

TROISIÈME PARTIE

LE SOI

18. Le soi et l'organisme

Nous avons déjà vu, en étudiant le développement de l'intelligence, que le langage est un processus indispensable à la naissance du soi. Celui-ci est par nature différent de l'organisme physiologique propre. Le soi se constitue progressivement ; il n'existe pas à la naissance, mais apparaît dans l'expérience et l'activité sociales. Il se développe chez un individu donné comme résultat des relations que ce dernier soutient avec la totalité des processus sociaux et avec les individus qui y sont engagés. L'intelligence des animaux, aussi bien qu'une grande partie de l'intelligence humaine, n'impliquent pas un soi. Dans nos actions habituelles, par exemple, celle de nous mouvoir dans le monde qui nous entoure et auquel nous nous sommes si bien adaptés que nous n'avons même pas à y penser, il y a une expérience sensible comparable à celle d'un homme qui se réveille : le fait pur et simple que le monde est là. Une telle situation peut se trouver dans notre expérience sans être liée au soi. Dans ces conditions, on doit naturellement distinguer entre l'expérience qui se produit immédiatement et notre propre organisation de cette expérience dans celle du soi. Quelqu'un dit, après l'avoir analysé, qu'un certain objet a pris place dans son expérience, dans celle de son soi. A un certain niveau de développement, nous tendons inévitablement à organiser toute l'expérience dans celle du soi. Nous identifions si intimement nos expériences, en particulier celles qui sont affectives, au soi, qu'il faut réfléchir pour nous rendre compte que le plaisir et la douleur peuvent exister sans être liés au soi. Pareillement, nous fondons d'habitude notre mémoire sur la continuité du soi. Si nous donnons une date aux choses, nous le faisons toujours par rapport à nos expériences passées. Nous avons fréquemment des souvenirs que nous ne pouvons pas dater, ni situer. L'image d'une scène nous appa-

« se mouvoir dans le monde »

Mémoire

rait tout à coup, et nous ne pouvons pas dire quand a eu lieu l'expérience véritable. Nous nous souvenons fort distinctement de la scène, mais nous ne la situons pas d'une manière précise, et nous ne sommes satisfaits que lorsque nous pouvons la replacer dans notre expérience passée. Je crois qu'il est évident, néanmoins que le soi n'est pas nécessairement impliqué dans la vie d'un organisme, ni dans nos expériences sensorielles, expériences du monde qui nous entoure et auquel nous réagissons par habitude.

Nous pouvons distinguer nettement entre le soi et le corps. Le corps peut exister et peut agir d'une façon très intelligente sans qu'un moi soit impliqué dans l'expérience. Le soi possède le caractère d'être un objet pour lui-même ; c'est ce qui le distingue des autres objets et du corps. Il est certainement vrai que l'œil peut voir le pied, mais il ne voit pas le corps comme un tout. Nous ne pouvons pas voir notre dos ; nous en sentons certaines parties si nous sommes agiles, mais nous ne pouvons pas avoir l'expérience de tout notre corps. Il existe naturellement des expériences assez vagues et difficiles à localiser, mais les expériences corporelles sont organisées, pour nous, autour d'un soi. Le pied et la main appartiennent au soi ; si nous regardons avec des jumelles en les tenant à l'envers, nos pieds nous semblent des choses étranges et difficiles à reconnaître comme nos propres membres. Ainsi, on peut bien distinguer le soi des parties du corps ; si nous en perdons quelques-unes, nous ne perdons pas le soi. Le simple pouvoir de sentir certaines parties du corps n'est pas différent de l'expérience qu'on a d'une table. Sentir une table et sentir une main sont des sensations différentes ; mais, en fait, c'est toujours l'expérience d'un objet qui nous touche. Le corps ne s'éprouve pas comme un tout au sens où le soi, d'une certaine manière, s'éprouve lui-même.

Je tiens à souligner cette caractéristique du soi d'être un objet pour lui-même. C'est ce qu'on retrouve dans le mot « soi » qui est réflexif et qui indique ce qui peut être à la fois sujet et objet. Un tel objet est essentiellement différent des autres, et dans le passé on l'a reconnu comme conscient, terme qui indique l'expérience de soi. La conscience, supposait-on, implique le pouvoir d'être un objet pour soi. Aussi, en donnant une description behavioriste de la conscience, devons-nous chercher un type d'expérience où l'organisme peut devenir un objet pour lui-même (1).

