

# HISTOIRE ET SUBJECTIVATION

SOUS LA DIRECTION  
D'AUGUSTIN GIOVANNONI  
ET JACQUES GUILHAUMOU

ÉDITIONS KIMÉ  
2, impasse des Peintres  
PARIS II<sup>e</sup>

ESQUISSE D'UNE SOCIOLOGIE DE LA PREMIÈRE PERSONNE

LAURENCE KAUFMANN & KRZYSZTOF SKUZA  
Université de Lausanne

« Le rempart le plus sûr » « contre l'illusion d'optique, le mirage, (...) le rêve éveillé, le fantasme, le délire (...), c'est notre frère, notre voisin, notre ami ou notre ennemi, mais quelqu'un, grands dieux, quelqu'un ».

Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, 1967.

INTRODUCTION

L'imaginaire social et politique contemporain, marqué par le néo-libéralisme et la remise en cause de l'Etat-providence, semble plus que jamais dominé par la tension typiquement moderne entre l'individu et la société, la liberté privée et la nécessité publique. Dans l'espace médiatique et politique comme dans le sens commun, le statut de l'individu oscille entre la *dénonciation* de l'avènement d'un « individu hypermoderne » et incivil qui serait irrespectueux de la collectivité et mettrait en danger le lien social et l'*apologie* d'un individu enfin libéré de tous les obstacles sociaux susceptibles de l'empêcher de se constituer en sujet. Alors que les détracteurs de la figure de l'individu individualisé déplorent les conséquences néfastes d'une telle autosuffisance pour la société et pour l'individu lui-même, ses partisans en acclament la puissance créatrice. Paradoxalement, ces deux conceptions, aussi contradictoires soient-elles, partagent un même postulat métaphysique : le travail de subjectivation de l'individu-qui-devient-soi s'accomplirait en quasi autonomie, sinon en

quasi autarcie. L'individu, d'abord refermé sur lui-même, devrait lutter pour dépasser son isolement premier et tisser des liens, nécessairement éphémères et facultatifs, avec ses semblables.

Une telle *métaphysique substantialiste du sujet*, bien que toujours prédominante dans le monde social et politique contemporain, est actuellement remise en question par de nombreux travaux scientifiques. Des recherches provenant de différents horizons disciplinaires, notamment l'histoire, la sociologie, la psychologie du développement, la philosophie et les neurosciences, mettent en cause de manière étonnamment convergente le postulat d'un sujet substantiel et auto-suffisant. *L'histoire* permet de restituer le long processus qui a permis à la figure du sujet autonome d'être consacrée, dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment avec les Lumières écossaises et la Révolution française, comme un nouvel idéal juridique et politique. La *sociologie* permet de montrer qu'il n'y a pas d'individuation sans socialisation et que le sens de soi, loin d'être originaire, émerge des jeux de langage, des relations sociales et des formes instituées qui le rendent possible. La *psychologie du développement* permet de décrire la manière dont le petit d'homme se constitue progressivement comme sujet grâce aux incitations subjectivantes et aux mises à l'épreuve successives que constitue la confrontation à l'expérience d'autrui. La *philosophie* permet de libérer le sujet des métaphysiques essentialistes qui l'ont trop longtemps enfermé dans une logique des individus pour l'inscrire dans la logique des relations intersubjectives et des attributions mentales nécessaires à sa constitution. Enfin, les *neurosciences* permettent de montrer que les attributs de la subjectivité ne sont pas les attributs d'un sujet de conscience unitaire, par ailleurs hypothétique, mais les effets émergents du processus sans sujet que constituent les connexions neuronales.

Nombre de contributions provenant de ces différentes disciplines s'accordent ainsi sur le *statut relationnel* et non plus substantiel du sujet, qui demeure un « quasi-sujet » aussi longtemps qu'il n'a pas obtenu, dans le regard d'autrui, la confirmation de sa propre existence. Dans la première partie de ce chapitre, nous montrerons ainsi que le sujet est une catégorie non pas psychologique mais *sociologique*. C'est par et dans la relation à autrui que l'individu peut développer le sens de soi, la capacité de rendre compte de ses paroles et de ses actes, bref de parler et d'agir « en

tant que Je » (*partie I*). Les ressources relationnelles qui informent la constitution progressive du « sens de soi » ne sont cependant pas suffisantes. Pour que l'individu ne reste pas suspendu aux fils relationnels hasardeux et mouvants qu'il tisse *hic et nunc*, il doit disposer également des ressources narratives qui lui permettent d'assurer la « mêmété » identitaire de son « soi » passé et futur. Bien entendu, les matériaux narratifs qui soutiennent ainsi la constitution de soi, à l'échelle individuelle comme à l'échelle collective, sont de nature *sociohistorique*. Nous verrons ainsi, dans une deuxième partie, que le grand récit du sujet autonome relève d'un dispositif d'interpellation inédit qui a conduit, à un moment donné de l'histoire, les individus ou plutôt certains individus à s'auto-interpréter comme des entités indépendantes et dotées d'une autorité exclusive sur leurs actions, opinions et émotions (*partie II*). Idéalement, une telle auto-interprétation conduit à la *subjectivation* positive de soi : elle permet à l'individu de se positionner en tant qu'être moral, prêt à endosser la responsabilité de ses actes et à cultiver le souci de soi. Mais elle peut également dégénérer en une *objectivation de soi* si l'individu est mentalement et socialement trop fragilisé pour pouvoir utiliser les ressources relationnelles et narratives nécessaires à la « maintenance » de son moi. Lorsque l'ajustement relationnel à autrui n'est plus qu'une adaptation aveugle aux sollicitations externes, la stabilisation, fût-elle essentiellement narrative, de l'identité personnelle, est menacée. Pour nombre de commentateurs, c'est cette instabilité pathologique d'un moi en quête perpétuelle d'identité qui caractériserait le passage, dans les années 1969, à la « seconde modernité ». À la pathologie qu'engendrent la fluctuation et la précarisation identitaire du moi « trop relationnel » fait écho la pathologie du moi « pas assez relationnel » du schizophrène. Comme nous le verrons dans la troisième partie de ce chapitre, le schizophrène, faute de pouvoir stabiliser la relation qu'il noue avec le monde, avec autrui mais aussi avec lui-même, perd la présomption de communauté de sens et d'expérience qui permet aux agents ordinaires de vivre dans un monde, sinon partagé, du moins partageable. Incapable d'aller vers l'autre, de soutenir une interaction, d'atteindre le degré d'intersubjectivité indispensable à toute communication et, enfin, d'obtenir de ses semblables la confirmation de la normalité de son moi, le schizophrène ne parvient pas à « être comme tout le monde » et donc à « être » tout court (*partie III*). Après

avoir ainsi mis en évidence, par la négative, les compétences sociales nécessaires au processus de subjectivation, nous nous interrogerons en conclusion sur un des paradoxes de l'individualisme moderne : ce sont les êtres les mieux socialisés qui parviennent à prendre la position de la première personne, témoignant ainsi de l'atteinte, au cœur même de l'individu, de la hiérarchie sociale et de l'architecture politique.

## I. LE SUJET RELATIONNEL

### Ia. Vers une métaphysique relationnelle du sujet

#### *Devenir « sujet » : de l'individuation à l'individualisation*

La remise en question de la métaphysique substantialiste d'un sujet de conscience, libre et auto-suffisant, repose prioritairement sur un déplacement philosophique essentiel : celui qui consiste à partir non du sens moral et politique du concept d'« individu » mais de *son sens logique*. Du point de vue logique, en effet, l'individu est simplement le produit d'un processus d'individuation qui permet d'identifier une singularité quelconque puis de lui attribuer certaines propriétés spécifiques<sup>1</sup>. Une telle opération désignative peut s'opérer sur n'importe quel objet : la proposition « c'est le beau sac rouge dont je te parlais », tout comme la proposition « il s'appelle Peter et il est formidable », consistent simplement à identifier un individu logique puis, une fois son existence présupposée, à lui attribuer de l'extérieur certains prédicats qui le qualifient sous un aspect et d'un point de vue particulier. Dans ce cadre logique, *est individu* tout ce qui est susceptible d'être différencié par un terme singulier et désigné par une description définie ; dès lors, « individu » ne s'oppose pas à « collectif », comme dans le sens commun, mais à « général » ou à « abstrait »<sup>2</sup>.

Un tel processus d'individuation, basé sur l'identification et la singularisation d'une entité quelconque, précède nécessairement le processus d'individualisation. Ce dernier permet en effet de passer de l'individu quelconque, de type logique, à l'individu moral et politique, marqué par sa capacité à entrer en interaction et à utiliser le pronom *Je*<sup>3</sup>. Afin de mieux saisir ce processus d'individualisation, il faut distinguer, à notre sens, deux

de ses étapes essentielles, trop souvent confondues. La première étape, que l'on pourrait appeler *sémantique*, permet de transformer un individu purement logique en un individu psychologique en parlant de lui non seulement en termes physiques, comme tant d'autres entités objectives du monde, mais aussi et surtout en termes *psychiques*<sup>4</sup>. L'attribution d'un ensemble de prédicats mentaux (e.g. intentions, croyances, sentiments, perceptions, souvenirs, etc.) à un « particulier de base », pour reprendre l'expression de Strawson, a trois caractéristiques essentielles. D'une part, elle est *distributive*, car "n'importe qui" peut se voir attribuer les mêmes prédicats mentaux. Autrement dit, les attributs classiques de la subjectivité n'ont pas à être restreints *a priori* aux seuls êtres humains ; n'importe quelle entité, y compris un animal (e.g. un chien), un artefact (e.g. un ordinateur), ou un collectif (e.g. une foule, une institution) dont l'activité est jugée cohérente et rationnelle peut faire l'objet d'une stratégie interprétative de type mentaliste<sup>5</sup>. D'autre part, l'attribution d'un ensemble de prédicats mentaux est *symétrique* car, de la même manière qu'un prédicat physique comme « est dans le salon » signifie la même chose lorsqu'il s'applique à un vase ou à un être humain, la signification d'un prédicat psychique est identique indépendamment des pronoms personnels – *je, tu, nous* ou *vous* – auxquels il est attribué<sup>6</sup>. Enfin, l'application des prédicats mentaux, loin de renvoyer à un processus universel et anhistorique, dépend des *critères sociaux et normatifs* de rationalité, de plausibilité et de vraisemblance qui permettent d'évaluer son "bon usage"<sup>7</sup>. Ces critères, loin d'être les critères de la présence inobservable, dans la tête de l'individu, de l'état de conscience signifié par le prédicat psychique, sont des critères normatifs qui permettent de fixer les intentions, désirs ou sentiments que tel individu *devrait* avoir étant donné sa biographie et la situation dans laquelle il est imbriqué. Si l'on suit Ricoeur, qui s'inspire ici des réflexions sur le droit de Hart, l'attribution d'un prédicat mental à un particulier est donc une procédure éminemment prescriptive – une « imputation » au sens juridique du terme<sup>8</sup>. Car elle ne constate pas un état de fait psychologique ; elle détermine quelle est la raison d'agir qui est susceptible de sous-tendre le comportement, publiquement observable, de l'agent et elle évalue son degré de conformité par rapport aux attentes normatives des membres de sa communauté.

*L'auto-implication du sujet*

Au terme de cette première étape sémantique d'individualisation, le statut de l'individu est encore loin du sujet moral que les métaphysiques substantialistes caractérisent par l'asymétrie *a priori* entre le point de vue à la première personne de l'agent, marqué par un accès privilégié et transparent à ses propres états mentaux, et le point de vue à la troisième personne de l'interprète, qui ne peut qu'inférer avec incertitude, à partir d'un comportement observable, les états mentaux inobservables qui sont susceptibles de l'avoir engendré. En effet, l'individu psychologique n'est encore qu'un simple sujet de prédication, impersonnel et objectif, que les prédicats psychiques peuvent qualifier et individuer du dehors selon les principes de l'« hétéro-phénoménologie » dont parle Dennett : l'accès aux états mentaux étant parfaitement symétrique pour l'acteur et pour son interprète, la première personne perd les privilèges qui étaient réservés au sujet métaphysique, notamment la transparence de soi à soi que lui assurait la prétendue connaissance, infaillible et incorrigible, de ses propres états d'esprit<sup>9</sup>. Sous l'angle sémantique, l'attribution à autrui est tout aussi primitive que l'attribution à soi-même, l'agent devant puiser dans « le thesaurus des significations psychiques » de sa culture d'appartenance pour interpréter ses propres actions comme s'il était lui-même « quelqu'un d'autre »<sup>10</sup>. L'individu psychologique qui interprète, selon la célèbre formule de Ricoeur, « soi-même comme un autre », intègre ainsi d'emblée l'équivalence psychologique et la réciprocité des perspectives entre *ego* et *alter* que les métaphysiques du sujet ont tant de peine à établir<sup>11</sup>.

Toute la difficulté de la deuxième et dernière étape, que l'on pourrait dire *pragmatique*, de l'individualisation est de transformer l'individu psychologique, marqué par l'équivalence entre *Je*, *Tu* et *Il*, en un individu moral qui est le seul autorisé à statuer sur le sens subjectif de son action. Après avoir instauré la *symétrie* des prédicats mentaux, qui peuvent s'appliquer à « n'importe qui », comment rétablir l'*asymétrie* entre soi et l'autre sans laquelle la notion même de sujet perd tout son sens ? La réponse que propose Peter Strawson, mais aussi bien d'autres, comme Donald Davidson et Michael Seymour, est que l'asymétrie est une propriété des prédicats mentaux eux-mêmes, ceux-ci pouvant être attribués selon deux usages différents, l'un objectivant, l'autre subjectivant. *L'usage hétéro-attributif*, proprement sémantique, repose sur des critères comportement-

taux, par exemple ceux qui permettent de reconnaître l'expression « normale » de la douleur ; un tel usage objectivant peut s'appliquer au *Je* lorsque celui-ci est utilisé comme un objet du monde dont les caractéristiques physiques (par ex. mon bras est cassé), ou les sentiments antérieurs (par ex. j'avais de la peine) peuvent être décrits sous un mode impersonnel. Alors que l'usage hétéro-attributif porte sur ce qui est observé et non pas ressenti, l'*usage auto-attributif* porte, lui, sur ce qui est ressenti et non pas observé ; un tel usage subjectif peut s'appliquer au *Je* lorsque celui-ci est utilisé comme un sujet dont l'attitude, tout à la fois morale et pratique, est auto-implicative<sup>12</sup>. Or, une telle attitude auto-implicative ne peut être rendue par l'étape « sémanticienne » de l'usage hétéro-attributif et de la « mêmété » des particuliers de base. Seule une approche pragmatique permet d'intégrer la composante « autodésignative » de l'orientation consciente d'un agent capable de s'engager, en tant que sujet responsable et raisonnable, dans son action<sup>13</sup>. L'étape ultime du processus d'individualisation réside précisément dans ce passage de l'usage objectif, extrinsèque, des auto-attributions, à l'usage subjectif des auto-interprétations qui configurent, de manière *intrinsèque*, les expériences et les actions de l'agent. Le sujet est celui qui reprend « (...) "en personne" les attributions, imputations, exhortations, incitations et injonctions qui l'affectent dans le discours de son entourage »<sup>14</sup>.

