Cahiers de Psychologie Politique

N° 15 | 2009
Perspectives ibéro-Américaines Juillet 2009

Identité et unité du sujet face aux phénomènes de conversion

Stéphane LAURENS

Édition électronique :
URL :
https://cpp.numerev.com/articles/revue-15/1190-identite-et-unite-du-sujet-face-aux-phenomenes-de-conversion
DOI : numerev_361
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 24/06/2009

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : LAURENS, S. (2009) Identité et unité du sujet face aux phénomènes de conversion. *Cahiers de Psychologie Politique*, (15). https://doi.org/10.34745/numerev_361

Les conversions immédiates sont très surprenantes, d'abord pour le converti, ses proches, mais aussi pour les théoriciens de la psychologie qui considèrent l'individu comme une entité unifiée indivisible et l'identité comme une permanence.

Mots-clés :

> Avec sa conversion, la vie de l'individu bascule : ce qui était soi, présent, chaud, proche, évident, devient lointain, froid, désuet… (cf. James, 1902) et un autre système supplante le précédent qui jusque-là avait orienté sa vie. Un tel changement implique que ce qui surgit était déjà présent, mais non conscient ou « non soi » avant la conversion ; celle-ci, étape particulière, le rend central et entraîne un important changement subjectif de position.
> Récente évolution des théories des moi sociaux (James, 1915) et des rôles (Mead, 1963), la théorie du dialogisme (Bakhtine, 1970) semble fournir les bases d'une explication à de tels phénomènes.
> Dans l'approche dialogique, la pensée est constituée par un dialogue avec les autrui signifiants, elle consiste en la mobilisation de cet autre avec lequel le sujet discute, débat… et dans cet échange réel ou imaginaire, le sujet élabore sa position, son attitude en même temps qu'il construit celle de cet autre (Markova, 2007). Ainsi, le sujet assume régulièrement la position de l'autre, il peut d'ailleurs aisément jouer le rôle de l'autre développant ses arguments, reprenant son vocabulaire spécifique…, mais subjectivement ce n'est pas sa position.
> La conversion consiste en un changement subjectif de position : un changement durable vers la position d'un autre avec lequel il a fréquemment dialogué auparavant.

Les étranges conversions immédiates

« Notre imaginaire est peuplé de scènes de révélation ou d'illumination qui, de saint Paul à Claudel, de saint Augustin à Pascal, de saint François à Verlaine, nous inclinent à penser que le sens d'une vie peut radicalement changer, en un instant de pivotement. » (Godo, 2000). Cette expérience, qu'il s'agisse de conversion à un autre dieu ou un autre

parti politique, est en effet souvent vécue comme une renaissance, comme un changement identitaire radical. Ainsi, pour Congar (1960), « *la conversion est un changement du ou des principes qui commandent la synthèse ou la direction de notre vie* ». Il s'agit d'une seconde naissance : « *faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau (...) convertissez vous et vous vivrez* » (Ezechiel 18, 31 s), et saint Jean parle de « *renaissance* », de « *passage des ténèbres à la lumière* », de la « *mort à la vie* »...

Ce changement radical est non seulement très surprenant pour le converti qui vit cette renaissance, pour ses proches qui la constatent et à qui il peut la raconter, mais aussi pour les théoriciens de la psychologie qui, trop souvent, considèrent l'individu comme une entité unifiée indivisible et l'identité comme une permanence.

Le phénomène de conversion démontre que si, comme le décrivent nombre de théories, l'histoire de l'individu apparaît comme une « spécification de l'histoire collective de son groupe ou de sa classe » (Bourdieu, 1972, p. 285), ces déterminismes psychosociaux et ces prédestinations historiques n'ont qu'une emprise partielle.

Par sa conversion, l'individu sort de sa communauté d'origine, celle de sa socialisation, non pour sombrer —sans soutien et sans repère— dans une déviance anomique, mais pour entrer aussitôt dans une autre communauté.

Par exemple, à la recherche d'un ami, André Frossard entre dans une chapelle. Lorsqu'il y entre, il est athée et indifférent :

> « Entré là sceptique et athée d'extrême gauche, et plus encore que sceptique et plus encore qu'athée, indifférent et occupé de bien autre chose que d'un Dieu que je ne songeais même plus à nier. » (Frossard, 1969, p. 13)

Cinq minutes plus tard, lorsqu'il sort, il est converti. Il est « *catholique, apostolique, romain* ». C'est une nouvelle vie dans un nouveau monde qui s'ouvre à lui. Il est un enfant prêt au baptême et le monde qu'il découvre sort subitement de son obscurité. À l'inverse ce qu'il était, ce qu'il voyait, ce qu'il pensait avant sa conversion a disparu :

> « Mes sentiments, mes paysages intérieurs, les constructions intellectuelles dans lesquelles j'avais déjà pris mes aises n'existaient plus ; mes habitudes elles-mêmes avaient disparu, et mes goût étaient changés. » (Frossard, 1969, p. 13).