(1) Le comportement de l'homme dans son groupe social est tel qu'il peut devenir un objet pour lui-même. C'est ce qui fait de l'homme un produit de l'évolution plus élevé que les animaux. Fondamentalement, c'est ce fait

Si quelqu'un se presse pour échapper à celui qui le poursuit, il est entièrement occupé par cette action ; son expérience ne se détache pas des objets qui l'entourent, de sorte qu'il n'a, à ce moment-là, aucune conscience de soi. Naturellement, il faut être entièrement préoccupé pour que cela puisse se produire, mais je crois que nous pouvons reconnaître au moins la possibilité d'une telle expérience où le soi n'entre pas. Il se peut que nous puissions éclairer cette situation grâce à ces expériences d'action intense où apparaissent chez un individu, à l'arrière-plan de son action, des souvenirs et des anticipations. Tolstoï, officier pendant la guerre, nous parle d'images de son expérience passée qui revenaient au cœur de son action la plus intense. De même, il y a des images qui éclatent dans l'esprit de quelqu'un qui se noie. Dans de tels cas, il existe une opposition entre une expérience qui comprend uniquement l'activité extérieure où le soi n'entre pas comme objet, et une activité de mémoire et d'imagination dont le soi est l'objet principal. On peut alors distinguer le soi de l'organisme entouré d'objets et qui réagit à ceux-ci et même à certaines parties de son propre corps. Ces objets peuvent être semblables aux autres, mais ils ne sont toujours que des objets extérieurs placés dans le champ de perception ; ils n'impliquent pas un soi qui serait un objet pour l'organisme. On ignore fréquemment ce fait. C'est ce qui rend trompeuses nos reconstructions anthropomorphiques de la vie animale. **Comment sortir de soi dans l'expérience pour pouvoir devenir un objet pour soi ? C'est le problème psychologique essentiel de l'ipséité, ou de la conscience de soi ; il en faut chercher la solution dans la conduite ou l'activité sociales où est engagé l'individu. Le mécanisme de la raison ne serait pas complet s'il ne s'incluait lui-même dans son analyse de l'expérience, ou si l'individu ne s'introduisait dans le même champ d'expérience que celui des autres personnes avec lesquelles il agit dans une situation sociale donnée. La raison ne peut pas devenir impersonnelle s'il n'y a pas envers soi une attitude objective et non affective ; autrement nous n'avons que la conscience, et non la conscience de soi. Il est nécessaire à la conduite rationnelle que l'individu prenne ainsi envers lui-même une attitude objective, impersonnelle, qu'il devienne un objet pour soi. En effet, l'organisme individuel est évidemment un fait essentiel, un élément constitutif de la situation empirique où il agit : s'il ne tient pas**

social — et non la prétendue possession d'une âme ou d'un esprit dont, comme individu, il aurait été doté mystérieusement et surnaturellement et que les animaux ne possèdent pas — qui le différencie de ceux-ci.

- compte de lui-même objectivement, il ne peut pas agir d'une manière intelligente ou rationnelle.

Ce qui me fait me demander comment comprendre le « soin de soi » dans cette perspective »?

L'individu s'éprouve lui-même comme tel, non pas directement, mais seulement indirectement en se plaçant aux divers points de vue des autres membres du même groupe social, ou au point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient. Il entre dans sa propre expérience comme un soi ou comme un individu, non directement ou immédiatement, non en devenant sujet pour lui-même, mais seulement dans la mesure où il devient d'abord un objet pour lui, de la même manière que les autres individus sont des objets pour lui. Il ne devient un tel objet qu'en prenant les attitudes d'autrui envers lui à l'intérieur d'un milieu social, ou contexte d'expérience et de comportement, où il est engagé avec eux.

L'importance de ce que nous appelons la « communication » réside dans le fait qu'elle fournit une forme de comportement où l'organisme, l'individu, peut devenir un objet pour lui-même. C'est cette sorte de communication que nous avons examinée, non la communication au sens du gloussement de la poule pour les poussins, de l'aboïement du loup envers la meute, ou du mugissement de la vache, mais au sens des symboles significatifs, de la communication adressée non seulement aux autres, mais aussi à soi. Dans la mesure où cette sorte de communication fait partie du comportement, elle introduit, à tout le moins, un soi. On peut naturellement entendre sans écouter ; on peut voir sans s'en apercevoir, faire quelque chose sans en être vraiment conscient. Quand un individu réagit à ce qu'il dit à autrui, et que cette réaction devient une partie de sa conduite (non seulement quand il s'entend, mais aussi quand il se répond), quand il parle et se réplique comme un autre lui réplique, alors nous avons un comportement où l'individu devient un objet pour lui-même.

Un tel « soi » n'est pas d'abord, dirais-je, l'organisme physiologique. L'organisme physiologique lui est essentiel (1), mais nous