À la fin de ce processus d'individualisation, on retrouve donc bel et bien l'asymétrie entre la première et la troisième personne qui permet aux agents d'avoir une autorité privilégiée sur leurs propres états mentaux. Mais une telle asymétrie ne prend plus sa source dans une subjectivité irréductible ; elle prend sa source dans la *grammaire* des prédicats mentaux et dans la présomption interprétative réciproque que son usage subjectif implique. En effet, la structure auto-attributive ne peut être valide que si l'on postule que *je* sais ce que *je* crois. C'est la présomption que l'agent ne peut, du moins en principe, se tromper sur le fait qu'il a tel ou tel état mental alors qu'il peut se tromper dans ses attributions à autrui, qui fait de la grammaire des prédicats mentaux une structure asymétrique<sup>15</sup>. Or, une telle asymétrie, loin d'être assurée définitivement, doit être sans cesse réaffirmée par l'usage du pronom de la première personne : c'est en effet en disant *Je* que le sujet manifeste « sa capacité à se poser comme "sujet" »<sup>16</sup>. Le statut du sujet n'est pas acquis une fois pour toutes car le

sujet n'est, en fin de compte, que celui qui *s'affirme en tant que sujet*, que ce soit par ses jugements, ses énonciations ou ses actions. Le sujet ne bénéficie donc que du temps court de l'énonciation et de l'action pour conquérir une position privilégiée, bien que toute provisoire : celle qui lui permet de s'imposer comme « le point de perspective ou de coordination qui fait que le monde est *son* monde, et en particulier que ses pensées, ses représentations et ses sensations sont *siennes* »<sup>17</sup>. L'autorité à la première personne de l'agent se manifestant *dans* et *par* ses prises de position particulières, elle perd les propriétés désincarnées, permanentes et souveraines, dont la métaphysique substantialiste du sujet l'avait revêtu ; elle se retrouve dotée, à l'inverse, des propriétés indexicales, c'est-à-dire temporaires et contextuelles, qui sont réservées aux créations discursives.

Le point de vue philosophique que nous avons développé ici nous a permis de libérer l'individu moral des métaphysiques substantialistes qui l'extrayaient, à tort, de son contexte de "production". Loin d'être une « unité substantielle », « un substrat » privé ou une pure conscience, l'individu est une « unité relationnelle »<sup>18</sup> qui se construit de manière indirecte, via les hétéro-attributions mentales, les interprétations subjectivantes et les usages sociaux qui lui permettent mais aussi l'obligent à prendre la position de sujet. De façon tout à fait intéressante, de nombreux travaux en *psychologie du développement* confirment *empiriquement* le statut relationnel du sujet auquel aboutit le raisonnement philosophique que nous venons de présenter ici. À une différence près, cependant, et qui n'est pas des moindres : le processus d'individualisation ontogénétique a une toute autre "matière première" que le processus d'individualisation logique, qui se donne au départ un particulier de base sans aucune propriété psychologique et morale *a priori*. En effet, le parcours de l'individualisation que permet de mettre en lumière la psychologie du développement part de l'existence d'un « *proto-self* » qui émerge de la différenciation, déjà présente chez le nouveau-né, entre le soi et le non-soi. C'est à partir de cette différenciation primitive, d'ordre purement phénoménologique, entre soi et le monde qui l'entoure mais aussi entre soi et autrui que le petit d'homme va développer le sens de soi, notamment grâce aux ajustements intersubjectifs et aux « accordages » affectifs qui lui donnent, bien avant la position du *Il* dont parle Strawson, la position d'un *Tu*. Car contrairement à la « psychologie à un esprit » qui sous-tendait la

conception substantialiste du sujet, la « psychologie à deux esprits » qui tend à s'imposer actuellement fait de la *relation intersubjective* un des constituants indispensables du développement concomitant du « sens de *soi-et-de-l'autre* »<sup>19</sup>.

#### Ib. L'ontogenèse relationnelle

##### *Le soi phénoménal*

Les travaux actuels en neurosciences et en psychologie du développement remettent radicalement en question les dogmes qui ont rendu pendant longtemps la psychologie a-relationnelle. Loin de se réduire à l'être *a priori* indifférencié de la psychanalyse, loin de fusionner avec les autres significatifs qui l'entourent, le nouveau-né que décrivent les neurosciences différencie d'emblée ses propres mouvements, postures et sensations corporels de ceux d'autrui. En effet, des parties spécifiques du cerveau du nourrisson (*'body-sensing' brain*) sont dévolues au traitement automatique des signaux sensori-moteurs provenant de différentes régions de son corps puis à leur intégration dans son système nerveux central<sup>20</sup>. Grâce au « monitoring dynamique » de ses propres mouvements corporels, le nouveau-né est à même de différencier les stimulations tactiles qui lui viennent d'une source externe (*hétéro-stimulations*) de celles qui lui viennent de ses propres mouvements (*auto-stimulations*)<sup>21</sup>. Cette cartographie dite « proprioceptive » d'un soi qui, en l'occurrence, est plus perçu que représenté, se complexifie grâce aux apprentissages que provoquent les réussites et les échecs de la motricité volontaire. En percevant, de manière largement infra-consciente, l'alignement entre ses propres mouvements corporels et leurs effets attendus – « e.g. c'est moi qui ait fait bouger cette balle en déplaçant mon pied » –, le petit d'homme s'identifie comme étant l'agent responsable de tel ou tel mouvement. Grâce au « sentiment de l'effort », le « *proto-self* » proprioceptif développe ainsi progressivement le sens de son « agentivité » (*sense of agency*)<sup>22</sup>.

Bien entendu, le sens de soi n'émerge pas uniquement de la cognition motrice ; et il ne repose pas seulement sur la contemplation distante et « voyeuriste » du comportement d'autrui sur laquelle les psychologues ont longtemps insisté<sup>23</sup>. Dès la naissance, le nourrisson *s'engage* dans « l'intersubjectivité primaire » que constituent le partage et la réciprocité des

expériences<sup>24</sup>. La synchronisation et l'alternance spatio-temporelle des mouvements, des mimiques et des vocalises avec ses proches constituent des véritables proto-conversations de face-à-face. De tels échanges aident le nouveau-né à réguler ses affects et à structurer le flux de ses expériences tout en entrant suffisamment en résonance avec autrui pour le percevoir comme un « même » (*like-me*)<sup>25</sup>. Mais cette forme primaire, directe de résonance avec un « même » s'accompagne très vite de la réalisation que ce « même » n'est pas tout à fait identique<sup>26</sup>. Dès l'âge de trois mois, en effet, non seulement le nourrisson est capable de détecter la différence entre une image vidéo parfaitement synchronisée des mouvements de ses propres jambes et une image légèrement différée de ces mêmes mouvements, mais il est beaucoup plus intéressé par la « quasi-mêmeté » de cette dernière (*almost like-me*). L'hypothèse de Györgi Gergely et John S. Watson est, qu'à cet âge, le bébé maîtrise suffisamment les stimuli auto-générés (i.e. sucer son pouce) pour pouvoir se tourner vers les stimuli qui lui proviennent du monde extérieur et les explorer de façon systématique<sup>27</sup>. Or, la chaîne des stimuli-réponses extérieurs, notamment les modulations affectives et les imitations en miroir de son entourage, se caractérise nécessairement par une *synchronicité imparfaite* (*imperfect contingency*) et une imprédictibilité partielle qui témoignent de la présence captivante mais incontrôlable d'un autrui « presque-identique »<sup>28</sup>.

C'est grâce à la différenciation primordiale entre le soi et le non-soi, indiquée entre autres par ces tentatives imparfaites de synchronisation comportementale et affective, que le bébé peut entrer, dès l'âge de neuf mois, dans une relation véritablement intersubjective. Cette forme secondaire d'intersubjectivité est particulièrement cruciale car elle comprend non seulement les émotions et les expériences *partagées* mais également les expériences, potentiellement *partageables*, du monde extérieur. En effet, l'« intersubjectivité secondaire » permet de passer de la relation dyadique de face-à-face à la « relation triadique » où les partenaires de l'interaction partagent une expérience similaire mais, cette fois, relativement à un référent extérieur. Le « triangle référentiel » qui relie l'enfant, l'adulte et l'objet de leur attention conjointe permet d'une part de valider l'existence et l'intérêt de l'objet en question et d'autre part de contraster potentiellement les expériences subjectives que ce même objet suscite<sup>29</sup>.

L'insertion dans une relation triadique marque le passage du soi subjectif des premiers mois au soi intersubjectif qui tente d'aligner son expérience avec celle d'autrui, et tente, la plupart du temps, de ressentir ce qu'il est *censé* ressentir<sup>30</sup>. Grâce aux multiples relations triadiques qu'il noue avec son entourage, le petit d'homme évolue progressivement du sens de soi proprioceptif, purement phénoménal, à un sens de soi suffisamment décentré, conceptualisé et *sémantisé* pour pouvoir *se situer* parmi d'autres soi similaires.

#### *La sémantisation du soi ou la conquête de l'interchangeabilité*

Tout en partant d'un proto-self qui remet en question la première étape de l'individualisation philosophique, celle de l'individuation logique du « suppôt » quelconque, les découvertes empiriques de la psychologie du développement confirment sa deuxième étape, d'ordre sémantique. En effet, le statut de sujet ne réside pas dans la singularité radicale et dans l'asymétrie entre le soi et le non-soi mais au contraire *dans la symétrie* et *la mise en équivalence* conceptuelles des *Je* qui se perçoivent au milieu d'autres *Je*. Alors que les enfants de moins de neuf mois et certains patients psychiatriques utilisent des schémas tellement dissemblables pour l'action d'autrui et la leur propre que celles-ci leur paraissent incommensurables, les êtres « normaux » parviennent à intégrer les différents types d'action dans un même « schéma intentionnel »<sup>31</sup>. Grâce à leur capacité à la « mentalisation », c'est-à-dire à leur capacité à puiser dans un système représentationnel unique des concepts mentaux susceptibles d'être attribués à soi-même *comme* à autrui<sup>32</sup>, ils peuvent comprendre qu'autrui a un rapport à soi à la première personne et qu'eux-mêmes sont un objet d'observation pour autrui.

La conquête ontogénétique de cette symétrie sémantique, fondamentalement objectivante, se repère aisément grâce à la reconnaissance de soi dans le miroir qui survient autour de l'âge de 18 mois. Pour se reconnaître dans le miroir, l'enfant doit surmonter le décalage phénoménologique entre les mouvements *vus* dans le miroir et ceux qui sont *ressentis*, entre la manière dont il se perçoit subjectivement « du dedans » et la manière dont les autres le perçoivent objectivement « du dehors »<sup>33</sup>. Une fois ce décalage surmonté, l'enfant fait plus que prendre conscience de la manière dont il est perçu par les autres ; une fois qu'il a appris à faire un détour par

le regard d'autrui pour se voir lui-même avec les yeux d'un autre, il tend à adopter un rapport distant et objectivant, potentiellement évaluatif, avec son « Moi ». Comme le montre l'apparition des émotions sociales de conformité telles que la honte et l'embarras, le *dédoublé du soi*, qui est à la fois sujet et objet, *Je* et *Moi*, que William James puis George Herbert Mead ont souligné, constitue un pas décisif vers le « soi social »<sup>34</sup>. En son for intérieur, le soi social imagine la manière dont ses vis-à-vis le perçoivent, l'évaluent ou le dévaluent, puis progressivement se détache des attentes particulières des "autrui de proximité" pour anticiper les attentes normatives que « l'autrui généralisé » est susceptible d'entretenir à son endroit<sup>35</sup>. Dès l'âge de trois ans, les enfants commencent à comprendre les patterns de comportement qui sont associés à telle ou telle prise de rôle, se montrant ainsi aptes à agir et à ressentir non seulement en fonction de leur propre perspective, mais aussi en fonction de la perspective de la société à laquelle ils appartiennent<sup>36</sup>.

C'est grâce à cette prise de perspective impersonnalisante que l'agent social en devenir peut miser sur « l'interchangeabilité des perspectives » dont parle Alfred Schütz<sup>37</sup>. Cette présupposition, aussi constante qu'informulée, consiste à supposer qu'*alter* est un *ego*, que mon « ici » peut se transformer en son « là », que nos expériences sont potentiellement congruentes et que nos perceptions, même partielles, se confirmeront mutuellement. Un tel postulat, qui sous-tend la « raison ordinaire » (*mundane reason*), table sur l'équivalence mais aussi la complémentarité entre soi et autrui : « autrui, tout autrui compétent, est mon suppléant et mon complément en matière de perception ; il a la perception que j'aurais si j'occupais sa place. »<sup>38</sup>.

#### *Le retour du sujet*

Du point de vue ontogénétique, le parcours d'individualisation consiste ainsi à dépasser paradoxalement le soi phénoménal, qui est concentré sur les informations proprioceptives et kinesthésiques qui se déclinent par définition à la première personne (*Je*), pour adopter le point de vue de l'interlocuteur (*Tu*) propre aux relations intersubjectives. Dans un deuxième temps, l'individu prend conscience de la manière dont il apparaît dans l'esprit des autres et adopte sur lui-même le point de vue, à la troisième personne, du regard public (*Il*)<sup>39</sup>. Il reste cependant une étape

essentielle pour que le petit d'homme puisse devenir un sujet digne de ce nom. On l'a vu dans la partie philosophique, une fois conquise la *symétrie sémantique* qui permet non seulement d'appréhender soi-même comme un autre mais l'autre comme se concevant lui-même comme un soi, l'*asymétrie pragmatique* doit être réinstaurée ; c'est elle, en effet, qui valide l'existence d'un sujet moral, apte à rendre compte de ses actes à la première personne. Du point de vue développemental également, la découverte du *Moi* dans le miroir, qui est la forme canonique de « soi-même comme un autre », doit recéder la place à un *Je* qui délaisse, ne fût-ce que provisoirement, le point de vue à la troisième personne nouvellement acquis – ce que les enfants, comme l'indique Philippe Rochat, peinent à faire jusqu'à l'âge de 4 ans, utilisant fréquemment leur propre prénom, par nature objectivant, pour parler d'eux-mêmes.