Son identité est totalement modifiée et il appartient désormais à une nouvelle famille (Frossard, 1969, p. 167).

Ce seul fait de reconnaître que les individus se convertissent, qu'ils vont vers une autre communauté, une autre identité, constitue un véritable défi pour nos théories : après avoir été formé par une communauté, c'est-à-dire après avoir été façonné par ses normes, ses mœurs, ses habitudes, ses croyances, son langage…, l'individu va changer tout cela pour prendre d'autres normes, mœurs, habitudes, croyances, langage… qui ne sont pas ceux de sa communauté.

Et le plus remarquable, comme on l'observe avec les conversions immédiates, est que cela peut se faire en un bref instant.

Comment, l'individu peut-il abandonner ce qui l'a façonné, ce qui jusque-là lui a permis de voir et de penser le monde ? Comment, peut-il adopter ce qui pour ses alter ego est étranger ou même haïssable ? Comment, d'un point de vue psychologique, un changement aussi vaste et aussi rapide est-il possible ?

Conversion et acculturation

La conversion d'Arthur Kœstler au communisme, puis sa déconversion, permit à ce brillant essaysiste, féru de psychologie, de fournir une belle description de ce vaste changement vécu.

Dans l'Allemagne de 1930, s'étant d'abord tenu à l'écart de la politique pour se consacrer à la vulgarisation scientifique, Arthur Kœstler se mit finalement à lire les classiques du marxisme, lectures qui produisirent sa soudaine conversion au marxisme :

> « je sentis un déclic dans mon cerveau et fus secoué comme par une explosion mentale. En disant que l'on a "vu la lumière", l'on ne rend compte que bien faiblement du ravissement spirituel du converti. La lumière nouvelle semble converger sur le cerveau de tous les points de l'espace ; l'univers entier ressemble alors aux pièces éparses d'un puzzle, qui se trouveraient rassemblées d'un coup comme par magie. Désormais plus de problèmes sans réponses ; les doutes et les débats font partie d'un passé de déchirement, de l'époque déjà lointaine où l'on vivait dans la triste ignorance et l'univers insipide de ceux qui ne savent pas. » (Kœstler, 1950, p. 20)

Adhérant au Parti communiste, une vie nouvelle commence pour lui :

> « plus rien ne saurait troubler la paix intérieure et la sérénité du converti, sauf, de temps à autre, la peur de perdre cette foi qui seule rend la vie digne d'être vécue, et de retomber dans les ténèbres extérieures, avec leurs lamentations et leurs grincements de dents. »(Kœstler, 1950, pp. 20-21).

Il occupait un poste de directeur et de conseiller scientifique dans un important groupe de presse au moment de sa conversion. Bien que bénéficiant d'une promotion (il venait d'obtenir le poste de directeur de la politique étrangère), il voulait renoncer à tout cela pour se « *consacrer entièrement au Parti, comme propagandiste ou, si possible, comme conducteur de tracteur en Union soviétique*. » (Kœstler, 1950, p. 26).

Cette fascination initiale, suivie de son adhésion au Parti et son insertion dans ce milieu, l'amène à intérioriser les habitudes et les attitudes qui prévalent dans ce groupe. Au début, il s'étonne souvent des affirmations et des raisonnements soutenus par le parti, mais il apprend vite à se méfier de ses anciens réflexes et de ses anciens raisonnements pour adopter l'interprétation dialectique. Comme il le rapporte, « *une fois que l'on a assimilé cette technique, l'on n'a plus à se soucier des faits ; ils prennent automatiquement la coloration qui leur convient et trouvent merveilleusement leur place.* » (Kœstler, 1950, p. 38-39)

Il interiorise et fait sien tout un ensemble conceptuel et son vocabulaire avec se emblèmes, ses références, le jargon communiste ordinaire (masses laborieuses, lutte des classes…), mais aussi des mots comme « concret », « sectaire », « érostratique »… C'est un vocabulaire si particulier et si reconnaissable qu'il trahira beaucoup de communistes lors des interrogatoires de la Gestapo. Dans le Parti, les mots ont un sens spécifique, un sens bien différent de celui qu'ils ont pour le commun des mortels et un sens qui varie lors des changements de ligne du Parti (Kœstler, 1950, p. 63). Ce vocabulaire est si précis et si ciblé qu'il permet même de différencier les types de communistes. Ainsi, « *d'après leur vocabulaire et leurs clichés favoris, on pouvait classer immédiatement les gens en troskistes, réformistes, brandléristes, blanquistes etc.* » (Kœstler, 1950, p. 58). Au-delà du vocabulaire, l'ensemble des goûts littéraires, artistiques, musicaux, vestimentaires… se trouvent eux aussi orientés (Kœstler, 1950, p. 59)[1].