(1) a) Toutes les interactions et relations sociales se fondent sur une certaine nature socio-physiologique commune à tout individu qui y est engagé. Ces bases physiologiques du comportement social — qui ont leur lieu ou foyer dans la partie inférieure du système nerveux central de l'individu — sont les fondements d'un tel comportement, précisément parce qu'elles aussi sont en elles-mêmes sociales. En effet elles consistent, chez l'individu donné, dans les mobiles, les instincts, ou tendances de comportement qu'il ne peut pas exprimer ou satisfaire réellement sans l'assistance coopérative d'un ou de plusieurs individus. Les processus physiologiques du comportement dont elles sont des mécanismes impliquent nécessairement plus d'un seul individu. On trouve des exemples des relations fondamentales que font naître ces bases physiologiques du comportement dans les rapports entre sexes (instinct de

pouvons, tout au moins, penser à un soi sans cet organisme. Les hommes qui croient à l'immortalité, aux fantômes, ou à la possibilité pour l'âme de quitter le corps, supposent un soi qu'on peut distinguer du corps. La légitimité de ces croyances est une question discutable, mais le fait est que nous distinguons le soi de l'organisme. Il est légitime de dire qu'on peut, dans les limites de notre connaissance, trouver l'origine de la notion du soi comme objet dans les expériences qui conduisent au concept d'un « double ». Certains peuples primitifs supposent qu'il y a un double, situé dans le diaphragme, qui quitte temporairement le corps dans le sommeil, et complètement dans la mort. On peut l'attirer hors du corps de l'ennemi et peut-être le tuer. Dans la petite enfance, il correspond à ces camarades de jeu imaginaires grâce auxquels l'enfant acquiert la maîtrise de sa propre activité ludique.

Le soi, en tant qu'objet pour soi, est essentiellement une structure sociale, et naît dans l'expérience sociale. Après son apparition, le soi peut en un certain sens se fournir ses expériences sociales ; et alors nous pouvons concevoir un soi absolument solitaire. Mais il n'est pas possible de concevoir un soi qui se développerait en dehors de l'expérience sociale. Une fois le soi constitué, nous pouvons imaginer un homme isolé pendant le reste de sa vie : il se possède toujours lui-même pour compagnon ; il peut penser et communiquer avec lui-même tout comme naguère avec autrui. Nous sommes tous familiarisés avec ce processus auquel je viens de me référer et qui consiste à réagir à soi-même comme le ferait un autre, à être conscient de ce qu'on dit pendant une conversation avec autrui et à utiliser cette conscience pour déterminer ce qu'on va dire ensuite. Nous

reproduction), entre parents et enfants (instinct parental) et entre voisins (instinct grégaire). Ces mécanismes physiologiques relativement simples et rudimentaires ou tendances de comportement individuel humain ne constituent pas seulement les bases physiologiques de tout le comportement humain social, mais sont aussi les matériaux biologiques fondamentaux de la nature humaine. Ainsi, quand nous nous référons à la nature humaine, nous faisons allusion à quelque chose qui est essentiellement social.

b) Dans le domaine des rapports sexuels et dans celui des relations parentales, comme dans ceux de l'attaque et de la défense, les activités de l'organisme physiologique sont sociales puisque les actes commencés par l'organisme ont besoin des actions d'autrui pour s'achever... Mais tandis qu'on peut dire que le modèle de l'acte individuel est, dans ces cas, social, cela n'est vrai que dans la mesure où l'individu cherche les stimuli dans les attitudes et caractères des autres organismes pour exécuter ses propres réactions, et où il tend, par son comportement, à maintenir autrui comme partie de son propre milieu. Le comportement réel de l'autre ou des autres organismes ne commence pas dans l'individu comme une partie de son propre modèle de comportement. (Manuscrit.)

comprenons constamment ce que nous disons aux autres, et nous utilisons cette compréhension pour diriger la suite de notre discours. Nous découvrons ce que nous allons dire ou faire, en parlant et en agissant ; ainsi nous contrôlons continuellement notre propre conduite. Dans la conversation par gestes, ce que nous disons provoque une certaine réaction chez autrui, et cette réaction, à son tour, modifie notre propre action ; ainsi, nous modifions ce que nous avons commencé à faire, à cause de la réplique de l'autre individu. La conversation par gestes est le commencement de la communication. L'individu réalise une conversation par gestes avec lui-même. Il dit quelque chose ; cela provoque une certaine réplique en lui, et cette réplique à son tour lui fait modifier ce qu'il allait dire. On commence à dire quelque chose, quelque chose de méchant, par exemple ; mais, dès les premiers mots, on se rend compte que c'est cruel. L'effet sur le sujet de ce qu'il va dire l'arrête ; c'est une conversation par gestes entre l'individu et lui-même. Quand nous parlons de discours significatifs, nous voulons dire que l'action affecte l'agent, et que cet effet sur l'agent fait partie de la réalisation intelligente de la conversation avec autrui. Or, nous amputons, pour ainsi dire, cette phase sociale, et nous nous en passons temporairement, de sorte qu'un individu se parle comme il parle à un autre (1).

