2005), *Le discours en interaction* Paris, Armand Colin.
- Le Breton, D. ([1998], 2004), *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- Mauss, M. (1954), *The Gift*, trad. Ian Cunnison, London, Cohen & West, 1954.
- Martin-Juchat, F. (2020), *L'aventure du corps. La communication corporelle, une voie vers l'émancipation*, Grenoble, PUG.
- Pasquier, S. (2003), *Erving Goffman : De la contrainte au jeu des apparences : Revue du MAUSS*, no 22(2), 388-406. <https://doi.org/10.3917/rdm.022.0388>
- Smith, G. W. H. (2005), « Enacted Others: Specifying Goffman's Phenomenological Omissions and Sociological Accomplishments », *Human Studies*, 28(4), 397–415. doi:10.1007/s10746-005-9006-1
- Winkin, Y. (1996), *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université.
- Winkin, Y. (1981), *La Nouvelle Communication*, Paris, Éditions du Seuil.
- Winkin, Y. (2022), *D'Erving à Goffman, une œuvre performée*, Paris, MKF Editions.