La manière dont Kœstler décrit *a posteriori* ses impressions de l'époque montre que ce langage est maintenant ésotérique pour lui : il a perdu la clef de cette lecture communiste qui pouvait ordonner aisément les choses. Cette déconversion, puisque c'est bien de cela dont il s'agit, est très instructive car elle montre que l'individu peut — après avoir acquis, avoir longtemps utilisé un système de signification, avoir intériorisé les intentions structurantes d'un groupe— perdre tout cela. Des détails et des souvenirs restent : les mots, leur connotation, la connaissance des tenues vestimentaires des uns et des autres… Ce qui disparaît est ce que James (1908) appelle la centralité : tous ces éléments ne sont plus au centre, ils ont perdu leur chaleur, leur proximité et ainsi, ils ont perdu leur puissance à montrer et à saisir le monde et à se penser soi-même suivant leur orientation. La position subjective de l'individu est maintenant différente, il s'est subjectivement déplacé dans le champ social, délaissant les principes organisateurs, les intentions structurantes, les représentations, les pratiques… d'une communauté avec laquelle il a fait corps. Ce faisant, il a perdu l'évidence de ce que voient, pensent et sentent les membres de cette communauté.

Conversion immédiate



Dans cette conversion d'Arthur Kœstler, il y a une certaine congruence entre le changement subjectif et le cheminement qui s'en suit (ses lectures l'amènent à un changement de position, ce changement est suivi d'une adhésion au parti et de l'acculturation du converti). Il y a aussi de nombreuses conversions où l'acculturation se fait avant la conversion, sans que l'individu n'en ait conscience et lorsque survient la conversion, elle apparaît comme une révélation. La conversion de Saint Paul sur le chemin de Damas est typique de ce changement rapide et radical qui conduit le converti à quitter son groupe pour rejoindre une communauté honnie avec laquelle lui-même ou son groupe ont été depuis longtemps en conflit.

Parmi les persécuteurs, Saul montre un très grand zèle. Après s'être illustré dans la persécution des chrétiens, il demande aux grands prêtres à être investi de certains pouvoirs afin de se rendre à Damas pour y arrêter les chrétiens qui s'y trouvent et pour les ramener, prisonniers, à Jérusalem.

Saul arrivera bien à Damas, mais pas en persécuteur de chrétiens. Sur le chemin de Damas, il a été saisi par Dieu. Ainsi naquit Paul qui deviendra plus tard Saint Paul



Sur le chemin de Damas, une lumière venant du ciel enveloppa Paul et il entendit une voix. Voici le dialogue qui s'en suivit :

> La voix : « Paul, Paul, pourquoi me persécutes-tu ? »
> Paul : « Qui es-tu Seigneur ? »
> La voix : « Je suis Jésus que tu persécutes »
> Paul : « Seigneur que veux-tu que je fasse ? »

La voix lui recommanda de se rendre à Damas et d'y attendre. Paul, rendu momentanément aveugle par l'illumination, fut conduit à Damas où pendant trois jours il resta sans manger, sans boire et sans voir. Un disciple du Christ vint le rencontrer et lui imposa les mains. Paul fut baptisé, il retrouva la vue, l'appétit et recouvrit ses forces. Après quelques jours passés en compagnie des disciples du Christ, il commença à prêcher dans les synagogues, affirmant que Jésus était bien le fils de Dieu, le messie annoncé dans la bible. Évidemment, après une brève phase de stupéfaction de la communauté juive de Damas, certains tentèrent de réduire au silence ce traître.

S'évadant de Damas, Paul retourna à Jérusalem pour joindre les disciples du Christ qui furent tout d'abord effrayés par sa réputation de persécuteur. Il sera finalement accepté et parcourra, sa vie durant, l'empire romain pour y fonder des communautés

chrétiennes.

Dans cette conversion de Paul, le long cheminement post-conversion que décrit Koestler s'est sans doute effectué avant, mais sans que le futur converti n'ait conscience des changements qui s'opèrent en lui et lorsque survient la conversion, elle apparaît comme un brutal basculement, d'où cette impression de renaissance lorsque le nouveau système de signification supplante l'ancien.

Identité et conversion

Le modèle classique : Unité et stabilité

Ce modèle classique, aristotélicien sur bien des aspects, de l'identité explique comment celle-ci se maintient dans le temps et malgré les événements qui pourraient l'affecter. Une telle perspective condamne l'étude de phénomènes comme la conversion soit qu'ils sont impensables dans ce cadre soit qu'ils sont considérés comme pathologiques.