On ne peut poursuivre indéfiniment ce processus d'abstraction ; inévitablement l'individu cherche des auditeurs : il doit se confier à quelqu'un. Dans l'intelligence réfléchie, il pense pour agir, et agir de sorte qu'il s'adapte aux processus du milieu social : la pensée devient ainsi une propédeutique à l'action sociale. Le processus même de penser, naturellement, n'est qu'une conversation intérieure ; mais c'est une conversation

(1) On reconnaît généralement que les expressions spécifiquement sociales de l'intelligence, ou l'exercice de ce qu'on appelle souvent « l'intelligence sociale », dépendent de la faculté qu'a l'individu de prendre les rôles des autres ou de se substituer à ceux qui sont engagés avec lui dans les situations sociales données ; elles dépendent aussi de cette sensibilisation à leurs attitudes envers lui et envers eux-mêmes. Ces expressions spécifiquement sociales de l'intelligence acquièrent, naturellement, une signification unique quand on affirme, comme nous le faisons ici, que toute la nature de l'intelligence est essentiellement sociale — que cette substitution à autrui, cette adoption de son rôle, n'est pas simplement une des diverses expressions de l'intelligence ou du comportement intelligent, mais son essence même. Le « facteur x » que Spearman attribue à l'intelligence — le facteur inconnu que, selon lui, contient l'intelligence — est simplement (si notre théorie de l'intelligence est exacte) ce pouvoir qu'a l'individu de prendre l'attitude ou les attitudes d'autrui. Ainsi, il est conscient des significations des symboles ou des gestes par lesquels se développe la pensée ; il peut alors réaliser en lui-même la conversation intérieure avec ces symboles ou gestes impliqués par la pensée.

par gestes qui implique qu'on y exprime ce qu'on exprimerait à un auditeur. Nous faisons séparation entre la signification de ce que nous disons aux autres et nos paroles mêmes ; nous les préparons avant de les prononcer. Nous délibérons, et peut-être l'écrivons-nous sous forme de livre ; mais c'est toujours une partie des relations sociales où nous nous adressons aux autres et en même temps à nous-même, et où nous contrôlons notre discours à autrui par la réaction que nous faisons à notre propre geste. L'apparition du soi exige que l'homme réagisse à lui-même : c'est ce genre de conduite sociale qui fournit le comportement où il apparaît. Il n'y a pas, que je sache, d'autre forme de comportement que le langage où l'individu soit un objet pour lui-même ; dans les limites de notre connaissance, l'individu n'est pas un soi au sens réflexif, s'il n'est pas un objet pour lui-même. C'est ce qui confère à la communication son importance majeure, c'est dans ce type de conduite que l'individu réagit à lui-même.

Dans notre conduite et notre expérience quotidienne nous nous apercevons que l'individu n'attache guère de sens à une bonne part de ce qu'il dit ou fait. Nous disons alors que l'individu, en se comportant ainsi, n'est pas lui-même. Pareillement, il nous arrive de sortir d'un entretien en nous rendant compte que nous avons oublié des faits importants, qu'il y a des parties du soi qui sont restées en dehors de la conversation. C'est l'expérience sociale qui détermine dans quelle mesure le soi participe à la communication. Une grande partie du soi, naturellement, n'a pas besoin de s'exprimer. Les types de relations que nous entretenons varient suivant les différents individus ; nous sommes une chose pour un homme, et une autre pour un autre. Il y a aussi des parties du soi qui n'existent que par rapport à lui-même. Nous nous scindons en toutes sortes de différents soi suivant nos amis. Nous discutons politique avec l'un et religion avec l'autre. Il existe une grande diversité de soi correspondant aux différentes réactions sociales. C'est le processus social qui produit le soi ; en dehors de ces expériences, il n'existerait pas.

Une personnalité multiple est en un sens normale, comme je viens de le montrer. Habituellement, l'organisation du soi total se définit par rapport à la communauté dont il fait partie, et à la situation où il se trouve. La nature de la société varie, naturellement, avec les différents individus, selon que nous vivons avec des gens réellement présents, ou avec des êtres de notre propre imagination ou de notre mémoire. Dans la communauté à laquelle nous appartenons comme à un tout, il y a normalement un soi unifié ; mais celui-ci peut se dissoudre. Pour quelqu'un

d'un équilibre nerveux, instable, qui a une ligne de clivage, certaines actions deviennent impossibles ; cet ensemble d'actions peut se séparer de la personnalité et produire un autre soi. Deux « moi » et deux « je » séparés, deux personnes séparées apparaissent, et dans ces conditions, la personnalité tend à se désintégrer. On connaît l'histoire du professeur de pédagogie qui avait disparu, avait quitté sa communauté et qui fut retrouvé dans un camp de bûcherons de l'Ouest. Il s'était libéré de son travail, s'était tourné vers les bois où il se sentait, pour ainsi dire, davantage chez lui. Le côté pathologique du fait est l'oubli, la perte du reste du soi, ce qui correspond à l'abandon de certains souvenirs corporels qui pouvaient identifier l'individu à lui-même. Nous reconnaissons souvent les lignes de clivage qui existent en nous ; nous serions contents d'oublier certains faits, de nous débarrasser de certaines choses auxquelles est lié notre soi dans des expériences passées. Voilà une situation où il peut y avoir différents soi ; et celui que nous allons avoir dépend d'un ensemble de réactions sociales. Si nous oublions tout ce qui est impliqué dans un ensemble d'activités sociales, nous renonçons naturellement à une partie du soi. Prenez un individu instable, occupez-le par un discours, et en même temps retenez son attention visuelle par quelque chose que vous écrivez, de sorte qu'il soit engagé dans deux genres distincts de communications ; si vous procédez d'une manière correcte, vous obtiendrez deux courants qui se déroulent sans se toucher. Vous pouvez atteindre deux ensembles d'activités complètement différentes. Ainsi, vous pouvez produire une dissociation du soi. Ce processus consiste à ériger deux sortes de communications qui divisent le comportement de l'individu. Une de ces deux personnalités dédoublées entend ce qu'on dit ; pour l'autre il n'y a que ce qu'elle voit qu'on écrit. Il vous faut, naturellement, empêcher qu'une des expériences n'interfère avec l'autre. Les dissociations tendent à se produire quand un événement conduit à des conflits émotionnels, et ce qui est séparé suit son propre chemin.