Comment une telle asymétrie pragmatique entre soi et autrui peut-elle être réinstaurée ? Grâce, là encore, aux hétéro-attributions et aux regards, connus et inconnus, qui deviennent un déterminant majeur des comportements mais aussi du ressenti à la première personne<sup>40</sup>. En effet, ces regards ne contribuent pas seulement à l'*objectivation* de soi-même en tant qu'entité contemplée, soupesée et évaluée du dehors. Ils contribuent également, tout au moins en principe, à la *subjectivation* de soi-même : c'est parce qu'autrui me reconnaît le droit de parler et d'agir « en-tant-que-je », de m'auto-attribuer des pensées, des actions et des intentions, bref de me poser comme un sujet de pensée et d'action dans un procès d'interlocution que je peux conquérir le statut de sujet. *Dire Je* est une prise de rôle sémantique qui comprend, par définition, une clause d'équivalence et d'interchangeabilité puisqu'elle peut être endossée par quiconque<sup>41</sup>. Mais elle est également un accomplissement pragmatique qui confère à « ce lui-qui-de-nous-deux-a-maintenant-la-parole » le statut asymétrique du locuteur qui s'insère « en chair et en os » dans une interaction pour y ancrer son unique point de vue sur le monde<sup>42</sup>.

L'asymétrie pragmatique entre soi et autrui est ainsi produite et maintenue par le droit mais aussi l'obligation d'utiliser le pronom de la première personne. En étant positionné et en prenant position dans un système de places, d'ordre spatial, social, temporel et moral, l'individu acquiert progressivement le sens de son identité personnelle<sup>43</sup>. C'est dire si le sens de soi est non pas « égologique » mais « écologique » : il repose

sur le sens de sa place dans le monde physique et social<sup>44</sup>. D'abord *spatial*, le sens de soi repose, on l'a vu, sur la cartographie proprioceptive qui situe le proto-self dans l'espace grâce à ses capacités perceptuelles et sensori-motrices. Progressivement, le sens phénoménal de soi est reconfiguré par l'émergence d'un *Moi* sémantique et conceptuel qui se voit conférer, selon son apparence, son statut, son âge, sa réputation, une place dans le système social. Le *soi temporel* se situe dans le temps tout en se produisant, notamment par le biais du récit auto-biographique, comme une entité persistante et continue qui englobe le soi passé comme le soi futur<sup>45</sup>. C'est grâce à cette identité narrative que le sens de soi ne fluctue pas au gré des rencontres intersubjectives qui contribuent à le faire émerger ; comme le dit Daniel Dennett, l'autodéfinition de soi repose sur la capacité « (...) de raconter des histoires, et plus particulièrement, de concocter et de contrôler l'histoire que nous racontons aux autres – et à nous-mêmes – sur ce que nous sommes »<sup>46</sup>. Le soi, loin d'être la source de ces tissages narratifs, en est donc le produit : c'est le récit cohérent et stabilisé de soi qui œuvre à la maintenance du moi et fait miroiter l'existence d'un agent unifié, d'un « ego égoïque » qui en serait le « centre de gravité narrative »<sup>47</sup>. Le récit permet de passer du self « identifié », qui reste lié à la simultanéité temporelle et spatiale du corps et de son reflet dans des images, au « self permanent », c'est-à-dire une entité persistante et continue dont l'apparence change selon les lieux et les années<sup>48</sup>. Si la constitution et le maintien de soi au sens fort d'un sujet psychologique unitaire, autonome et responsable dépendent étroitement de la trame narrative qui lui permet de subsister à travers le temps, cela ne signifie pas pour autant que le soi en question se réduise à une illusion rhétorique sans conséquence. Au contraire, un tel récit a de vrais effets : à force d'endosser la capacité d'entendement, le libre-arbitre et la position d'autorité qui caractérisent *normativement* le statut de sujet, l'individu « finit par se tenir lui-même pour comptable de ce qu'il faut ou dit, sauf à passer pour déficient et bon à rien. »<sup>49</sup>. Il devient par là même un *soi moral*, qui se situe dans un réseau d'obligations mutuelles et d'engagements réciproques et maîtrise les conventions culturelles qui régissent l'attribution de responsabilité<sup>50</sup>.

On retrouve ainsi, à la fin du parcours relationnel de l'individualisation dont nous avons tracé les grandes étapes, le sujet moral, mais la prio-

rité ontologique et épistémologique que la métaphysique substantialiste lui accordait est inversée : l'autorité à la première personne du sujet moral *dérive* des attributions et des injonctions à la troisième personne qui l'ont incité, sinon obligé, à s'engager vis-à-vis de ses semblables en tant que sujet responsable, rationnel et adéquat. Le statut de sujet peut ainsi être considéré comme un « fait institutionnel » au sens de John Searle<sup>51</sup> : le particulier « compte comme » un sujet lorsqu'il manifeste les attributs publics qui caractérisent le statut formel de sujet.

Bien entendu, toute institution a une histoire ; si l'individu en tant que sujet moral et politique est un fait institutionnel, il se caractérise par définition, pour reprendre le terme d'Hacking, par son « ontologie historique ». D'une part, en effet, « l'individu » s'est imposé, au terme d'un long processus historique, comme un « concept organisateur » qui a rendu pensable de nouvelles possibilités d'action, de régulation, et bien entendu, de subjectivation. D'autre part, le concept d'« individu » ne désigne pas, comme le dit Ian Hacking, les « espèces indifférentes » (*indifferent kinds*) auxquelles appartiennent les êtres naturels qui, tels le quark ou l'eau, sont imperméables aux discours dont ils font l'objet ; tout comme les concepts de « femme réfugiée » ou d'« enfant abusé », le concept d'« individu » exerce un « looping effect » sur les « espèces interactives » (*interactive kinds*) que sont les êtres sociaux<sup>52</sup>. Ces derniers s'auto-interprètent en puisant dans les catégorisations sociales et les récits publics qui leur sont proposés voire imposés, y compris si ces mêmes catégorisations les conduisent paradoxalement à se concevoir comme des entités asociales et anhistoriques<sup>53</sup>.

## II. L'ONTOLOGIE HISTORIQUE DU CONCEPT DE SUJET

### *La naissance de l'individu*

Si, comme le dit Jan Goldstein, tous les êtres humains, à part les psychotiques, reconnaissent leurs corps et leurs esprits comme des entités discrètes et « auto-propulsées », ce qui compte comme « individu » varie selon les lieux et les époques<sup>54</sup>. Bien qu'il y ait toujours eu des êtres distincts, identifiables par certains traits de caractère, marqués par leur propre histoire de vie et même valorisés pour leur singularité, il n'y a pas

toujours eu des « individus » au sens moderne du terme. C'est seulement avec l'institution, au XVIII<sup>e</sup> siècle, de la « société des individus » que le sujet empirique, parlant, pensant et voulant que l'on rencontre dans toutes les sociétés se double d'un *sujet moral et politique* au sens moderne du terme.

En effet, dans la Grèce Antique, il n'y a encore nulle trace de conscience subjective introvertie ou d'unité psychologique; l'individu se réalise en acte, non en puissance, et son identité est orientée vers le dehors, non vers le dedans: son identité, comme le montre Jean-Pierre Vernant, se trouve dans les multiples miroirs que constituent, pour lui, ses *alter ego*, qu'ils soient parents, enfants ou amis<sup>55</sup>. Le soi de la personne antique est moins un *Je* qu'un *Il*, un *Il* perçu comme le carrefour d'éléments contigus « par lesquels se rejoignent, de proche en proche, un nom, une famille, une cité, une histoire »<sup>56</sup>. Même si « l'individualisation objective de la responsabilité », basée sur la réparation des dommages et le poids des obligations, émerge progressivement dans la sphère juridique, « la subjectivation de la responsabilité », basée sur les motivations psychologiques de l'individu, ne va vraiment se développer qu'au Moyen âge, grâce notamment à la tradition chrétienne<sup>57</sup>.

Si l'on suit Jean-Louis Genard, une telle « interprétation responsabilisante de l'action » prendra toutefois plusieurs siècles pour s'affranchir des interprétations concurrentes, en termes de chute, de destin, d'influence astrale, ou de grâce, dans lesquels elle s'est trouvée longtemps engluée. À cet égard, la théorie nominaliste que systématisent au XIV<sup>e</sup> siècle Guillaume d'Occam mais aussi Duns Scot constitue un tournant majeur. En faisant de Dieu un « individu » qui n'intervient pas dans la création de l'ordre social et politique, en faisant de l'unité de l'Etat, de l'Ordre religieux ou de la communauté le résultat d'un pacte que les hommes, libres par nature, concluent entre eux, le nominalisme ouvre la voie à une conception subjectivante de l'individu<sup>58</sup>. Avec Occam, en effet, le pouvoir de la volonté devient le pilier du droit: ce dernier désigne désormais un *pouvoir faire* qui se rapporte, en tant que tel, à un individu en voie de subjectivation<sup>59</sup>. Ainsi, dès le Moyen âge, le soi n'est plus défini exclusivement par le tissu social hiérarchique, lié à des positions données, dans lequel il est imbriqué; il est également individué par son action, son entendement et sa volonté. Comme le dit Genard, l'émergence du modèle

responsabilisant met ainsi à distance les modèles de l'appartenance hiérarchique, de la dépendance politique et de la souveraineté religieuse qui ne concevaient l'individualité ou la subjectivité que sur le modèle de la *concession*.

Cette mise à distance se fait rupture dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment avec les Lumières écossaises et la Révolution française: le sujet assujéti qui se constituait dans et par la relation de dépendance politique et juridique à la loi du prince fait place au sujet émancipé qu'est le citoyen<sup>60</sup>. Le sujet, au sens asymétrique de l'obéissance, est transformé par le « devenir-sujet du citoyen », qui est le sujet de la loi, c'est-à-dire le sujet qui *fait* la loi<sup>61</sup>. Ainsi délié des liens de dépendance verticale et des relations de sang, de métier et de statut dont il était littéralement l'obligé, l'individu est désormais la clé de voûte d'une architecture juridique et politique qui est fondamentalement *nominaliste*: loin d'être rapportée à une instance transcendante qui échapperait à toute action humaine, elle est en effet conçue comme le résultat provisoire et éphémère d'un contrat volontaire entre des « sociétaires » qui sont et qui se savent, désormais, à son principe<sup>62</sup>. Comme l'indique la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, l'individu est consacré comme le dépositaire ultime de la souveraineté, aussi bien en tant que sujet psychologique qu'en tant que sujet de droit<sup>63</sup>. Si l'on suit Anne Viguié, le concept d'« individu » passe ainsi, dans les années 1780, d'un désignant social, d'un repère ou d'un indice démographique, à un « désignant politique » qui le rattache aux libertés publiques et aux droits naturels des égaux<sup>64</sup>. Même si, plus tard, l'économie libérale remplacera le monde des principes (*Liberté*) et des projets (*Egalité*), essentiels sous la Révolution, par la réalité de fait que constitue la propriété des biens, le concept d'individu n'en dégage pas moins une sémantique essentiellement égalitaire: il est ou doit être « un parmi d'autres », « un égal aux autres »<sup>65</sup>.

Ceci dit, la vertu de l'égalité ne suffit pas à épuiser la sémantique de l'individu car, comme le dit Balibar, elle ne permet pas de « socialiser les égaux »<sup>66</sup>. Dans les réflexions nominalistes qui émergent au XII<sup>e</sup> siècle et s'imposent au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle, l'égalité de principe et la liberté individuelle, qui sont les pivots du nouveau pacte social, ne sont considérées comme viables que si elles reposent sur un désir de sociabilité, un idéal moral ou un sentiment de commune humanité qui soient susceptibles de les *civili-*

ser. À l'origine, l'individualisme moderne, contrairement à ce que suggère son interprétation encore dominante aujourd'hui, ne fait pas l'apologie d'un sujet égoïque et égoïste; au contraire, il intègre en son sein l'idéal moral que constitue le « souci de l'autre » et, à travers lui, le « souci de la société »<sup>67</sup>.

#### *Le sujet relationnel au principe de l'ordre moral et politique*

Bien que la plupart des réflexions sur l'individualisme distinguent une première modernité subjectiviste d'une seconde modernité où émergeraient une pensée de l'intersubjectivité, avec notamment Kant, Fichte et Hegel, il semble que le concept d'individualité soit apparu d'emblée comme « un concept réciproque »<sup>68</sup>. Cette réciprocity a été conceptualisée, nous semble-t-il, selon deux axes principaux : l'axe psychosocial de la sympathie et l'axe sociopolitique du contrat et de la promesse.

Le premier axe, d'ordre psychosocial, souligne l'importance du « sentiment de sympathie » et du « souci de l'autre » pour le maintien de la civilité. Ainsi, pour Adam Smith, chantre du libéralisme économique, l'individu recherche sans cesse l'approbation de ses semblables, imaginant et anticipant ce que les autres sont susceptibles d'éprouver, de connaître ou de penser, y compris à son endroit<sup>69</sup>. Grâce à un dédoublement imaginaire qui le conduit à prendre vis-à-vis de lui-même la position d'un « spectateur », il s'observe lui-même comme si c'était un autre : « en pensée, je deviens l'autre »<sup>70</sup>. Le « principe de sympathie » est également au cœur de « l'amour-propre » car le regard présumé de l'autre, réel ou imaginaire, médiatise un retour sur soi qui permet, par un processus de décentrement, d'entrer pour ainsi dire en sympathie avec soi-même<sup>71</sup>. Comme le relève Jean-Pierre Dupuy, l'auto-référence indirecte du sujet, qui ne se réfère à lui-même que par l'intermédiaire de cet Autre spectateur – un Autre qui est donc très proche de l'Autrui généralisé dont parle Mead –, fait du sentiment de sympathie un véritable « opérateur de réflexivité » : il permet à des êtres a priori incomplets de compléter mutuellement la définition de leur identité<sup>72</sup>. Sous cet angle, la communauté, loin d'être une menace constante pour l'autonomie de l'individu, en est donc la condition de possibilité.