Pour Thomas Reid (1785), l'idée que l'identité forme une unité indivisible et permanente est une évidence qui n'a besoin d'aucun autre argument pour être renforcée et, aujourd'hui encore, que ce soit en psychologie ou dans le sens commun, c'est bien cette conception de l'individu (c'est-à-dire indivisible) formant une unité, ayant un identité qui domine :

> « La conviction que tout homme possède de son identité, aussi loin que remontent ses souvenirs, n'a pas besoin, pour être renforcée, du secours de la philosophie, et aucune philosophie n'est capable de l'affaiblir sans avoir déterminé au préalable un certain degré de folie… Mon identité personnelle implique par conséquent l'existence continue de cette chose indivisible que j'appelle le moi. Quel que soit ce moi, il est quelque chose qui pense, réfléchit, résout, agit et souffre. Mes pensées, actions et sentiments changent à tout moment ; ils ont une existence successive, non continue ; mais le moi auquel ils appartiennent est permanent et conserve une position invariable à l'égard de toutes les pensées, de toutes les actions et de tous les sentiments qui se succèdent et que j'appelle les miens… L'identité est une identité parfaite ; là où elle est réelle, elle n'admet pas de degrés, et il est impossible qu'une personne soit en partie la même, en partie différente, parce qu'une personne est une monade, c'est-à-dire indivisible. L'identité appliquée aux personnes ne souffre aucune ambiguïté, n'admet pas de degrés, de plus ou de moins. Elle est la base de tous les droits et de toutes les obligations et de toutes les responsabilités, et sa notion est fixe et précise. » (Reid, 1785).

Sur ce type de conception, que la psychologie a choisie pour socle, ont été ensuite élaborées des théories qui en même temps qu'elles décrivaient tel aspect

psychologique particuliers (identité, mémoire, changement d'attitude…) se conformaient aussi à ce « *dogme de l'unité indivisible et absolue de l'être humain* » (Durand de Gros, 1867, p. 603).

En cela, la psychologie — celle du 19e siècle, mais aussi celle d'aujourd'hui — ressemble beaucoup à ce syncrétisme des savants (astronomes, médecins…) du 15e et 16e siècle qui en même temps qu'il théorisaient leur objet replaçaient en permanence Dieu dans leur système.

Or si la conception selon laquelle l'individu formerait une unité indivisible semble naturelle, précise et morale (Mauss, 1950, p. 333), c'est qu'elle repose sur un tripe préjugé : immédiateté, simplicité et primitivité du moi alors qu'en fait la notion de personne est médiate, construite, complexe et tardive (Meyerson, 1948, p. 151). Et en effet, les vastes et rapides changements que sont les conversions montrent que les notions d'unité, d'indivisibilité ou d'identité ne sont pas des traits nécessaires du sujet et de son psychisme.

Aussi, pour saisir les changements radicaux observés lors de certaines conversions, il est peu opportun de mobiliser des théories centrées sur la conservation ou la permanence et non sur le changement (Markova, 2007) car toujours, plongées dans des catégories artistotéliciennes, derrière le mouvement et le changement elles recherchent le stable, le permanent, l'identité se rendant ainsi incapable de penser leur objet.

Des théories ayant pour objectif de saisir le changement d'attitude, comme la dissonance cognitive ou celles de l'engagement sont typiques de cette démarche qui ramène le changement à de la stabilité.

Ainsi, le fait d'affirmer que vis-à-vis d'un objet, les individus vont mobiliser puis équilibrer leurs cognitions relatives à cet objet (Heider, 1958 ; Festinger, 1957) ou le fait d'affirmer que les individus rationnalisent leurs actes, pose des préalables réduisant la portée de la théorie à de petits changements locaux et isolés ou à des changements lents et progressifs, ce qui ne ressemble en rien à certains cas de conversions qui peuvent être des changements généralisés et rapides.

Avec la conversion, tout peut changer brutalement d'un coup : les attitudes religieuses ou politiques, les affinités avec telles communautés, les goûts vestimentaires, les buts de l'individu, l'image de soi, les habitudes… or, les théories du changement d'attitudes précédemment évoquées peuvent fort bien rendre compte de l'un de ces changements, mais elles l'expliqueront indépendamment des autres.

Par exemple, les cognitions relatives à telle opinion politique peuvent être dissonantes à un instant donné. Aussi, l'individu restaurera l'équilibre ou la consonance en changeant éventuellement d'opinion et en votant dorénavant pour tel parti. De même, le fait de signer telle pétition à un instant donné, peut engager l'individu à modifier ses opinions dans le sens de tel parti politique. Ces changements sont pensés comme étant les

conséquences de la réorganisation interne de l'ensemble des cognitions afférentes à l'objet. Ainsi, avant la réorganisation, prédomine une attitude qui disparaît avec la réorganisation qui amène une nouvelle attitude. Donc, pour obtenir ce que les convertis décrivent comme une renaissance, il faudrait que ce processus se produise en même temps sur de très nombreux objets et leurs cognitions afférentes ce qui est évidemment bien improbable.

La conversion immédiate ne peut pas résulter d'une restructuration dans l'instant d'un si grand nombre d'attitudes, elle suppose nécessairement l'existence d'une nouvelle structure qui s'est longuement construite en parallèle et qui, dès lors qu'elle devient centrale, apporte avec elle un ensemble d'attitudes qui, devenant elles aussi centrales, se substituent à celles qui dominaient auparavant.