L'unité et la structure du soi complet réfléchissent celles du processus social comme un tout ; chacun des soi élémentaires qui le composent réfléchit l'unité et la structure d'un des différents aspects de ce processus où l'individu est engagé. Autrement dit, les divers soi élémentaires qui constituent un soi complet ou s'harmonisent en lui sont les divers aspects de la structure de ce soi qui, à son tour, correspond aux divers aspects de la structure de tout le processus social. La structure du soi complet est ainsi le reflet de ce processus. L'organisation et l'unification d'un

groupe social sont identiques à celles d'un des soi produits dans le processus social où ce groupe s'engage, ou qu'il réalise (1).

Le phénomène de la dissociation de la personnalité résulte de la dissolution du soi complet dans les soi élémentaires qui le composent, et qui correspondent aux différents aspects du processus social où l'individu est impliqué et où le soi complet et unifié s'est développé. Ces aspects sont les différents groupes sociaux auxquels il appartient à l'intérieur du processus social.

33. Fondements et fonctions sociales de la pensée et de la communication

L'homme devient conscient d'autrui de la même façon socio-physiologique qu'il devient conscient de soi, et sa conscience à la fois de lui-même et d'autrui est aussi importante pour son propre développement que pour celui de la société organisée ou du groupe social auxquels il appartient.

Le principe que j'ai considéré comme fondamental dans l'organisation sociale humaine est celui de la communication qui implique une participation avec autrui. Cela exige que l'autre apparaisse dans le soi, que le soi s'identifie à l'autre, et qu'on devienne conscient de soi grâce à autrui. Cette participation est rendue possible par le genre de communication que l'homme peut réaliser, communication distincte de celle qui se produit dans d'autres espèces qui ne possèdent pas ce principe dans leurs sociétés. J'ai parlé de la prétendue « sentinelle » qui communiquerait sa découverte du danger aux autres membres du groupe, de même que la poule, croit-on, communiquerait par son gloussement avec le poussin. Il y a des cas où le geste d'un individu sert à placer les autres dans l'attitude voulue envers leur milieu. En un sens, nous pouvons dire que l'individu communique avec autrui, mais la différence entre cette situation et la communication consciente est évidente : l'individu dans le premier cas, ne sait pas qu'il y a communication avec autrui. Nous en trouvons des exemples dans ce que nous appelons les mouvements de foule, dans l'attitude que prend un auditoire sous l'influence d'un grand orateur. L'individu est influencé par les attitudes de ceux qui l'entourent, attitudes reflétées dans les différents membres de l'auditoire de sorte qu'ils en arrivent à réagir comme un ensemble. On sent l'attitude générale de tout l'auditoire. Il existe alors une communication réelle : un individu communique à un autre une attitude que celui-ci adopte envers une partie du milieu, qui leur importe à tous deux. Ce niveau de communication existe aussi dans les formes de société inférieures à l'organisation du groupe social humain.

Mais dans le groupe humain par contre, on trouve non seulement ce genre de communication, mais en outre celui où l'individu qui utilise un geste adopte l'attitude d'autrui aussi bien qu'il la provoque. Il est personnellement dans le rôle de celui qu'il stimule et influence. C'est grâce à ce rôle d'autrui qu'il peut revenir sur lui-même et diriger ainsi son propre processus de communication. Cette action de prendre le rôle d'autrui est fort

importante. Elle n'est pas un résultat accidentel du geste, mais elle est nécessaire au développement même de l'activité coopérative. L'effet immédiat d'une telle action se manifeste dans le contrôle que peut exercer l'individu sur sa propre réaction (1). Le contrôle de l'action de l'individu, dans un processus coopératif, peut se produire dans la conduite de l'individu lui-même s'il peut prendre le rôle d'autrui. C'est ce contrôle de la réaction de l'individu, grâce à son adoption du rôle d'autrui, qui fait la valeur de ce genre de communication pour l'organisation de la conduite dans le groupe. Ce contrôle développe le processus de l'activité coopérative à un degré qu'il ne peut atteindre dans le troupeau comme tel, ou dans la société d'insectes.