Le deuxième axe, d'ordre sociopolitique, par lequel la réciprocity émerge dans la pensée nominaliste puis s'impose dans l'individualisme moderne, est une forme inédite de lien social, basée sur la promesse et le

contrat. Rompant avec les liens traditionnels d'appartenance, claniques et familiaux, ainsi qu'avec les liens de dépendance religieux et féodaux, une modalité nouvelle de subjectivité mais aussi d'intersubjectivité va ainsi travailler en profondeur la première modernité<sup>73</sup>. Fondateurs d'obligations mais aussi de droits, le contrat et la promesse intègrent par définition un potentiel de réciprocity, de confiance et de reconnaissance mutuelle entre un *Je* et un *Tu*. En effet, la dynamique de symétrisation qui sous-tend l'engagement volontaire réciproque propre au contrat et à la promesse caractérise l'individu non seulement par la faculté subjective de déterminer son action mais également par l'obligation de répondre de son action à autrui<sup>74</sup>. La forme même de la promesse et du contrat interpelle, anticipe et sollicite chez son destinataire ce qu'il y induit – la subjectivité morale et la responsabilité – par les formes modalisantes dont il est saturé : « tu dois... », « tu n'aurais pas dû... », « tu peux... », « tu dois vouloir... », « tu l'as voulu... », « tu ne savais pas... »<sup>75</sup>. Bien entendu, une telle ascription est performative : à l'hétéro-assignation à responsabilité – « tu dois être un sujet » – répond progressivement l'auto-engagement à la responsabilité « je m'engage à... ».

Du point de vue historique tout comme du point de vue ontogénétique, le sentiment de l'interchangeabilité et de l'équivalence statutaire des individus entre eux est donc une conquête, celle de la civilité. En effet, ce n'est que si la réversibilité et la symétrie entre le *Je* et le *Tu* est acquise que *ego* peut reconnaître à *alter* les capacités subjectives et la volonté autonome qu'il se prête à lui-même. « Quant nous nous envisageons comme nous sentons bien que les autres nous envisagent, nous reconnaissons qu'à leurs yeux nous ne sommes, au milieu de la multitude, qu'un individu semblable à tant d'autres (...) »<sup>76</sup>. En d'autres termes, ceux de Daniel Gordon, la conscience dédoublée de soi-même comme un autre permet à l'individu de « sortir de soi » pour atteindre un « second soi », courtois, policé et sociable, qui satisfait les exigences impersonnelles de la « sociabilité » et de la « mise en commun » des intérêts et des sentiments<sup>77</sup>. Ce second soi, dûment sémantisé, résulte de la boucle auto-référentielle qui relie le sujet à lui-même par l'intermédiaire de la société. *Ego*, en se projetant dans un « spectateur imaginaire », un « autrui fictif », qui imposent des limites externes et objectives à ses volontés, finit par auto-limiter, volontairement et rationnellement, sa propre liberté afin de préserver celle

de ses semblables. L'inscription de la réciprocité au cœur du lien social et politique permet ainsi de dépasser la scission première entre Soi et l'Autre qui caractérise, historiquement, l'émergence de la « société des individus » mais aussi, on l'a vu, l'ontogenèse du petit d'homme<sup>78</sup>.

#### *L'institutionnalisation de la déliaison*

Si la relation à autrui est une préoccupation constante de la *pensée* moderne sur la morale et la politique, soucieuse de moraliser la politique libérale propre à la société des individus, ce n'est pas nécessairement le cas des *institutions* juridiques et politiques. En effet, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, la sphère juridico-politique obéit à la logique à la première personne des droits subjectifs ; la logique à la seconde personne, basée sur l'obligation de répondre à autrui de ses actes mais aussi de répondre du sort d'autrui (e.g. solidarité collective, justice distributive, devoir d'assistance, etc.), s'est déployée avant tout dans le registre moral<sup>79</sup>. Dans un univers politique qui postule la *déliation* première des individus, le lien de société est défini comme un rapport externe, contingent et *a posteriori*, qui met en contact des êtres autonomes et séparés dont l'identité intrinsèque n'est pas transformée par leur relation mutuelle<sup>80</sup>. Autrement dit, à force de desserrer l'étreinte qui liait l'individu aux institutions publiques et l'attachait à ses semblables, l'avènement moderne d'un sujet autonome qui serait maître de son destin fait du lien social une *option facultative* dont il est toujours possible, en principe, de se déprendre. Le fait d'association, comme le dit Mirabeau, ne touche les hommes qu'« à la superficie de leur être » de sorte que « par la pensée et la conscience ils demeurent isolés »<sup>81</sup>.

Si l'on suit Alain Renault, c'est cette difficulté logique et pratique à penser la relation qui explique le glissement progressif d'une conception « humaniste » du sujet « autonome » mais suffisamment soucieux d'autrui pour limiter sa propre liberté, à une conception « individualiste », monadique, du sujet « indépendant » qui refuse toute limitation normative du Moi et fait de sa propre singularité une valeur imprescriptible. Pour Renault, le repliement croissant du sujet sur l'individu, « la substitution progressive et différenciée de l'individualité à la subjectivité (...) »<sup>82</sup>, tend à occulter la reconnaissance principielle d'une humanité commune pour souligner, à l'inverse, les différences irréductibles qui séparent les individus. En oubliant que la construction de soi dépend de la relation à autrui,

le néo-libéralisme contemporain dissout l'intersubjectivité puisque cette dernière implique par définition la reconnaissance, en soi, d'une part d'humanité qui est irréductible à l'affirmation de sa seule singularité. Contrairement au libéralisme politique du XVIII<sup>e</sup> siècle, le néo-libéralisme supprime la quête, fondamentalement politique, des formes conventionnelles d'équivalence qui permettraient de dépasser la portée nécessairement disjonctive des particularismes. Alors que la neutralisation des caractéristiques « privées » ou « particularistes », qu'elles soient sexuelles, confessionnelles, familiales, sociales ou culturelles, est la condition de possibilité de la constitution impersonnelle et égalitaire d'un « espace public de citoyenneté »<sup>83</sup>, le néo-libéralisme conçoit au contraire le politique comme l'affirmation de la différence. Il substitue « l'*auto-compréhension de l'individu singulier* » à l'*auto-compréhension « universelle »* de l'individu en tant que membre égal de l'humanité<sup>84</sup>. Or, comme le rappelle Miguel Vatter, la différenciation radicale entre soi et autrui est politiquement risquée car son aboutissement logique est l'état de guerre.

Bien entendu, ce n'est pas uniquement la prise en compte politique et juridique de la relation intersubjective et de la mêmeté des individus qui pose problème dans l'imaginaire social et politique néo-libéral. Ce sont également les *formes* que prend la relation à autrui dans un monde où les affiliations se font de plus en plus éphémères, les statuts de plus en plus précaires. La préservation du lien social est en effet un des enjeux majeurs de l'évolution contemporaine du capitalisme et des politiques « néo-libérales ». L'accroissement de la précarité du travail, la déréglementation financière, la diminution de l'emprise nationale et la remise en cause de l'Etat-providence engendrent un processus de dé-collectivisation qui fragilise le lien social et détruit les collectifs<sup>85</sup>. L'impératif de l'autonomie et de l'initiative individuelles surresponsabilise les individus, y compris ceux qui sont trop vulnérables pour pouvoir assumer la charge de la réalisation de soi qui pèse sur leurs épaules<sup>86</sup>. En l'absence des ressources sociales et relationnelles qui permettraient aux individus de satisfaire l'impératif de subjectivation de soi, l'ascription responsabilisante devient aliénante. Car elle force des êtres impuissants, enchevêtrés dans des réseaux d'interdépendance qu'ils ne maîtrisent pas, à se sentir personnellement responsables d'une situation sociale, par exemple le chômage, dont ils sont en fait les victimes. Le sentiment d'impuissance qui en découle anni-

hile « les vellétés d'investissement dans la sphère politique » ou les place sous le seul signe d'un ressentiment qui est avant tout « la traduction d'une volonté impuissante »<sup>87</sup>. Ce processus de responsabilisation est d'autant plus abusif qu'il se greffe sur un dispositif social antinomique, économique ou/et statistique, qui conçoit les individus comme des *objets* de mesure et de manipulation, comme des *H* complètement interchangeables, désactivant ainsi les ressources qui leur permettraient de se resubjectiver en tant que sujet de pensée et d'action. Un tel dispositif altère le processus d'objectivation de soi, qui « prépare » la production de soi en tant que sujet moral singulier en sémantisant l'expérience phénoménale et en prenant acte de la réversibilité d'*ego* et d'*alter*. En effet, l'adoption vis-à-vis de soi-même de la position du spectateur dont parlait Adam Smith est une *étape* clé du processus du subjectivation ; mais une telle posture, si elle devient la seule possible, dégénère, pour reprendre le terme d'Axel Honneth, en « auto-réification »<sup>88</sup>. Les reformulations objectivantes du soi sémantisé perdent alors tout contact avec l'expérience qualitative du soi phénoménal qui s'engage, émotionnellement et pratiquement, dans son action mais aussi vis-à-vis d'autrui. La distance de soi à soi, lorsqu'elle est médiatisée par des discours idéologiques et des dispositifs institutionnels qui contraignent l'individu à s'adapter complètement aux sollicitations externes afin d'augmenter sa valeur d'échange, que ce soit sur le marché du travail ou le marché amoureux, n'est plus émancipatrice<sup>89</sup>. Elle devient *pathologique*.

### III. LES PATHOLOGIES DU SENS DE SOI

C'est précisément sur les pathologies du « sens de soi » que nous allons maintenant nous attarder. Bien entendu, la *pathologie sociale* du sens de soi que génèrent les injonctions paradoxales du néo-libéralisme, tout à la fois surresponsabilisantes et hyperobjectivantes, ne peut être mise sur le même plan que la *pathologie clinique* du sens de soi que constitue la schizophrénie. Mais un tel parallélisme socio-pathologique, s'il est commis avec prudence, peut malgré tout s'avérer extrêmement heuristique. Joseph Gabel défend ainsi, dans les années 1960, une conception unitaire de l'aliénation qui embrasserait tout à la fois ses formes collecti-

ves, d'ordre politique, et ses formes individuelles, d'ordre clinique<sup>90</sup>. D'après lui, le « rationalisme morbide » et la perception délirante du schizophrène que décrit le psychiatre phénoménologue Minkowski se retrouvent à l'échelle sociale, notamment dans les idéologies politiques et religieuses<sup>91</sup>. Ces dernières se caractérisent en effet par un processus de réification ou de « chosification » et de « spatialisation ». De la même manière que l'aliéné mental qui s'éprouve comme chose ne parvient plus à lier son présent à son passé ni à se projeter dans le futur, l'aliéné social qu'est le raciste, le fasciste ou le fanatique s'immerge dans un univers qui aurait cessé de se trouver en état de devenir : il abstrait des propriétés contingentes, par exemple le fait d'être noir ou juif, d'un individu particulier puis les naturalise en supprimant leur origine sociale, donc historique et passagère, et en les généralisant à l'ensemble de « l'espèce » qui est censé l'englober. Les prédications « morbides » tendent donc à évincer l'identité réelle des sujets de la prédication pour mieux leur imposer l'identité *absolue* des qualifications qui leur sont attribuées. Ainsi, dit Gabel, une simple analogie prédicative entre deux propositions telles que « ma mère est blonde » et « beaucoup de femmes sont blondes » devient, pour le schizophrène, une assimilation pure et simple : « toutes les blondes sont ma mère » ; de même, pour un raciste, le fait purement contingent que « le diable est noir » et que « les africains sont noirs » suffit à justifier la conclusion « les africains sont des diables »<sup>92</sup>. Si l'on suit Gabel, l'« hypostase réificationnelle » prétend ainsi déterminer la nature de « l'être social » en lui imposant des abstractions qui récuse le « principe de réalité » auquel pourvoient le vécu des expériences concrètes, la complexité des trajectoires individuelles et la structure temporelle des actions historiques.

Faute de s'inscrire dans une triangulation relationnelle qui lui permettrait de mettre à l'épreuve sa propre perspective en la confrontant avec celle d'autrui et en la mesurant à l'aune du monde réel, l'être morbide impose ses propres perceptions sous le mode incontestable des vérités logiques ou empiriques. Par rapport à la constitution du sujet, cette toute-puissance de l'esprit débouche sur une impasse : oscillant entre une valorisation et une dévalorisation extrême de soi, l'aliéné mental ou social n'arrive plus à *entrer en relation* car la relation repose, par définition, sur une *différence* qui fait lien. En l'absence d'une différenciation adéquate

avec autrui, qui lui permettrait de pratiquer au quotidien l'art d'*être avec*, l'individu se perd littéralement. Car, on l'a vu, le sujet relationnel sain porte en lui un degré fonctionnel d'incertitude ou de doute par rapport à soi ; pour soutenir son sens d'*être soi*, il doit sans cesse s'assurer de la compatibilité de ses proprioceptions, de ses expériences et de ses émotions avec celles d'autrui. Autrement dit, il doit disposer d'un certain nombre de *compétences* qui lui permettent d'exploiter les ressources ordinaires, relationnelles et discursives, nécessaires à la confirmation et au maintien de soi. Or, paradoxalement, parmi les compétences indispensables à la subjectivation, ce n'est pas la capacité à se distinguer d'autrui, au sens de sortir de l'ordinaire, qui est première ; c'est au contraire la capacité d'*être comme tout le monde*.

*L'impératif de faire « être comme tout le monde »*

Nous l'avons vu à plusieurs reprises, les théories du sujet tendent à hypertrophier l'étape ultime de la différenciation entre soi et autrui et occultent, par là même, le fait qu'une telle différenciation ne peut être véritablement accomplie que si elle est précédée d'une étape d'auto-sémantisation au cours de laquelle l'individu réalise qu'il est comme « n'importe qui ». Une telle étape n'est pas seulement un impératif moral ; elle est aussi une exigence sociale, comme le montre fort bien le sociologue ethnométhodologue Harvey Sacks ; pour devenir un sujet, l'individu doit obtenir, de la part d'autrui, la reconnaissance de sa normalité bien avant la reconnaissance de sa singularité<sup>93</sup>. Contrairement à ce que le culte contemporain des épopées (*epic*) médiatisées des divers *people* pourrait prêter à penser, l'ordinaire et l'insignifiant sont socialement désirables<sup>94</sup>. À moins d'appartenir à la catégorie des *storyable people*, les membres tombent sous la loi tacite de l'être en société : celui d'être ou plutôt de devenir un être ordinaire. Si l'on suit Sacks, *faire* « être comme tout le monde » et en faire un récit comme « tout le monde » est une activité sociale à part entière à laquelle tout un chacun doit œuvrer pour devenir un membre compétent de la communauté. L'observation empirique des récits des témoins des événements médiatiques lui permet ainsi de mettre en évidence l'effort de normalisation des expériences, fussent-elles « extraordinaires », auquel s'attellent les agents ordinaires. L'effort de

ramener de « l'inconnu à du connu » ne se réduit d'ailleurs pas à la normalisation narrative, *post facto*, d'un événement ou d'une expérience hors du commun ; il inclut également le formatage *hic et nunc* du vécu en fonction des schèmes d'expériences-types d'ores et déjà consignés dans le savoir de sens commun<sup>95</sup>. Sacks cite à cet égard le récit d'une passagère d'un avion détourné : « J'ai marché vers l'avant de l'avion et j'ai remarqué l'hôtesse de l'air tournée vers la cabine, ainsi qu'un mec debout qui tenait un pistolet sur son dos. Ma première réaction a été qu'il lui montrait simplement son pistolet, et c'est seulement après-coup que j'ai réalisé que ce n'était pas cela, qu'il s'agissait d'un détournement d'avion »<sup>96</sup>. L'impératif de normalisation de l'expérience vécue est tel que le témoin de la scène fait fi de ses perceptions initiales pour préserver aussi longtemps que possible le cours ordinaire des choses, jusqu'au moment où – tout au moins s'il est un sujet psychiquement équilibré – il est forcé de prendre acte de la dimension a-normale de ce qui lui arrive<sup>97</sup>.