Pluralité et changement

Les conversions nous montrent une autre réalité des fondements psychologiques que celle trop évidente de l'identité comme unité indivisible et permanente. De même que les situations d'insertion biculturelle durant lesquelles un individus passe d'un univers (avec sa langue, ses habitudes…) à un autre, ces conversions démontrent que l'individu peut présenter une identité marquée par la pluralité plutôt que par l'unité, qu'il dispose non pas d'une attitude pour chaque objet, le tout formant son unité, mais de groupes d'attitudes distincts qui dominent successivement selon les contextes ou selon les périodes de vie. C'est là l'idée principale de James sur la conversion : « *les idées d'un homme, ses préoccupations, ses goûts, ses préférences se distribuent en différents groupes, qui sont comme des systèmes relativement indépendants les uns des autres* » (James, 1908, p. 164-165). Les idées, peuvent ne rien avoir de commun ou presque avec les idées, les sentiments, les préoccupations d'un autre système. Et en fonction du contexte, de l'interlocuteur, de la période de vie… l'un de ces groupes est au centre et domine.

L'exemple que donne James à propos des changements internes qui s'opèrent lorsqu'un individu change par exemple d'activité ou de lieu révèle l'ampleur de ces changements et la rapidité avec laquelle ils se font :

> « quand le président des États-Unis, avec sa pagaie, son fusil, et sa canne à pèche, va pour ses vacances camper au désert, il change de fond en comble tout le système de ses idées. Les préoccupations présidentielles sont reléguées à l'arrière-plan. (…) Au moment même où [il] est dans tout l'éclat de ses hautes fonctions, l'idée peut lui venir que tout cela n'est que vanité, qu'il vaudrait mieux pour lui être bûcheron. Ce sont de pures velléités, des caprices ou des lubies, se jouant pour ainsi dire aux confins de l'esprit, tandis qu'au centre un autre système de préférence gouverne les énergies de l'individu et constitue son véritable moi. » (James, 1908, p. 165),

Ce vaste et rapide changement d'un très grand nombre d'attitudes, d'habitudes, de sentiments, de souvenirs, d'attentes... ressemble beaucoup à ce que nous observons avec les conversions. James l'explique par : « *le passage de la périphérie au centre, d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle* » (James, 1908, p. 166).

Mais pour que ces changements soient possibles, il faut évidemment qu'existe à la périphérie de l'esprit un groupe de pensées déjà constitué et organisé qui commence à être mobilisé, alors que le président prépare ses vacances, puis ce groupe est plus fréquemment mobilisé au fur et à mesure que le président pense, non à ses fonctions de président, mais à ses vacances, et finalement il devient central et relègue momentanément à la périphérie le groupe de pensées guidant ce président dès lors qu'il quitte les lieux d'exercice de ses fonctions et interrompt les liens avec ses collaborateurs.

Avec une telle architecture, à savoir l'existence de groupes de pensées indépendants qui peuvent être selon les circonstances périphériques ou centraux, il devient possible d'expliquer les changements comme les conversions ou les existences biculturelles et plus généralement les changements en fonction des contextes, des interlocuteurs, des rôles...

La question importante est de savoir ce que sont ces groupes de pensées, comment ils se constituent et enfin comment ils peuvent précisément rendre compte de changements comme les conversions immédiates.

Groupes, rôles, personnalités

Origine du concept

Cette théorie de James, comme celles de Janet, Baldwin, Cooley ou Mead est née de la fin du 19^{e} siècle, alors que la psychologie était marquée par une très vive critique des conceptions cartésiennes de l'esprit.

Non seulement ces nouvelles théories changeaient la perspective classique en ce qui concerne l'identité et la structure psychique, mais elles plaçaient aussi au centre de leurs analyses non la réalité et les perceptions, mais la réalité médiatisée par les significations.

— En effet, après avoir observé plus d'un siècle de phénomènes de dissociations comme les états somnambuliques ou hypnotiques, les personnalités multiples... nombre de théoriciens du psychisme critiquèrent ces notions de base de la psychologie que sont l'identité, le moi. par exemple, pour Taine (1870, p. 343), le moi est une « *entité verbale* », un « *fantôme métaphysique* », pour Ribot (1885, p. 151), « *l'individualité à son plus haut degré, chez l'homme, est l'accumulation et la condensation dans la couche corticale du cerveau de consciences élémentaires, à l'origine autonomes et dispersées*. » ou pour Nietzsche (1888/1995, p. 284-289), « *l'identité est une grande*

illusion » tout comme « *le concept de l'"individu" est faux* », car en fait, « *nous sommes une multiplicité qui s'est construit une unité imaginaire* ».