C'est ainsi que le contrôle social, tel qu'il se manifeste dans l'autocritique, s'exerce si intimement et si largement sur la conduite individuelle : il sert à intégrer l'individu et ses actions dans le processus social organisé d'expérience et de comportement où il est engagé. Le mécanisme physiologique du système nerveux central permet à l'homme de prendre les attitudes des autres membres et celles du groupe social organisé (dont il fait partie avec les autres) envers lui, au moyen de ses relations sociales qui l'intègrent à eux et au groupe comme un tout. En effet, le processus social général d'expérience et de comportement que réalise le groupe se présente directement dans l'expérience de l'homme, de sorte qu'il peut ainsi gouverner et diriger sa conduite, d'une manière consciente et critique, dans ses relations à la fois au groupe et aux autres membres du groupe, dans le cadre dudit processus social. Ainsi, il devient non seulement conscient de soi, mais capable de se juger ; le contrôle social s'exerce sur le compor-

(1) Du point de vue de l'évolution sociale, c'est cet apport de tout acte social donné — ou du processus social complet dont cet acte est une partie — en tant que tout organisé, directement dans l'expérience de chacun des organismes individuels engagés dans cet acte, et par rapport auquel ils peuvent régler et gouverner leur conduite individuelle, qui constitue la valeur et la signification particulières de la conscience de soi chez ces individus.

Nous avons vu que le processus ou activité de la pensée est une conversation réalisée par l'individu entre lui et l'autrui-généralisé, et que la forme générale et la matière de cette conversation sont données et déterminées par l'apparition, dans l'expérience, d'un problème qu'il faut résoudre. On reconnaît que l'intelligence humaine qui s'exprime dans la pensée a la propriété de faire face à tout problème d'adaptation au milieu qui se présente à l'être qui la possède. Et ainsi, comme nous l'avons vu, la caractéristique essentielle du comportement intelligent est la réaction retardée — un arrêt dans le comportement qui permet le travail de la pensée. Cette action retardée et la pensée dont elle est l'occasion (ayant pour résultat la sélection finale des meilleures réactions possibles, c'est-à-dire des plus avantageuses, à la situation) deviennent possibles, physiologiquement, par le mécanisme du système nerveux central, et socialement, par le mécanisme du langage.

tement individuel en vertu de l'origine et de la base sociales d'un tel jugement de soi. C'est dire que ce jugement est essentiellement d'ordre social ; et le comportement guidé par l'autocritique est au fond un comportement contrôlé par la société (1). Le contrôle social, donc, bien loin de tendre à supprimer l'individu humain ou à détruire son individualité consciente, constitue réellement cette individualité et lui est indissolublement associé, car l'individu est ce qu'il est, en tant que personnalité individuelle et consciente, précisément pour autant qu'il est membre de la société, c'est-à-dire engagé dans un processus social d'expérience et d'activité, et ainsi contrôlé dans sa conduite.

L'organisation même de la communauté consciente de soi dépend de l'action des individus qui prennent l'attitude des autres. Le développement de cette conscience dépend, comme je l'ai indiqué, de l'adoption de l'attitude du groupe en tant que distincte de celle de l'individu séparé, de l'adoption de l'attitude de ce que j'ai appelé « l'autrui-généralisé ». J'ai illustré cela par l'exemple du match de base-ball où les attitudes d'un ensemble d'individus sont comprises dans une réaction coopérative où les différents rôles s'impliquent les uns les autres. Dans la mesure où un individu prend l'attitude d'un membre du groupe, il doit la prendre dans la relation qu'elle soutient avec l'action des autres membres du groupe ; et pour que son adaptation soit complète, il lui faut assumer les attitudes de tous ceux qui sont engagés dans le processus. Naturellement, il y parvient plus ou moins bien, selon sa capacité ; mais nous pouvons, tout de même, dans n'importe quelle activité intelligente, prendre suffisamment les rôles de ceux qui y sont impliqués pour rendre la nôtre intelligente. Le degré de pénétration de la vie de toute la communauté dans la conscience de soi des divers membres varie beaucoup. L'histoire traite pour une bonne part, des événements qui ne pouvaient pas entrer dans l'expérience vécue des membres de la communauté au moment décrit par l'historien. C'est ce qui explique l'importance de l'histoire : on peut regarder ce qui s'est produit, parler de changements, de forces et d'intérêts dont aucun individu n'était conscient à ce moment-là. Nous devons attendre le tableau de l'historien, parce que le pro-

(1) La conception freudienne de la « censure » psychologique reconnaît partiellement cette opération du contrôle social par autocritique, et plus spécialement son action dans l'expérience et la conduite sexuelles. Mais, ce même genre de censure ou d'autocritique de l'individu se reflète dans tous les autres aspects de son expérience, de ses relations sociales et de son comportement social. Cela résulte naturellement et inévitablement de notre théorie sociologique du soi.

cessus véritable transcendait l'expérience des individus séparés.