Le banal et l'insignifiant sont ainsi les résultats d'un labeur continu auquel tout un chacun est tenu ; faillir au devoir d'*être comme tout le monde* conduit le déviant à être considéré comme un ignorant à rééduquer, un fou à soigner ou un idiot à écarter. Le membre qui n'appartient pas à la catégorie de la « gente épique » et qui n'a pas les compétences ou la volonté de se plier aux formes ordinaires de la conformité sociale aura fort peu de chances d'obtenir d'autrui les confirmations valorisantes de son soi. Le destin social de l'individu qui ne maîtrise pas suffisamment ce qui *se fait* d'ordinaire pour combler son incomplétude ontologique en puisant, dans le regard d'autrui, la validation et la reconnaissance sociale de sa normalité est donc mis en péril. Etre reconnu comme un *Je*, en effet, exige d'abord et avant tout d'être reconnu par autrui comme un *semblable*.

Pour ce faire, les individus doivent être à même d'utiliser, de manière appropriée au contexte particulier dans lequel ils se situent, la « boîte à outils » que constitue le répertoire socioculturel des catégories, des récits et des normes qui régissent « l'ordinariness » de « l'être-soi ». Cette capacité à s'ajuster de manière très fine aux impératifs situationnels et aux attentes intersubjectives n'est pas de l'ordre de la réflexion intellectuelle, mais de l'intuition sensible : elle repose sur le « (...) sens non conceptuel et implicite des règles du jeu, le sens de la proportion, le goût pour l'adéquat, l'approprié, le vraisemblable et le pertinent »<sup>98</sup>. C'est grâce à ce sens

intuitif que le membre socialement compétent peut maîtriser le faire « être comme tout le monde » et procéder à la typification de soi qui lui permet de devenir *reconnaissable* par autrui. Toutefois, l'ajustement *in situ* aux attentes d'autrui, qu'il soit un autrui singulier ou un autrui généralisé, ne peut être total sans dissoudre la permanence identitaire qui permet à un individu d'être, tout au moins partiellement, « fidèle à lui-même ». Bien que, par définition, le sujet relationnel se constitue dans une « scène d'interpellation », la référence à un « je » ne pouvant se faire qu'en relation à un « tu » et à un « nous »<sup>99</sup>, une telle scène ne peut se réduire au regard fluctuant et immédiat de son vis-à-vis. Elle doit être jalonnée par des récits publics et des repères objectifs qui permettent à l'individu de maintenir le sens de soi indépendamment des refus de reconnaissance situés auxquels il est confronté. En l'absence de ces pesanteurs objectives, le soi écologique, qui a la certitude d'avoir une place, même si elle n'est pas la meilleure, fait place à la pathologie de la subjectivation dont souffre le soi *trop relationnel*.

#### *Le moi trop relationnel*

Comme le montre Alain Ehrenberg, l'individu souffrant et l'individu conquérant sont les deux facettes du souci de soi auquel aboutit l'individualisme contemporain : dans la mesure où la vie n'est plus vécue comme un destin collectif mais comme une histoire personnelle, l'estime de soi et le sentiment d'exister dépendent uniquement de la reconnaissance d'autrui<sup>100</sup>. En l'absence des statuts sociaux stables qui conféraient à tout un chacun le sens de sa place dans le monde social, les interactions avec autrui et la reconnaissance qu'elles impliquent deviennent des enjeux identitaires clés. Dans le monde politique et médiatique comme dans le monde ordinaire, la prise de parole en *Je* est une mise à l'épreuve permanente du sentiment d'exister. Pour reprendre ici une métaphore inspirée du système de production économique, l'individu contemporain, faute de pouvoir stocker des éléments identitaires suffisamment stables, doit gérer *en flux tendu* la présentation de soi en fonction de la demande instantanée qu'il reçoit de l'extérieur. Incapable de se situer dans un continuum spatio-temporel et dans un récit cohérent qui lui permettraient de stabiliser le sens de soi, il remet entièrement aux rencontres aléatoires qui ponctuent son existence le soin d'alimenter son « devenir sujet ». Cet ajustement en flux

tendu du sens de soi conduit ainsi, pour reprendre ici le terme de Joseph Gabel, à une *spatialisation* de l'identité : cette dernière se réduit à la succession non-structurée de moments d'interactions, sans liens entre eux, qui sont autant de moyens de subjectivation éphémères<sup>101</sup>. Le soi trop relationnel suspend l'authentification de soi à l'approbation immédiate d'autrui, parle sans cesse de ce qu'il fait et de ce qu'il ressent, et multiplie les présentations de soi intimistes et personnalisantes afin d'attirer le regard d'autrui et obtenir, par là même, la confirmation provisoire de son existence (e.g. blogs, émissions de télé-réalité, sociabilité téléphonique, réseaux sociaux, entretiens d'embauche, etc.). La société des individus est « celle où nous sommes de moins en moins à une place et de plus en plus dans une relation (...) »<sup>102</sup>. La *mise à distance* entre soi et autrui, médiatisée par la représentation objectivante de l'autrui généralisé, qui délivrait pour ainsi dire l'individu de n'être « que » soi-même, fait ainsi place à la simple *mise en présence* mutuelle de sois purement phénoménaux.

Une telle mise en présence annule l'objectivation mutuelle des subjectivités que permet la mise en commun argumentée des vécus individuels. Au nom de l'authenticité, la *re-présentation* de soi, qui exigeait le travail de symbolisation et de montée en généralité propre à la prise de rôle, fait place à la *présentation* ou à la monstration de son individualité propre. Le révélateur qui permet de crédibiliser un individu et de le distinguer parmi d'autres est désormais sa capacité à exprimer de façon sincère, apparemment « asocialisée », ses expériences et ses émotions. Le dévoilement « spatial » de l'*ego* conduit ainsi au retournement de la subjectivité sur elle-même, dans une proximité de soi à soi qui *désémantise* le moi. Or, la désémantisation que subit ainsi le sujet « trop relationnel » est doublement aliénante. D'une part, le sujet « trop relationnel » ne dispose plus d'une objectivation de soi minimale dans un récit consistant et valorisant qui lui permettrait de résister aux imputations négatives dont il fait l'objet. Ou ce récit, s'il existe, est indûment psychologisant : « tu es responsable de ce que tu es », scandent les institutions néo-libérales. La « psychologisation de la vie sociale »<sup>103</sup> conduit ainsi l'individu contemporain à projeter la grille idiosyncrasique de ses expériences particulières sur les processus sociaux impersonnels, à délaisser l'action collective pour des stratégies singulières et à désertir l'espace public pour se réfugier dans un espace privé qui serait seul habilité à compenser l'absence de recon-

naissance sociale par une reconnaissance affective. Au fur et à mesure que les subjectivités tentent de se rendre transparentes l'une à l'autre, les interdépendances anonymes et les systèmes institutionnels deviennent plus opaques. Les problèmes psychologiques, à force d'absorber l'attention publique et privée, rejettent dans l'ombre les problèmes structurels, d'ordre social et politique, qui en sont pourtant à l'origine. D'autre part, le sujet « trop relationnel », à force d'être suspendu aux fils incertains et aléatoires de l'approbation et de la désapprobation de ses pairs, devient comme étranger à lui-même. L'individu qui délaisse l'attitude de participation engagée pour celle de l'auto-observation tend à se perdre dans les miroirs que lui tendent ses semblables, essayant de satisfaire leurs attentes en se fabriquant des motifs d'action et des besoins stratégiquement adaptés<sup>104</sup>. Le « soi-même comme un autre » devient le « je est un autre » de l'auto-réification de soi. Reprenant à son compte la posture réifiante que les institutions publiques adoptent à son endroit, l'individu éprouve de façon de plus en plus marquée « le sentiment que, pour se maintenir au sein du réseau qui est le sien, il faut qu'il étouffe ce qu'il est réellement, que la structure de la société le contraint inéluctablement à trahir sa « vérité intérieure » (...) »<sup>105</sup>. L'expérience de soi du « moi blessé » est celle d'un « *homo clausus* », séparé sinon exclu du jeu des autres par un mur invisible même si, *de facto*, il se trouve dans un état de dépendance extrême vis-à-vis du système social et du regard d'autrui<sup>106</sup>. La métaphore spatiale de la séparation entre son intériorité psychologique et l'extériorité sociale est tellement puissante qu'il n'est plus en mesure, dit Norbert Elias, de se percevoir comme un autre parmi d'autres<sup>107</sup>.

C'est dire si l'aliénation sociale et la pathologie du sens de soi de l'individu contemporain, qui s'auto-objective en puisant dans des schèmes sociaux et des discours idéologiques indûment psychologisants, entre en résonance avec l'aliénation clinique du schizophrène. En effet, la conscience de soi et la conscience du monde perçu du schizophrène ne reposent plus sur une expérience pré-réflexive fondatrice, celle d'être immergé dans un monde qui serait, sinon partagé, du moins partageable avec les autres. Il ne parvient plus à établir la « juste » différenciation entre soi et autrui – une différenciation qui lui permettrait de se poser en tant que sujet singulier de pensée et d'action tout en misant sur la congruence de sa perspective et la commensurabilité de ses expériences avec celles d'autrui.

Le schizophrène oscille alors entre deux formes de la « dépossession de soi », la singularisation radicale du sens de soi (e.g. je suis un être unique, Jésus, Napoléon, etc.) ou alors une indifférenciation généralisée entre soi et autrui, passant de « n'être que soi » à « être l'autre », de « je suis *comme* tout le monde » à « je suis tout le monde »<sup>108</sup>. Dans les deux cas commence une histoire sans objet et sans sujet, une histoire où l'individu ne parvient plus à relier, dans un mouvement d'aller et retour, l'objectivation de soi que soutient le regard de l'autre et la subjectivation de soi que l'expérience phénoménale d'être-au-monde rend possible. Autrement dit, le *soi pas assez relationnel* du schizophrène se sent, comme le dit Henry Grivois, « happé par le monde »<sup>109</sup>.

#### *Le moi pas assez relationnel*

L'altération des fondements pré-réflexifs, notamment sensorimoteurs, qui permettent au « proto-self » de distinguer, grâce au sentiment de l'effort, les événements qui sont le produit de sa propre action et ceux qui résultent de l'action d'autrui, les actions volontaires des actions involontaires, engendre des profonds troubles de l'identité<sup>110</sup>. Le sentiment du « *almost like-me* » qu'activent automatiquement les facultés mimétiques (cf. *supra*) fait place à une indifférenciation radicale entre soi et autrui. En se vivant comme la caisse de résonance des moindres *stimuli* que lui envoient *alter*, *ego* compromet la possibilité même d'un échange intersubjectif<sup>111</sup>.

Alors que, chez l'agent ordinaire, toute expérience coexiste avec le sentiment proprioceptif immédiat, non inférentiel, de la « mienneté » de cette expérience, les êtres qui souffrent du trouble de générateur de la schizophrénie nouent un rapport *inférentiel* à leurs propres actions<sup>112</sup>. Faute de pouvoir procéder à l'auto-identification qui leur permettrait de savoir, avec certitude, *qui* a accompli ce geste, le sens de soi qu'ils sont susceptibles de développer est uniquement sémantique. Car ils n'ont ni l'expérience phénoménale première, ni le « principe d'intelligibilité narrative » qui leur permettraient de réduire de façon drastique le nombre de candidats, y compris eux-mêmes, au statut de « suppôt » de tel prédicat mental ou de telle prédication d'action<sup>113</sup>. L'enquête que déclenche l'observation d'un comportement qui permet, pour reprendre la belle expres-

sion de Vincent Descombes, à « la question du sujet » d'être posée, n'est donc jamais close<sup>114</sup>. Pris dans cette enquête sans fin, à l'issue toujours incertaine, le schizophrène essaie de la résoudre, bon an mal an, en déterminant à tâtons le sujet de l'action qu'il observe soit en projetant toute la responsabilité de ses actions sur autrui, soit en se prenant pour responsable de toutes les actions qui se déroulent autour de lui.

La nature insuffisamment relationnelle du sujet schizophrène le conduit non seulement à perdre le contact avec autrui mais également, comme le dit Minkowski, le « contact vital avec la réalité ». Ce contact vital avec la réalité est la condition essentielle du processus d'« accordage » qui permet au membre ordinaire de faire « être comme tout le monde » en s'ajustant au « devenir ambiant », que ce soit les attentes normales de ses semblables ou les impératifs situés du cours d'action. « (...) l'intuition, qui guide notre activité et la maintient dans les limites qui ne sauraient être violées impunément, fait défaut. L'élan personnel apparaît alors dans sa nudité effarante ; le schizophrène plante là son acte ou son œuvre, dans le monde ambiant, sans se préoccuper des exigences de celui-ci, comme si, au fond, il n'existait pas du tout »<sup>115</sup>. Comme le montre Minkowski, s'inspirant ici des travaux d'Henri Bergson, le fonctionnement psychique du schizophrène privilégie de façon hypertrophiée le traitement intellectuel de la réalité, qui prend en charge la gestion de l'inerte, du solide et du spatial, au détriment du traitement instinctif du changement et de la durée<sup>116</sup>. Or, sans un équilibre entre instinct et intelligence, qui permet de se mettre au diapason avec les autres et d'accéder à l'ordinaire intersubjectif, l'individu ne peut plus atteindre l'harmonie qui lui permet de « suivre la marche du monde » tout en sauvegardant la notion de sa propre vie<sup>117</sup>. « L'intelligence », une fois privée du frein naturel que constitue l'intuition, ne peut suppléer à « l'instinct défaillant » sans prendre les « formes monstrueuses » et rigides du rationalisme et du géométrisme morbides. Incapable de raisonner selon les règles du sens commun, le schizophrène tente de réifier la réalité trop mouvante qui l'entoure en lui appliquant des lois logiques et mathématiques qui sont totalement dysfonctionnelles du point de vue pragmatique<sup>118</sup>. La perte de l'intuition naturelle de « ce qui va de soi » – ce que Schütz, directement inspiré de la phénoménologie d'Husserl, appelle « l'attitude naturelle » – conduit ainsi le schizophrène à l'intellectualisation et donc à la perte de

maîtrise pratique des automatismes de la vie quotidienne, qui ne sont plus vécus sur le mode impensé de la routine. Un patient schizophrène témoigne ainsi : « Aucun de mes mouvements ne me vient plus automatiquement. J'y pense trop, même à marcher comme il faut, à parler comme il faut et à fumer, à faire quoi que ce soit. Avant, tout cela me serait venu automatiquement »<sup>119</sup>.