De ces observations de phénomènes dissociatifs et de cette critique naquirent de multiples théories dont le point commun était de poser comme base une forme de dissociation à un certain niveau du psychisme : la distinction conscient/inconscient de Freud, la théorie de la dissociation de Janet, la théories de moi sociaux de James, celle des rôle de Mead…

— D'autre part, ces nouvelles théories s'intéressant à la multiplicité, les conflits intérieurs, les changements, les rapports à autrui, le fonctionnement social… sortent du béhaviorisme scientifique pour fonder le béhaviorisme social.

Avec le behaviorisme social, le sujet n'est pas simplement dans une relation stimulus-réponse avec des objets physiques, mais il est situé dans un univers de significations, de symboles, de langage. Or, contrairement à la nature objective et ces stimuli, ces systèmes de significations, d'institutions, de langages sont variés. On passe ainsi d'un rapport duel Sujet—Objet avec ses deux entités indépendantes marquées chacune par leur unité et leur indivisibilité à un rapport où le social fait son apparition : le sujet se constitue en tant que tel dans un système de signification, un langage… et ce système médiatise le rapport à l'objet. Ici, le social n'est pas unique et objectif comme la nature —il est marqué par une relativité—, mais surtout il n'est pas une entité extérieure au sujet.

Si la personnalité, le moi se développent comme le supposent les béhavioristes en relation avec la nature, les béhavioristes sociaux, quant à eux, insistent sur l'idée que leur organisation est structurée par le système de significations, le langage et les institutions de leur communauté.

Par exemple, Mead insiste beaucoup sur le langage en tant qu'il est un stimulus particulier. Si l'individu est souvent limité à répondre à un stimulus, et ainsi à fournir à autrui un stimulus qui est sa réponse, ce stimulus-réponse peut aussi constituer pour lui un nouveau stimulus qu'il perçoit comme autrui dans la mesure où il un geste vocal 2. Contrairement à une réponse interne (sensation de tristesse, parole intérieure…) le geste vocal est un bien commun qui par ajustements provoque sur soi et sur autrui les mêmes réactions. À partir de là, il devient significatif car provoquant une réaction identique chez l'individu auteur du geste et chez autrui, l'individu connaît la réaction d'autrui et, par anticipation du l'individu, les réactions possibles et l'attitude d'autrui devient une composante de son attitude et de ses réactions : « Nous provoquons chez notre partenaire la même réaction qu'en nous, de sorte que nous adoptons inconsciemment ses attitudes » (Mead, 1963, p. 59).

Assumer l'attitude d'autrui, moi sociaux

L'élaboration des significations est relative aux individus d'une communauté qui, au moins au départ (c'est-à-dire lors de l'élaboration de la signification), font concrètement

l’expérience de cette d’une triple relation qui donne naissance à la signification : le geste effectué par l’individu, la réaction d’autrui à ce geste et l’effet ou les conséquences de ce geste (Mead, 1963, p. 65).

Ces réactions communes entre soi et autrui qui peuvent être simplement déclenchées par des gestes vocaux, des mots, c’est-à-dire le langage, constituent le ciment de la communauté. Elles sont possédées par les individus de cette communauté et donnent connaissance à chacun des réactions des autres. « *l’organisation du soi n’est que l’organisation par l’individu de l’ensemble des attitudes qu’il peut prendre à l’égard de son milieu social et envers lui-même du point de vue de ce milieu qu'il contribue à constituer dans le cours de son expérience et de son comportement social.* » (Mead, 1963, p. 77-78).



Ainsi, chaque individu possède les mêmes réactions ou attitudes possibles, c’est le soi. Dans une communauté (société à solidarité mécanique, cf. Durkheim, 1893/1978) chacun réagit comme l’autre, mobilise les mêmes significations…

Dans une société plus complexe, de type société à solidarité organique (cf. Durkheim, 1893), où les individus sont différenciés par des fonctions, des rôles, chacun doit être en mesure d’assumer le rôle de l’autre dans la mesure où ces rôles sont typifiés et appartiennent au stock social de connaissance, autrement dit au soi.

Mead illustre ce mécanisme fondamental par le jeu libre et réglementé :

> « Nous trouvons chez les enfants quelque chose qui correspond à ce double, à savoir les compagnons invisibles, imaginaires que la plupart d'entre eux créent dans leur propre expérience. Ainsi, ils organisent les réactions qu'ils provoquent chez les autres et qu'ils provoquent aussi en eux-mêmes. Naturellement, ce jeu avec des compagnons imaginaires n'est qu'une phase particulièrement intéressante du jeu libre ordinaire. Celui-ci, à ce stade qui précède les jeux organisés, signifie jouer à quelque chose. Un enfant joue à la mère, au professeur, au policier ; c'est-à-dire qu'il assume, comme nous l'avons dit, différents rôles. » (Mead, 1963, p. 127-128).