De temps en temps, il se présente un homme qui peut pénétrer mieux qu'autrui le sens d'un acte : cet homme peut se mettre en relation dans la communauté avec des groupes entiers dont les attitudes ne sont pas entrées dans la vie des autres membres de cette communauté. Il devient un chef. Les classes dans un ordre féodal peuvent être tellement séparées qu'elles ne peuvent se comprendre les unes les autres, bien qu'elles puissent agir selon la tradition ; puis il peut surgir un individu capable de comprendre les attitudes des autres groupes de la communauté. De tels personnages deviennent très importants parce qu'ils rendent possible une communication entre des groupes qui sont par ailleurs complètement séparés les uns des autres. Ce pouvoir dont nous parlons est en politique l'attitude de l'homme d'État qui peut assumer les attitudes des groupes et les relier les uns aux autres en rendant sa propre expérience universelle, de telle sorte que les différents groupes peuvent entrer en communication grâce à sa médiation.

L'importance des moyens de communication tels que le journalisme est bien évidente, puisqu'ils décrivent des situations qui permettent d'entrer dans l'attitude et l'expérience d'autrui. Le drame a rempli cette fonction en représentant des situations remarquables. Il a mis en scène des personnages qui, comme ceux de la tragédie grecque, étaient déjà présents dans les esprits en vertu de la tradition ; puis il a exprimé par ces personnages des situations appartenant à leur époque, mais transportant les individus au-delà des barrières réelles qui s'étaient dressées entre eux en tant que membres de différentes classes dans la communauté. Historiquement, le développement de ce genre de communication à partir du drame jusqu'au roman offre à peu près la même importance que les journaux pour nous. Le roman traduit une situation qui se trouve en dehors de la vie immédiate du lecteur, sous une forme qui lui permet d'entrer dans l'attitude d'un groupe donné. Il y a, dans ces conditions, beaucoup plus de participation qu'autrement, et donc davantage de possibilités de communication. Naturellement, dans cette situation, il y a des intérêts communs. On ne peut construire une société à partir d'éléments étrangers aux processus de vie individuels. Il faut présupposer, comme base nécessaire de cette communication participée, une sorte de coopération où les individus s'engagent activement. On ne peut d'emblée communiquer avec les habitants de Mars et construire une société sans base relationnelle antérieure. Bien sûr, s'il y a déjà sur Mars une

communauté du même type que la nôtre, alors on pourra peut-être communiquer avec elle. Mais une société entièrement étrangère à la nôtre, sans la moindre communauté d'intérêt ou d'activité coopérative, est une société avec laquelle on ne saurait communiquer.

Dans la société humaine il s'est développé certaines formes communes qui se sont exprimées dans des religions universelles aussi bien que dans des systèmes d'économie universels. Ces religions plongent leurs fondements jusqu'à certaines attitudes fondamentales des êtres humains les uns envers les autres, telles que l'amabilité, l'entraide, la solidarité. Ces attitudes font partie de la vie en groupe des individus, et toute religion universelle repose sur leur généralisation. Les formes universelles dont nous parlons sont de nature à fonder la bienveillance et dans la mesure où il y a activité coopérative, l'assistance effective à ceux qui sont dans le malheur ou qui souffrent. L'attitude fondamentale d'aider celui qui est abattu, qui est affligé d'une maladie ou d'un autre malheur, appartient à la structure même des individus dans une communauté humaine. On peut la trouver même en des cas où existe l'attitude opposée d'hostilité complète : tel l'acte de secourir l'ennemi blessé au cœur de la bataille. L'attitude du chevalier, ou même le simple partage d'un repas avec autrui identifient l'individu à autrui, même si celui-ci est un ennemi. Ce sont des situations où l'individu a adopté une attitude de coopération, et c'est à partir de ces situations, à partir de l'activité coopérative universelle, que sont nées les religions universelles. Le développement de cette attitude fondamentale de bienveillance s'exprime dans la parabole du Bon Samaritain.

Il existe, par ailleurs, un processus fondamental d'échange parmi les hommes, dû à la présence des biens dont on n'a pas besoin pour le moment, mais qu'on peut utiliser pour obtenir ceux dont on a immédiatement besoin. Un tel échange peut se produire chaque fois que les individus qui possèdent des excédents sont capables de communiquer entre eux. Il y a une participation dans l'attitude de besoin, chaque individu prenant l'attitude de l'autre en reconnaissant la valeur mutuelle que possède l'échange pour tous deux. C'est une relation fortement abstraite, car ce dont l'individu n'a pas besoin le met en relation avec n'importe qui dans l'échange. C'est une situation aussi universelle que celle à laquelle nous nous sommes référés dans le cas de l'attitude charitable. Ces deux attitudes représentent la société la plus universelle et, pour le moment, la plus abstraite. Ce sont des attitudes qui peuvent transcender les limites des différents groupes sociaux

organisés autour de leurs propres processus vitaux, et qui peuvent apparaître même dans une hostilité réelle entre des groupes. Dans les processus d'échange ou d'aide mutuelle, les hommes qui autrement seraient ennemis peuvent arriver à coopérer.