L'intellectualisation morbide des faits et gestes de la vie ordinaire et l'altération de la différenciation entre soi et autrui conduisent le schizophrène à la mise en doute systématique de la nature *intersubjectivement partageable* de son expérience subjective ainsi que du monde qui l'entoure. Oscillant ainsi entre l'indifférenciation avec autrui et la singularisation radicale du sens de soi, une patiente explique qu'elle a besoin tout à la fois d'une « compréhension intersubjective totale et absolue », ce qui la conduit à percevoir une foule anonyme comme une myriade de relations personnelles, et d'une « originalité totale », ce qui l'amène à cesser d'écouter une musique qu'elle affectionne aussitôt qu'elle en entend parler par quelqu'un d'autre<sup>120</sup>. Elle semble donc incapable de procéder à la dépersonnalisation minimale des rapports sociaux afin de saisir les conventions, les rôles sociaux, voire l'usage approprié du langage, qui les régissent. Immérgé, comme le dit Minkowski, dans un monde « désocialisé », le schizophrène ignore complètement la dimension sociale ou collective de l'expérience. Loin de se demander si autrui perçoit ou non les mêmes événements ou les mêmes paroles que lui, il reste enfermé dans son propre point de vue et ne parvient pas à adopter le point de vue de cet autre, impersonnel et anonyme, que constitue la collectivité dans son ensemble<sup>121</sup>. Le vécu idiosyncrasique du schizophrène, qui se perd ainsi dans *l'impertinence* systématique d'une expérience ou d'un raisonnement qui n'arrivent plus à être communs, ne peut donc remplir les critères sociaux de la légitimité de l'expérience à laquelle sacrifie le membre ordinaire. Ce dernier, on l'a vu, *s'autorise* à vivre une expérience en fonction de sa légitimité pressentie afin d'éviter la réprobation sociale qui frappe celui ou celle qui ne parvient pas à faire « être comme tout le monde »<sup>122</sup>. Or, ni l'expérience vécue par le schizophrène, ni sa mise en récit ne revêtent une forme intelligible et socialement acceptable. En effet, pour les schizophrènes dont le tableau clinique est dominé par les symptômes dits « positifs » (e.g. présence d'hallucinations auditives et/ou visuelles,

extravagance sémantique et comportementale, etc.), le travail de normalisation de l'expérience individuelle qui dépasse le cadre habituel de l'intelligibilité ordinaire ne suffit pas. Car les « praticiens de la raison ordinaire », comme le dit Melvin Pollner, peuvent tolérer la discordance des *versions* du monde et tenter de la dépasser par différents dispositifs de prise en charge collective, tels les procès judiciaires<sup>123</sup>. Mais l'expérience psychotique ne se prête guère à une telle prise en charge, qui vise *in fine* la réhabilitation de l'ordre intersubjectif qui a été provisoirement menacé ; car pour le schizophrène, ce ne sont pas les *versions* d'un monde partagé qui divergent mais ce sont bel et bien des *mondes* et des réalités vécus comme drastiquement discordants<sup>124</sup>.

Le seul moyen qui reste au schizophrène pour « valider » son expérience est, comme le montre Pollner, « l'ironicisation » de sa mise en récit (*ironicization of experience*). Niant publiquement la réalité d'une expérience vécue qu'il sait impartageable, le schizophrène peut choisir l'ironie en disant « j'ai cru entendre x ou voir y ». Il adopte ainsi le récit qu'il estime socialement acceptable en puisant dans ce que Melvin Pollner appelle le « monde connu par ailleurs » (*world otherwise known*). En se distançant ainsi de son propre vécu et donc de ses convictions intimes, inavouables socialement, le schizophrène se convertit *intellectuellement* à la raison ordinaire. La validation sociale qu'il est susceptible d'obtenir par une telle conversion ne porte donc pas sur son expérience ; elle porte sur sa mise en récit. Pour avoir la chance d'entendre enfin d'autrui le *Tu* socialement valorisant dont il a besoin, le schizophrène se voit contraint de produire, à l'aide du récit ironique de son expérience, un *Je* artificiel et donc proprement insignifiant. La validation sociale qu'il est susceptible d'obtenir par une telle conversion ne porte pas sur son expérience ; elle porte sur sa mise en récit. Pour avoir la chance d'entendre enfin d'autrui le *Tu* socialement valorisant dont il a besoin, le schizophrène se voit contraint de produire, à l'aide du récit ironique de son expérience, un *Je* artificiel et donc proprement insignifiant. Pour le schizophrène, le prix à payer pour l'obtention d'une validation intersubjective est donc très élevé : il implique en effet le déni de son vécu subjectif. Le coût élevé d'une telle validation, qui s'avère de plus incertaine puisqu'elle dépend du bon vouloir d'autrui, peut conduire le schizophrène à préférer la voie de la confrontation à celle de l'autodérision. La guerre des *versions* du monde

fait alors place à la *guerre des mondes*<sup>125</sup>. Ainsi, le patient schizophrène atteint de la folie des grandeurs, persuadé d'être Jésus Christ et se disant capable de soulever des objets par la seule force de sa volonté, n'est nullement perturbé par les échecs successifs auxquels il doit faire face devant son psychiatre. « Si vous ne voyez pas cette table voler, c'est que vous n'avez pas accès à la réalité cosmique ! »<sup>126</sup>. L'individu privé des confirmations extérieures de son soi se réfugie dans la réalité cosmique, le monde de l'expérience radicalement illégitime auquel l'Autre est incapable d'accéder. Ainsi, Caroline, patiente schizophrène, confie à son psychanalyste : « Je me retire dans l'endroit où mes propres mots sont réels et les gens ne le sont pas ; ils ne peuvent plus me toucher. Je suppose que j'y trouve refuge, c'est un lieu privé où je fuis dans mes propres mots pour que les autres ne puissent ni me toucher ni me menacer »<sup>127</sup>. De peur de voir l'expérience dont ils rendent compte abandonnée à autrui, de crainte d'être contraints à céder, à abandonner et donc à être dépossédés de leur vécu au moment même où ils en font le compte rendu<sup>128</sup>, certains schizophrènes évitent ainsi de *dire Je*. En effet, *dire Je* est en principe un acte public, qui implique le dévoilement de soi face à un Autre qui, en jouant le rôle de *Tu*, l'aide à se construire. En adoptant un langage idiosyncrasique et en esquivant les positionnements à la première personne, le schizophrène se protège du savoir sur lui-même que le *Tu* prétend lui communiquer. Comme le dit Michael Robbins, la musique des paroles du schizophrène compose une mélodie idiosyncrasique dont le but est de *ne pas* communiquer<sup>129</sup>. Il évite ainsi l'effet d'objectivation inhérent à la conversion de son *Je* en *Tu* ou en un *Il* et résiste à la typification de son expérience vécue – un effet d'objectivation et de typification qui est, pour son identité d'ores et déjà « crevassée », synonyme de dépossession de soi<sup>130</sup>.

L'évitement de la communication est d'autant plus fréquent chez le schizophrène qu'il ne dispose pas de la monnaie d'échange communicationnelle que constituent les expériences socialement partageables. La réduction drastique de la quantité comme de la qualité des échanges sociaux diminue la probabilité de rencontrer des *Tu* socialement valorisant, aptes à donner naissance à des *Je* à la fois socialement intelligibles et subjectivement vécus comme étant authentiques. La carence des pronoms personnels qui caractérise le discours des schizophrènes souf-

frant de « symptômes positifs » est particulièrement éclairante par rapport à notre hypothèse sur l'individualisation progressive du sujet relationnel. Dans de nombreux cas, c'est le schizophrène lui-même qui choisit de parler de soi à la troisième personne – sans du tout, pour ce faire, opérer un détour par un Autre: « Les termes 'je, moi' sont moins employés que normalement et remplacés par ma personne, 'ma personnalité, on'. Le sujet parle de lui comme d'un individu étranger qu'il observerait »<sup>131</sup>. Dans la mesure où cette carence discursive ne concerne pas les schizophrènes atteints d'une symptomatologie dite « négative » (e.g. absence de délire, appauvrissement du discours, émoussement affectif), certains auteurs suggèrent que leur « sens minimal de l'identité » – un sens qui les distingue des patients atteints de symptomatologie positive – les protège en partie contre le délire et les hallucinations<sup>132</sup>. Les hallucinations peuvent en effet être assimilées à la fragmentation de différents Moi, qui ne sont pas réintégrés et réappropriés dans un *self* narratif. Or, nous l'avons vu, c'est le récit qui inscrit le vécu dans un continuum temporel et permet de faire la synthèse entre le moment d'objectivation de soi, *via* le regard de l'autre, dans des *Moi* situés et le moment de subjectivation de soi, *via* l'engagement pratique et moral dans des situations où le *Je* peut faire une différence. En l'absence de synthèse et d'unification de ces différents *Moi*, le centre de gravité narratif dont parle Daniel Dennett éclate<sup>133</sup>. Tous les *Tu*, ainsi que leurs pendants narratifs à la première personne (*Je*), tous les *Il/Elle*, les rôles et toutes les identités sociales se délient et interrompent les « dialogues » qui leur permettent, en temps normal, de se coordonner les uns avec les autres en fonction du contexte social. Une patiente schizophrène évoque ainsi la progression de sa psychose, qui a débuté à passer 30 ans, ce qui est un âge relativement tardif pour la schizophrénie: « Au début, je croyais qu'il s'agissait de mes différentes humeurs, mais maintenant il s'agit de bien plus que cela. Je sens comme si ma personnalité se dénouait et que chacune de mes humeurs acquerrait sa propre personnalité. Il n'y a pas de noms pour eux, que des descriptions: l'adulte apeuré, l'adulte froid, l'adulte concerné, l'adolescent, l'enfant, les Autres – ceux-là ne sont pas moi. Ils parlent à l'intérieur de ma tête; je ne les entends pas très bien, je ne deviens pas eux – ils sont juste là »<sup>134</sup>. Si l'on suit Ronald Laing, dans certains types d'hallucinations, un des fragments de la personne, un de ses *Moi*, peut soutenir seul la narra-

tion à la première personne et prendre la posture du *Je*. Le problème est que le *Je* devenu ainsi énonciateur tend à traiter, sous le mode objectivant du « elle » ou « il », les autres fragments non réintégrés du soi divisé. Mais ce procès d'objectivation cohabite avec le pressentiment contraire selon lequel ces *Moi* font bien corps, d'une manière ou d'une autre, avec le *Je* énonciateur. Ainsi, Rose, une patiente de Laing, affirme: « Elle est moi et je suis sienne tout le temps ». Une autre patiente lui confie: « Elle est un *Je* qui cherche un *Moi* ». Rose, en disant à Laing « Elle est *Moi* et *Je* suis sienne »<sup>135</sup>, manifeste la confusion propre à un individu psychologique, par trop sémantisé, qui n'arrive plus à s'extraire de la symétrie des prédicats mentaux dans laquelle il est immergé. Le schizophrène ne peut plus s'en sortir et se borne à leur équivalence et à la confusion désobjectivante, car il ignore presque tout du contexte symbolique et social qui permet l'articulation paradoxale de la première et de la troisième personne. Paradoxalement, en effet, c'est *parce que* la première et la troisième personne se sont rendues partiellement interchangeable en puisant dans le même répertoire public de prédicats mentaux que leur asymétrie peut être rétablie *in situ* – une asymétrie nécessaire, on l'a vu, à la maintenance du sens de soi et à l'émergence du sujet pratique et moral qui parvient à s'engager, *en tant que tel*, dans un monde commun.

#### CONCLUSION

Au terme de ce parcours, le sujet a clairement changé de statut: loin de l'instance *a priori* que postulent les métaphysiques essentialistes du sujet, il apparaît comme un processus éminemment relationnel. Sur le plan logico-philosophique, sur le plan ontogénétique ainsi que sur le plan sociohistorique, le statut de sujet moral est une conquête qui n'est jamais achevée. Car le statut de sujet moral dépend non seulement de la présence « validante » des Autres, qui lui assurent de la réalité du monde et lui confirment son droit à faire « être sujet »; il dépend également des dispositifs institutionnels, historiquement et politiquement situés, qui lui accordent ou non l'autorisation à se positionner à la première personne. Au XIX<sup>e</sup> siècle, comme le rappelle Jan Goldstein, seuls certains individus se voient reconnaître les capacités intellectuelles nécessaires à l'actualisation du *self* potentiel que tout un chacun possède. De nos jours, la hiérarchie

entre les *selved* et les *unserved* existe toujours, bien que ses frontières se soient déplacées et que la distribution contemporaine de la (dé)subjectivation revête des formes plus subtiles. En effet, tous les individus ne sont pas socialement égaux devant l'injonction à être soi. D'une part, certains, pris dans les exigences du monde du travail et de l'univers domestique, n'ont pas le loisir de multiplier les échanges qui leur permettraient de majorer leur individualité; d'autre part, seuls certains univers sociaux, notamment les classes moyennes et supérieures, sont marqués par la culture de l'authenticité et la quête de l'expression de soi<sup>136</sup>. Les membres des classes populaires, notamment, tendent à délaissier « le souci de soi » pour soutenir les réseaux de solidarités locales mais aussi répondre aux pressions de leur groupe d'appartenance. De même, alors que les dominants apparaissent et se présentent comme une « collection d'individus », dans laquelle chacun se distingue, telle une perle, par son unicité, les dominés sont perçus et se perçoivent comme des groupes homogènes dont les membres sont interchangeable et équivalents<sup>137</sup>. C'est dire si le processus d'individualisation est, en dernière instance, un phénomène politique; ce sont les institutions sociales et politiques qui procurent ou refusent à l'individu les conditions nécessaires de sa constitution en tant que centre unitaire de conscience, de sens et, surtout, de projet. À l'inverse de « l'individu perdu » dont parle John Dewey, qui est « jeté » dans le monde et « désintégré » par l'ignorance des interdépendances systémiques dans lesquelles il est pris, l'individu « individualisé » qu'une démocratie véritablement libérale est censée produire dispose de suffisamment de moyens politiques pour transformer son « subir en agir »<sup>138</sup>. Autrement dit, la politique, au sens noble du terme, est essentiellement une *politique de la subjectivation*, à condition que celle-ci soit précédée de l'objectivation nécessaire à l'émergence du sentiment de commune humanité.