Le jeu réglementé représente le fonctionnement de la société : il y a des règles communes et des rôles différenciés. Or, pour jouer correctement, l’enfant doit connaître ces règles et connaître les rôles des autres et plus encore, il doit assumer l’attitude des autres, en fonction de leur rôle, pour anticiper, suivant les circonstances, leurs réactions afin de pouvoir lui-même préparer ses réactions. Sur un terrain de rugby, le joueur doit se placer à telle position et anticiper telles actions possibles, et ceci en fonction des règles, de la place des autres, de la place du ballon… ainsi, voyant que tel partenaire va prendre le ballon il se placera de telle sorte que lorsque cet autre aura le ballon il puisse

réagir à ce qu'il ferait lui-même s'il assumait le rôle de l'autre dans cette configuration du jeu.

> « Il y a deux phases générales dans le plein développement du soi : dans la première, le soi se constitue simplement par l'organisation des attitudes particulières que prennent les autres envers lui et envers eux-mêmes dans les actes sociaux spécifiques où il participe avec eux. Mais à la deuxième phase du développement complet du soi, celui-ci ne se constitue pas seulement par une organisation de ces attitudes individuelles particulières, mais aussi par celles des attitudes sociales de l'autrui-généralisé ou du groupe social comme un tout auquel il appartient. » (Mead, 1963, p. 134)

Janet ou James développeront eux aussi des idées similaires à celles de Mead et ce behaviorisme social changera radicalement la manière de penser le rapport à l'autre et donnera de nouvelles bases à l'explication du changement.

La relation à l'autre n'est pas un lien momentané entre deux entités autonomes et indépendantes. Fondamentalement l'autre (en tant que socius, rôle, attitude et signification mobilisés) est en moi et, en tant que membre de la société, je dois pouvoir assumer son rôle, savoir quelles sont ses attitudes ou comment il va réagir et, en permanence — que ce soit imaginairement soit en situation concrète —, l'individu prend la position des autres à la fois pour rendre pertinente son action, mais aussi pour porter sur lui même ce regard d'autrui.

Dans cette perspective, il existe une grande similarité entre ce sur quoi repose l'interaction sociale et les conversions immédiates — un changement rapide vers la position d'un autre—, mis à part le fait que dans les interactions les sujets conservent leur rôle après avoir assumé celui autrui, tandis que dans la conversion ils vont rester durablement sur celui d'un autre. Mais dans cette perspective, il n'y a pas (comme dans la perspective classique) d'obstacle insurmontable à l'explication du changement : le changement vers la position d'autrui est structurel.

Dialogisme

C'est surtout avec les récents développements de la perspective dialogique de Bakhtine qu'on perçoit toute la richesse de tels modèles du sujet en interaction.

Pour Bakhtine (1970, p. 35) le roman polyphonique de Dostoïevski constitue une rupture avec une tradition de la littérature consistant à mettre en scène le je. Ce roman met en scène des voix et des consciences indépendantes et distinctes les unes des autres qui expriment, soutenant des opinions, en accord ou en conflit, qui apportent leurs propres systèmes de significations. Ces voix et ces consciences s'interpellent au gré des

évènements qui surviennent et c'est dans cette interaction à propos d'un objet donné que se constitue la polyphonie. Par exemple, lorsqu'un personnage pense à un objet, immédiatement d'autres personnages du roman apparaissent dans sa conscience, ils y apportent leurs positions et ainsi naît dans la conscience du personnage un dialogue intérieur :

> « Au début Raskolnikov recrée les paroles de Dounia, avec les intonations d'appréciation et de persuasion qu'elle leur confère, et à ces intonations il superpose les siennes, pleines d'ironie, d'indignation, de mise en garde ; donc dans ces mots on entend simultanément deux voix : celle de Raskolnikov et celle de Dounia. Dans les mots suivants (Rodia, l'incomparable Rodia, le premier-né, etc.) on entend l'intonation de la mère avec son amour et sa tendresse et en même temps la voix de Raskolnikov, avec ses intonations ironiques et amères, l'indignation causée par le sacrifice, la tristesse de tout son amour filial. Plus loin, dans les paroles de Raskolnikov, résonnent les voix de Sonia et de Marmeladov. Le dialogue pénètre profondément à l'intérieur de chaque mot en y provoquant la lutte et les dissonances entre les voix : c'est le microdialogue.
> Ainsi, dès les premières pages, on entend toutes les voix principales du grand dialogue. Ces voix ne sont ni fermées, ni sourdes les unes aux autres. Elles s'entendent, se répondent, se reflètent. Et aucune action importante (surtout dans les microdialogues), aucune pensée essentielle des personnages principaux, ne se réalise en dehors de ce dialogue, où « s'affrontent les vérités ».

Par la suite, rien de ce qui fait le contenu du roman hommes, idées, objets, ne reste étranger à la conscience de Raskolnikov, tout lui fait front et s'y reflète dialogiquement. » (Bakhtine, 1970, p. 123).