A la base de ces deux attitudes se trouve celle qui est impliquée dans toute communication effective. Elle est d'un côté plus universelle que les attitudes de religion ou d'économie, et moins universelle d'un autre. Elle suppose d'abord que l'on a quelque chose à communiquer. On peut sembler posséder les symboles d'une autre langue, mais si l'on n'a pas d'idées communes (et celles-ci impliquent des réactions communes) avec ceux qui parlent cette langue, on ne peut pas communiquer avec eux. Ainsi, même à la base du discours il doit y avoir une activité coopérative. Le processus de communication est plus universel que ceux de la religion ou de l'économie universelles parce qu'il les sert tous les deux. Ces deux activités ont toutefois été les activités coopératives les plus universelles. La communauté du savoir est une communauté qui est devenue, peut-être aussi universelle que celles-là, mais on ne peut pas la trouver chez les peuples qui ne possèdent pas de signes conscients ou de littérature. Le processus de communication est donc, en un sens, plus universel que les autres. C'est le moyen qui permet ces activités coopératives dans la société consciente de soi. Mais on doit reconnaître que c'est un moyen pour les activités coopératives ; il n'existe pas de pensée comme telle qui puisse se dérouler simplement par elle-même. La pensée n'est pas un domaine qu'on puisse considérer en dehors de ses usages sociaux. Il faut qu'il y ait un champ tel que la religion ou l'économie où l'on a quelque chose à communiquer, où il existe un processus coopératif et où ce qu'on communique puisse être socialement utilisé. On doit supposer une telle situation coopérative pour parvenir à ce qu'on appelle « l'univers du discours ». Celui-ci sert de moyen à tous ces processus sociaux différents, et, en ce sens, il est plus universel qu'eux ; mais ce n'est pas un processus qui se déroule par lui-même.

Il est nécessaire de souligner ce fait, parce que la philosophie et les dogmes qui l'ont accompagnée ont érigé une pensée et une substance pensante qui précèdent ces processus mêmes où la pensée se produit. La pensée, toutefois, n'est rien de plus qu'une réaction d'un individu à l'attitude d'autrui dans le vaste processus social où tous deux sont engagés, et la conduite de son action anticipée au moyen des attitudes d'autrui qu'il assume. Puisque la pensée consiste uniquement dans cette activité, il est

évident qu'elle ne peut pas se dérouler simplement par elle-même.

J'ai considéré le langage comme un principe d'organisation sociale qui a permis le développement d'une société humaine spécifique. Naturellement, s'il y a des habitants sur Mars, il sera possible de communiquer avec eux dans la mesure où nous pourrions avoir des relations sociales avec eux. Si l'on peut isoler les constantes logiques qui sont essentielles à tout processus de pensée, on peut vraisemblablement communiquer avec n'importe quelle communauté. Ces constantes constitueraient un processus social commun, de sorte qu'on pourrait entrer en relation sociale avec un être quelconque dans n'importe quelle situation historique ou spatiale. Grâce à la pensée, on peut projeter une société dans l'avenir ou dans le passé ; mais on présuppose toujours une relation sociale dans laquelle se produit ce processus de communication. On ne peut pas considérer que ce dernier existe par lui-même ou rende possible le processus social. Au contraire, pour exister, la pensée et la communication présupposent ce processus social.

34. La communauté et les institutions (1)

Les attitudes que j'ai appelées « attitudes sociales organisées » sont à la base de l'organisation du soi. Dans la communauté, on trouve des manières d'agir, selon les circonstances, qui sont essentiellement identiques chez tous les individus et que nous suscitons chez les autres quand nous agissons d'une certaine façon. Si nous affirmons nos droits, nous provoquons certaine réaction définie, simplement parce que ces droits sont universels, c'est-à-dire entraînent une réaction que n'importe qui devrait avoir, et peut-être aura. Or cette réaction fait déjà partie de notre propre nature ; nous sommes, dans une certaine mesure, prêts à prendre cette même attitude envers un autre homme s'il nous adresse cet appel. Quand nous provoquons cette réaction chez autrui, nous pouvons prendre son attitude et adapter alors notre propre conduite à la sienne. Il y a ainsi des séries entières de réactions communes dans la communauté où nous vivons : et de telles réactions constituent ce que nous appelons des « institutions ». L'institution représente une réaction commune de tous les membres de la communauté à une situation particulière. Cette réaction commune varie naturellement selon les caractéristiques

(1) Voir *Natural Rights and the Theory of the Political Institution, Journal of Philosophy*, XII (1915), pp. 141 sqq.