## NOTES

<sup>1</sup> Vincent Descombes, « Les individus collectifs », in C. Deschamps (dir.), *Philosophie et Anthropologie*, Paris, Ed. du Centre Pompidou, 1992, pp. 57-91.

<sup>2</sup> Descombes (1992), *ibid.*

<sup>3</sup> Paul Ricoeur « Individu et identité personnelle », in Paul Veyne et al. *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, pp. 54-72

<sup>4</sup> Peter F Strawson, *Les individus*, Paris, Seuil, 1973 [1959], p. 117. Voir également Laurence Kaufmann, « Esprit, es-tu là? Le sociologue et l'autorité de la première personne », *Information sur les Sciences Sociales/Social Science Information*, vol-38, n° 2, 1999, pp.203-248.

<sup>5</sup> Daniel Dennett, *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, Paris, Gallimard, 1990 [1987]

<sup>6</sup> Strawson (1973), *op. cit.*

<sup>7</sup> Kaufmann (1999), *op. cit.*

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>9</sup> Dennett (1990), *op. cit.*

<sup>10</sup> Ricoeur (1990 : 119), *op. cit.*

<sup>11</sup> On retrouve très fortement cette idée dans la phénoménologie sociale d'Alfred Schütz, que décrit fort bien Daniel Céfai : « L'acteur lui-même s'auto-typifie à travers les hétérotypifications qui lui sont adressées par ses interactants et ses interlocuteurs, et ne cesse de remanier l'appréhension et l'appréciation de ce qu'il voit et de ce qu'il sent, de ce qu'il dit et de ce qu'il fait, de ce qu'il peut, veut et doit dire et faire dans telle ou telle situation, en prenant en compte dans son contexte subjectif de sens les réponses et les ripostes de ses partenaires et de ses contemporains. » (Céfai, 1994 : 121). Daniel Céfai, « Types, typicalité, typification. La perspective phénoménologique », in B. Fradin, L. Quéré & J. Widmer (dir.) *L'enquête sur les catégories, Raisons pratiques*, no.5, Paris, EHESS, 1994, pp.105-128.

<sup>12</sup> Hans Sluga, « "Whose house is that?" Wittgenstein on the self », *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga et D.G. Stern (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.320-353.

<sup>13</sup> Ricoeur (1990), *op. cit.*

<sup>14</sup> Vincent Descombes « Le pouvoir d'être soi », in *Critique*, n° 529-530, 1991, p. 573.

<sup>15</sup> Davidson (1984 : 105-106), *op. cit.* ; Kaufmann (1999), *op. cit.*

<sup>16</sup> Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 259.

<sup>17</sup> Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1987 [1976], p. 167.

<sup>18</sup> Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science. A Multicultural Approach*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 39.

<sup>19</sup> Daniel Stern « Le désir d'intersubjectivité. Pourquoi? Comment? », *Psychothérapies*, Vol. 25, no 4, 2005, pp. 215- 222

<sup>20</sup> « The proto-self is an interconnected and temporarily coherent collection of neural patterns which represent the state of the organism, moment by moment, at multiple levels of the brain. We are not conscious of the proto-self » in Antonio Damasio « Mental self: The person within », *Nature*, 423, 2003, p. 227.

<sup>21</sup> Philippe Rochat « Connaissance de soi chez le bébé », *Psychologie française*, no 38-1, 1993 pp. 41-51. Voir également les intéressants développements de Fabrice Clément & Abraham J. Mallerstein « What is it like to be conscious? The ontogenesis of consciousness », *Philosophical Psychology*, Vol.16, no 1, 2003, pp. 67-85.

<sup>22</sup> Jacques Hochmann & Marc Jeannerod (1996) *Esprit, où es-tu ? Psychanalyse et neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 1996 [1991], pp. 213-216.

<sup>23</sup> Philippe Rochat & Tricia Striano « Social-Cognitive Development in the First Year », in Philippe Rochat (dir.) *Early Social Cognition: Understanding Others in the First Months of Life*, Mahwah, New Jersey, London, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1999, pp. 3-34.

<sup>24</sup> Colwyn Trevarthen « Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity », in M. Bullock (ed.), *Before Speech. The beginning of interpersonal communication*, 1979, pp. 321-347.

<sup>25</sup> Andrew N. Meltzoff & Rechele Brooks, « "Like Me" as a Building Block for Understanding Other Minds: Bodily Acts, Attention, and Intention » in Bertram F. Malle, Louis J. Moses, and Dare A. Baldwin (ed.) *Intentions and intentionality: foundations of social cognition*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001, pp.171-191.

<sup>26</sup> Trevarthen (1979), *op. cit.*

<sup>27</sup> György Gergely & John S. Watson « Early Socio-Emotional Development: Contingency Perception and the Social-Biofeedback Model », in Philippe Rochat (dir.) *Early Social Cognition: Understanding Others in the First Months of Life*, Mahwah, New Jersey, London, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1999, pp.101-136.

<sup>28</sup> Toujours d'après Gergely et Watson (1999), *ibid.*, le fait que les enfants autistes continuent à investir, de manière obsessionnelle, les mouvements « auto-générés » et à préférer la circularité des gestes stéréotypiques et la stabilité des objets physiques aux interactions sociales dont l'issue est trop imprévisible, sinon aléatoire, pourrait être expliqué par l'absence de tout intérêt pour les synchronicités imparfaites – ou, pourrait-on rajouter, par l'incapacité à les gérer émotionnellement et cognitivement.

<sup>29</sup> Michael Chapman, « The epistemic triangle: Operative and communicative components of cognitive development », in M. Chandler & M. Chapman, ed., *Criteria for competence: Controversies in the conceptualization and assessment of children's abilities*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1991, pp.209-228. Donald Davidson, « Animaux rationnels », in *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, L'Éclat, 1991, pp. 63-75.

<sup>30</sup> Au niveau perceptuel comme au niveau conceptuel, le petit d'homme apprend ainsi à distinguer ce qui est perçu (*l'objectif*) de « l'effet-que-cela-fait » de percevoir cet objet pour telle ou telle personne (*le subjectif*). Voir à ce sujet Ciaran Benson, *The Cultural Psychology of Self*, London, Routledge, 2001.

<sup>31</sup> John Barresi, « On Becoming a Person », *Philosophical Psychology*, 12, 1999, pp. 79-98.

<sup>32</sup> Comme le dit Joëlle Proust, la « subjectivation », c'est-à-dire la formation du concept de soi, suppose la « mentalisation » mais non l'inverse. Cf. J. Proust « Présentation », In Henri Grivois et Joëlle Proust (dir.) *Subjectivité et conscience d'agir*, Paris PUF, 1998, pp. 1-33

<sup>33</sup> Rochat (2003), *op. cit.*

<sup>34</sup> Daniel Céfai & Louis Quéré « Introduction », In George Herbert Mead, *L'esprit, le soi, et la société*, Paris, PUF, 2006 [1934], nouvelle édition et traduction par D. Céfai et L. Quéré

<sup>35</sup> La notion de l'autrui généralisé (*the generalized other*) est de Mead; elle désigne l'ensemble des attentes de comportement normatives qui émanent de l'environnement social. Cf. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago, 1967 [1934].

<sup>36</sup> James Youniss & Jacqueline Volpe « A relational analysis of children's friendship », in William Damon (ed) *Social cognition, New Directions for Child Development*, 1, 1978, pp.1-22.

<sup>37</sup> Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

<sup>38</sup> Melvin Pollner « Que s'est-il réellement passé ? », *Événement et monde commun*, *Raisons pratiques*, 2, 1991 p. 75-96.

<sup>39</sup> Philippe Rochat, « Five-levels of self-awareness as they unfold early in life », *Consciousness and Cognition*, 12, 2003, pp.717-731 Bien entendu, le passage du soi phénoménal au soi sémantique ou conceptuel est contaminé par le langage; en effet, le sens de soi qui se manifestait jusqu'à présent de façon largement implicite dans le suivi de son action ainsi que dans son engagement dans les interactions devient explicite grâce aux moyens symboliques que l'enfant a désormais à sa disposition.

<sup>40</sup> Rochat (2003), *op. cit.*

<sup>41</sup> Paul Ricoeur « Individu et identité personnelle », in Paul Veyne et al. *Sur l'individu*, Seuil, 1987, pp. 54-72.

<sup>42</sup> Stéphane Chauvier, « A quoi sert le mot « Je » ? » pp.11-44 in Bruno Gnassounou et Cyrille Michon (dir.), Vincent Descombes. *Questions disputées*, Nantes, Ed Cécile Défaud, 2007.

<sup>43</sup> Rom Harré et Grant Gillett, *The Discursive Mind*, US, California Sage Publications, 1994

<sup>44</sup> Rochat (2003), *op. cit.*

<sup>45</sup> Rochat (2003), *ibid.*

<sup>46</sup> Dans la mesure où nous sommes contraints de nous présenter à autrui, et donc de nous représenter à nous-mêmes, en langage et en geste, sur le mode externe et interne, nous apprenons à utiliser les mots que nous incorporons, ingérons et évacuons aisément « en les tissant comme des toiles d'araignées en des chaînes autoprotectrices de narrativité » (Dennett, p. 155). « Comment nous tissons notre moi », in Henri Grivois et J-P Dupuy (dir.) *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, Ed. la Découverte, 1995, pp.147-166.

<sup>47</sup> Dennett (1995 : 156), *op. cit.*

<sup>48</sup> Rochat (2003), *op. cit.*

<sup>49</sup> Descombes (1991 : 573), *op. cit.*

<sup>50</sup> Si, comme le suggèrent Arendt (1985) ou Ricoeur (1987), la promesse joue un rôle clé dans la constitution du sujet moral puisque l'individu s'engage volontairement à remplir l'obligation qu'il a lui-même contractée, il est intéressant de noter, avec Astington (1988), que les enfants ne saisissent guère avant l'âge de 7-8 ans qu'une personne qui ne remplit pas une promesse d'action (e.g. je te promets de venir avec toi au zoo la semaine prochaine) doit en être tenue responsable alors que celle qui échoue dans la prédiction d'un événement (e.g. il va faire beau ce week-end) ne peut l'être. Ce serait seulement vers 9 ans que les enfants maîtrisent bien la distinction entre un événement sans agent, comme dans le cas de la prédiction, et une action dont un individu est moralement responsable, au sens moderne du terme. Janet W. Astington, « Children's understanding of the speech act of promising », *Journal of Child Language*, vol. 15(1), 1988, pp. 157-173.

<sup>51</sup> John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Allen Lane, The Penguin Press, 1995.

<sup>52</sup> Cf. Ian Hacking (1999) *The social construction of what?* Cambridge/London, Harvard University Press.

<sup>53</sup> Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

<sup>54</sup> Goldstein mentionne, aux côtés des psychotiques, les nourrissons: mais on l'a vu, les travaux récents en psychologie du développement remettent en question la conception d'un nouveau-né indifférencié, privé de toutes frontières émotionnelles et corporelles. Cf. Jane

Goldstein, *The Post-Revolutionary Self: Politics and Psyche in France, 1750-1850*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2005, p. 4.

<sup>55</sup> Jean-Pierre Vernant, « L'individu dans la cité », in Paul Veyne et al. *Sur l'individu*, Seuil, 1987, pp. 20-37.

<sup>56</sup> Yan Thomas, « Sur l'homme coupable dans la pensée juridique romaine », *Archives de philosophie du Droit*, no 22, 1997, p. 74.

<sup>57</sup> Jean-Louis Genard, *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1999.

<sup>58</sup> Jean Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 1971.

<sup>59</sup> Genard (1999), *op. cit.*

<sup>60</sup> Etienne Balibar, « Citoyen sujet: Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet? », *Cahiers Confrontation*, n° 20, 1989, pp.23-47.

<sup>61</sup> Balibar (1989 : 39), *op. cit.*

<sup>62</sup> Laurence Kaufmann & Jacques Guilhaumou, *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, collect. Raisons pratiques, no 14, 2003, Paris. Ed. EHESS-CNRS.

<sup>63</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>*, 1986, Paris, Seuil. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, 1986, Paris, Seuil.

<sup>64</sup> Anne Vigiuer, « Individu (1770-1830): un processus de politisation du vocabulaire » in *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fascicule 4, Paris, Klincksieck, 1989, pp.111-143.

<sup>65</sup> Anne Vigiuer montre que lorsque c'est la *propriété* qui fonde, après 1791, la citoyenneté de fait et l'exercice des libertés civiles, l'individu égalitaire fait place à l'individu différent, mais d'une différence sensible et palpable: celle de la fortune. En passant ainsi du statut idéal d'un citoyen étroitement relié aux principes de Liberté et d'Égalité au statut de citoyen réel possesseur des biens, le critère charnière de l'identité individuelle se modifie de manière drastique. Car ce n'est plus désormais l'*être* qui la fonde mais l'*avoir*. Vigiuer (1989). Nous n'avons pas le temps ici de préciser l'évolution de la conceptualisation du sujet et notamment l'imposition, au XIX<sup>e</sup> siècle, d'un « self unitaire », notamment parmi les hommes bourgeois. Voir à ce propos Goldstein (2005) et bien sûr, les intéressants développements sur les formes historiques de l'individuation que propose Jacques Guilhaumou dans ce volume.

<sup>66</sup> Balibar (1989 : 41).

<sup>67</sup> Claude Gautier, *L'invention de la société civile*, Paris, PUF, 1993.

<sup>68</sup> Johann G. Fichte, *Fondement du droit naturel*, Paris, PUF, 1999, [1796] p. 62.

<sup>69</sup> Gautier (1993), *op. cit.*

<sup>70</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ed. Marketing, 1992, p. 80.

<sup>71</sup> Gautier (1993 : 136-140), *op. cit.*

<sup>72</sup> Sur la pensée écossaise, cf. les chapitres sur cette question dans Dupuy (1992), *op. cit.*

<sup>73</sup> Dès le XI<sup>e</sup> siècle, les liens de vassalité prennent ainsi une tournure quasi-contractualiste: la symbolique de la sujétion du vassal, qui se présente dans une attitude d'humiliation (nu, désarmé, à genoux) fait place à une symbolique plus égalitaire où le vassal fait serment de fidélité, en position debout (Genard, 1999), *op. cit.*

<sup>74</sup> Genard (1999), *op. cit.*

<sup>75</sup> Genard (1999 : 105), *op. cit.*

<sup>76</sup> Adam Smith, cité par Genard (1999 : 140), *op. cit.*

<sup>77</sup> Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought*

(1670-1789), Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 106.

<sup>78</sup> Les fameuses distinctions sociologiques entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes, les sociétés holistes et les sociétés individualistes, la communauté et la société, la communalisation et la sociation, prend systématiquement acte de la déliaison première des individus dans la société. Comme le dit Tönnies, alors que les membres d'une *communauté* restent liés organiquement malgré leur séparation, les individus d'une *société* demeurent séparés malgré leur liaison. À la conception holiste du membre dont l'identité dérive directement de son statut et de son appartenance à un collectif s'oppose ainsi une conception individualiste d'un être volontaire et autonome qui choisit librement les associations qui sont susceptibles de satisfaire ses intérêts. Cf. Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 1977 [1887].

<sup>79</sup> Genard (1999 : 144), *op. cit.*

<sup>80</sup> Laurence Kaufmann, « Le Dieu Social. Vers une socio-logie du nominalisme en Révolution », *Raisons Pratiques*, n°14, 2003, pp.123-161.

<sup>81</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse aux français sur la Constitution civile du clergé*. Discours du 14 Janvier 1791.

<sup>82</sup> Alain Renault, « Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet », p. 69, in E. Guibert-Sledziewski et J-L. Vieillard-Baron, *Penser le sujet aujourd'hui*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

<sup>83</sup> Etienne Tassin, « Qu'est-ce qu'un sujet politique? Remarques sur les notions d'identité et d'action », *Esprit*, 1997, pp.132-150.

<sup>84</sup> Miguel Vatter, « La politique comme guerre: Formule pour une démocratie radicale? », *Multitudes*, no 9, 2002, pp. 101-115.

<sup>85</sup> Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard 1999 [1995]

<sup>86</sup> Genard (1999), *op. cit.*

<sup>87</sup> Genard (1999 : 200), *op. cit.*

<sup>88</sup> Axel Honneth, *La Réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007 [2005].

<sup>89</sup> Comme le rappelle Honneth en s'inspirant de Simmel, le processus d'objectivation et de dépersonnalisation qu'impliquent les rapports sociaux médiatisés, tel l'échange monétaire, n'est pas à confondre avec le processus négatif et aliénant de la réification, par exemple le racisme. Le processus de dépersonnalisation permet d'attribuer à un « suppôt » les propriétés qui caractérisent les personnes en général, alors que la réification implique que l'on dénie à autrui sa qualité d'être humain.

<sup>90</sup> Joseph Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Paris, Minuit, 1962.

<sup>91</sup> Eugène Minkowski, *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Paris, Payot, 2002 [1927].

<sup>92</sup> Un autre exemple que donne Gabel (1962 : 174 et ss.) des paralogismes des « aliénés » est le suivant: soit un syllogisme correct du type « le Président des USA *doit* être américain de naissance; John Doe *est* américain de naissance, donc John Doe *peut* être président des USA ». Dans la mesure où la « conscience morbide », qui a perdu tout contact avec la réalité, ne parvient plus à saisir la différence axiologique entre le possible et le réel, l'être et le non-être ou le vrai et le faux, elle passe sans autre d'une obligation et d'une possibilité principielle à un état de fait singulier, ce qui donne la "démonstration" suivante: « le Président des USA *doit* être américain de naissance; John Doe *est* américain de naissance, donc John Doe *est* président des USA ».

<sup>93</sup> Harvey Sacks, « On doing "being ordinary" » In J. M. Atkinson & J. Heritage (Eds.),

*Structures of social action. Studies in conversation analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 [1984], pp. 413-429.

<sup>94</sup> Ce qui frappe dans les différents journaux et histoire *people*, c'est d'ailleurs la recherche infatigable de l'ordinaire derrière le miroir aux alouettes des faux-semblants : paillettes, pouvoir, richesse, beauté, tout cela n'est qu'apparence. Au fond, les *people* sont des gens comme nous.

<sup>95</sup> Cf. Schütz (1987) ; voir également sur ces questions Daniel Céfai, *Phénoménologie et Sciences Sociales*, Genève, Droz, 1998.

<sup>96</sup> Sacks (2003 : 419), *op. cit.*

<sup>97</sup> Un autre extrait cité par Sacks suggère que même les antécédents potentiellement alarmants quant à la signification et la nature de l'expérience vécue n'affaiblissent pas la compulsion à la normalisation de l'expérience. Un passager ayant assisté au détournement d'un avion s'étant produit peu de temps après un autre détournement d'un appareil de la même compagnie raconte : « *Je me suis dit qu'il y avait eu cette affaire du détournement d'un avion polonais, il y avait à peine un mois et qu'ils étaient déjà en train d'en faire un film* » Cf. Sacks (2003 : 419), *op. cit.*

<sup>98</sup> Josef Parnas, Pierre Bovet & Dan Zahavi, « Schizophrenic autism: clinical phenomenology and pathogenetic implications ». *World Psychiatry*, 1(3), 2002, pp. 131-136.

<sup>99</sup> Judith Butler, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007 [2005].

<sup>100</sup> Alain Erhenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

<sup>101</sup> On retrouve, de manière particulièrement marquante, cette tendance à la « spatialisation » de l'identité chez les personnalités borderline. Si l'on suit le psychiatre Pierre Bovet, en effet, les personnalités borderline peinent à assembler dans un récit cohérent les éléments de leur histoire, et vivent et racontent celle-ci comme une succession d'événements disparates. Ils ne parviennent donc guère à stabiliser un sens de soi temporel, notamment par le biais d'un récit consistant, ce qui fait que leur identité est constamment menacée. Cf. Pierre Bovet, « Identité crevassée et identité menacée. À propos de troubles de l'intersubjectivité et de l'attachement en psychiatrie de l'adulte », *Médecine & Hygiène. Psychothérapies*, vol 25, no 4, 2005, pp.247-252.

<sup>102</sup> Ehrenberg (1995 : 302), *op. cit.*

<sup>103</sup> Robert Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

<sup>104</sup> Honneth (2007), *op. cit.*

<sup>105</sup> Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 68.

<sup>106</sup> Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?* Pandora/ Des Sociétés, 1980 [1970].

<sup>107</sup> La liberté des modernes » postule ainsi, comme le dit Elias (1991 : 98), « (...) qu'est "social" ce qui chez tous les hommes est "identique" tandis que ce qu'ils ont de "particulier", ce qui fait de chacun d'entre eux un être original, différent de tous les autres hommes, bref une individualité plus ou moins marquée, serait, on se plaît à le croire, un élément extra-social auquel on prête (...) une origine naturelle et biologique ou une origine métaphysique, selon les cas ».

<sup>108</sup> Henri Grivois, « De l'individuel à l'universel : la centralité psychotique », in Henri Grivois & Jean-Pierre Dupuy (dir.) *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 35-57.

<sup>109</sup> Grivois (1995 : 39), *op. cit.*

<sup>110</sup> Voir sur ces questions Marc Jeannerod « Intention, représentation, action », *Revue Internationale de Psychopathologie*, n° 10, 1993, pp.167-191.

<sup>111</sup> Grivois (1995), *op. cit.*

<sup>112</sup> Parnas, Bovet, & Zahavi (2002), *op. cit.*

<sup>113</sup> Notre terminologie s'inspire ici de Vincent Descombes, *La Dénrée mentale*, Paris, Minit, 1995.

<sup>114</sup> Vincent Descombes, « À propos de la critique du sujet et de la critique de cette critique », *Cahiers Confrontation*, n° 20, 1989, pp.115-129.

<sup>115</sup> Minkowski (2002 : 192), *op. cit.*

<sup>116</sup> Minkowski (2002 : 113), *ibid.*

<sup>117</sup> Minkowski (2002 : 107), *ibid.*

<sup>118</sup> Wolfgang Blankenburg, *First Steps Toward a Psychopathology of "Common Sense"*, *PPP*, 8(4), 2001, pp. 303-315.

<sup>119</sup> Parnas, Bovet et Zahavi (2002 : 133), *op. cit.*

<sup>120</sup> Pierre Bovet, « Identité crevassée et identité menacée. À propos de troubles de l'intersubjectivité et de l'attachement en psychiatrie de l'adulte », *Médecine & Hygiène. Psychothérapies*, vol 25, no 4, pp.247-252.

<sup>121</sup> Mark Anspach, « Délire individuel et effervescence collective », in Henri Grivois et J.-P. Dupuy (dir.), *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, Ed. la Découverte, 1995, pp. 97-107.

<sup>122</sup> Une conversation téléphonique entre deux amies dont l'une, Madge, raconte le terrible accident de la circulation dont elle a été le témoin direct, illustre fort bien le fait que le droit de vivre tel ou tel type d'expériences est distribué de manière différenciée – le « *entitlement to have experiences* » (Sacks). En effet, comme le montre Sacks, Madge est habilitée, « *enfant-que-témoin* », à ressentir de façon très émotionnelle l'événement traumatique auquel elle a involontairement participé. En tant que « *moi-qui-ai-vécu-cela-en-tant-que-moi-témoin* », elle est la titulaire légitime du récit de l'événement et possède le droit de le partager socialement ; en revanche, son amie, Béa, n'a pas le même droit car elle n'a eu accès à l'événement que par l'intermédiaire du récit de Madge ; elle peut, certes, inclure l'expérience racontée par Madge dans son stock de connaissances, mais pas dans le stock de ses expériences, ce qui fait qu'elle ne peut éprouver légitimement la même émotion que Madge.

<sup>123</sup> Melvin Pollner, *Mundane reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

<sup>124</sup> Melvin Pollner « The very coinage of your brain. The anatomy of reality disjunctions » *Philosophy of the Social Sciences*, 5, 1975, pp. 411-430.

<sup>125</sup> En effet, comme le montre Melvin Pollner, les conflits d'interprétations ou les divergences d'expériences ne menacent pas l'équilibre psychique ou social tant que qu'il s'agit de l'expérience ou l'interprétation de la même chose. C'est ce postulat ontologique qui semble manquer à la posture du schizophrène : il n'y a pas de promesse d'un accord intersubjectif ou d'interchangeabilité de points de vue, qui fait que toute divergence menace directement le sens de soi.

<sup>126</sup> Pollner (1975), *op. cit.*

<sup>127</sup> Michael Robbins, « The language of schizophrenia and the world of delusion », *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 83, no 202, 2002, p. 399.

<sup>128</sup> Ce sentiment de dépossession n'est d'ailleurs pas l'apanage du schizophrène ; si l'on suit Judith Butler (2007), un tel sentiment touche tous les individus, qui arrivent simplement mieux à le gérer. En effet, tout un chacun découvre tôt ou tard qu'il ne peut faire référence à un *Je* qu'en relation à un *Tu* : l'interpellation par un *Tu* exhorte et conduit le *Je hors de lui-même*, dans un mouvement paradoxal qui disloque la perspective en première personne tout en la conditionnant et la rendant possible.

<sup>129</sup> Robbins (2002 : 398), *op. cit.*

<sup>130</sup> L'expression « identité crevassée » est de Pierre Bovet (2005), *op. cit.*

<sup>131</sup> Minkowski (2002 : 148), *op. cit.* Minkowski cite ici les propos de Dide et Guirot.

<sup>132</sup> Marie-Christine Noël-Jorand, Max Reinert, Sébastien Giudicelli & Daniel Dassa, « Schizophrenia: The Quest for a Minimum Sense of Identity to Ward Off Delusional Disorder », *Canadian Journal of Psychiatry*, Vol. 49, no 6, 2004, pp. 394-397.

<sup>133</sup> Dennett (1995), *op. cit.*

<sup>134</sup> Kristen B. Fowler, « Snapshots: The First Symptoms of Psychosis », *Schizophrenia Bulletin*, Vol. 33, no 1, 2007, pp. 16-18.

<sup>135</sup> Ronald D. Laing, *The Divided Self*, London, Tavistock Publications, 1960.

<sup>136</sup> Sur ces questions, voir le beau livre de Dominique Pasquier, *Cultures lycéennes: la tyrannie de la majorité*, Paris, Autrement, 2005.

<sup>137</sup> Voir à ce propos les travaux du psychologue social Fabio Lorenzi-Cioldi, *Individus dominants et groupes dominés*, Grenoble, PUG, 1988.

<sup>138</sup> Cf. John Dewey, *Le public et ses problèmes*, Farrago, 2003 [1927], ainsi que l'excellente introduction qu'en fait sa traductrice, Joëlle Zask.

## L'INVISIBILITÉ COMME DÉSUBJECTIVATION

OLIVIER VOIROL  
 Université de Lausanne/Institut für Sozialforschung  
 Frankfurt am Main

La question de l'invisibilité a pris une importance croissante en tant que préoccupation sociale et politique aussi bien qu'en tant qu'objet de réflexion théorique. Sur le terrain politique, par exemple, on a vu émerger, depuis une décennie environ, des groupes sociaux et des mouvements qui se qualifient eux-mêmes d'« invisibles ». Leur action vise à gagner en visibilité sociale, en jouant sur des registres d'apparition publique dont le propre est de se manifester dans l'espace social en dénonçant les processus de domination qui les font « disparaître ». La visibilité semble ainsi être devenue une des modalités contemporaines de l'action collective<sup>1</sup>.

Les revendications de visibilité ne sont toutefois pas un phénomène nouveau, comme en témoigne depuis une trentaine d'années le mouvement féministe, qui n'a eu de cesse de dénoncer l'invisibilité des femmes<sup>2</sup>. Mais, s'il n'y a donc rien de fondamentalement nouveau, il semble cependant, à en croire la littérature sur le sujet, que des « exigences de visibilité » ont augmenté au cours de ces dernières décennies. Cela n'est pas sans lien avec un vécu de l'« effacement social » sous le coup des restructurations économiques liées au capitalisme « néolibéral ». Nombre de recherches sociologiques montrent en effet que ces restructurations font naître des dynamiques socio-économiques contribuant à multiplier les expériences sociales décrites dans les termes de l'invisibilité sociale. Lorsqu'ils sont en mesure d'élever des critiques quant à leur vécu de l'effacement social, les sujets sociaux témoignent de leur sentiment effectif