En ce qui concerne la manière dont autrui et ses positions constituent la position du sujet, ces descriptions évoquent le regard psychosocial tel que le définira Moscovici 1970 : le sujet n'est donc pas seul face au monde, il dispose de la réponse des autres, de leurs actions, de leur prise de position et ce sont ces autres, avec leurs prises de position qui lui permettent d'avoir des connaissances et d'élaborer un jugement. Comme l'écrit Bakhtine (1970, p. 152 « *le moi conscient, jugeant le monde en tant que son objet, n'est pas seul, mais devient plusieurs « moi » conscients et critiques* ».

> « Sa pensée cherche son chemin dans le labyrinthe des voix et des demi-voix, des mots et des gestes d'autrui. Il ne prouve nulle part ses opinions à partir de conceptions abstraites, ne combine pas les pensées selon le principe objectal, mais confronte différents points de vue et élabore le sien au milieu d'eux. (…). Ainsi n'est-ce pas un monde d'objets éclairé et ordonné par une pensée monologique qui s'ouvre devant Dostoïevski, mais un monde

de consciences qui s'éclairent mutuellement, un monde d'attitudes humaines conjuguées. » (Bakhtine, 1970, p. 146-149).

Conclusion

Ainsi, dans ce dialogisme comme dans les théories de moi sociaux (James), des socius (Janet), des rôles (Mead)… le sujet n'est pas un individu, une entité close, mais il est constitué par les autres et leurs positions.

Partant d'une telle architecture, le dialogue avec l'autre, la prise en compte de la position de l'autre et le changement vers cette position, ne sont pas des exploits ou des pathologies, mais fournissent les bases d'une explication possible du fonctionnement social à la fois dans ses formes les plus simples (par ex. le fait d'avoir une opinion sur un objet cf. Hermans, 2001 ; Laurens, 2004, 2006) que dans ses formes les plus radicales (par ex. la conversion immédiate cf. Laurens 2002) ou complexes (par ex. les existences bi ou multi culturelles cf. Adams et Markus, 2001).

1 Comme l'écrit Mannheim (1928, p. 62), « grandir dans un groupe ne signifie pas seulement souscrire aux valeurs caractéristiques du groupe, mais aussi appréhender les choses sous l'aspect propre au groupe, les concepts avec la nuance propre au groupe, les contenus psychiques-spirituels sous la forme propre au groupe. Se lier avec un groupe signifie, en outre, assimiler les intentions structurantes, à partir desquelles des impressions nouvelles, des évènements peuvent être organisés en suivant une direction dans une large mesure prédéfinie. » Telles sont aussi les exigences de la conversion.

2 « Ce qui rend ce symbole, ce geste vocal, significatif, c'est évidemment sa relation avec cet ensemble de réactions que l'individu peut provoquer en lui-même tout comme chez autrui. Un symbole tend à produire chez nous la même réaction chez autrui, mais il y a quelque chose de plus qui est impliqué dans la signification du symbole : cette réaction produite en nous à un mot comme "chaise" ou "chien" est une réaction qui est pour nous à la fois un stimulus et une réaction. » (Mead, 1963, p. 61).

Adams G. et Markus H. R., (2001), « Culture as Patterns: An Alternative Approach to the Problem of Reification », *Culture & Psychology, 7*(3), p. 283-296.

Bakhtine M. (1970), *La poétique de Dostoïevski*. Paris, Édition du Seuil.

Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Édition 2000, Paris, Seuil.

Congar Y. (1960), La conversion : étude théologique et psychologique, *Parole et Mission, 11*, p. 493-523.

Durand de Gros J.P. (1867), Polysoïsme ou pluralité animale dans l'homme, *Bulletin de la société d'anthropologie de Paris*, Séance du 7 novembre, p. 600-627.

Durkheim E. (1893), *La division social du travail*. Édition de 1978, Paris, PUF.

Festinger L. (1957), *A theory of cognitive dissonance*, Stanford, Stanford University Press.

Frossard A. (1969), *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Paris, Fayard.

Godo E. (2000), Introduction, dans Godo E., *La conversion religieuse*, Paris, Imago, 9-15.

Heider, F. (1958), The psychology of interpersonal relations, Wiley, New York.

Hermans H.J.M. (2001), « The dialogical Self : Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning », *Culture & Psychology, 7*(3), p. 243-281.

James W. (1902), *The varieties of religious experience* (première édition de 1982), New-York, Penguin books.

James W. (1908), *L'expérience religieuse*. Paris, Alcan.

James W. (1915), *Précis de psychologie*. Paris, Rivière et Cie.

Janet P. (1937), « Les troubles de personnalité sociale ». *Annales Médico-Psychologiques, XVe série*, 95è année, 1937, t II, p. 149-200 et p. 421-468.

Janet P. (1938), « Les conduites sociales ». Onzième Congrès International de Psychologie, Paris, 25-31 juillet 1937. Rapports publiés par Piéron et Meyerson. Paris, Alcan, 1938, p. 138-149.

Koestler A. (1950), *Les militants*, Paris, Mille et une nuits.

Laurens S. (2002), *Les conversions du Moi – Essai de psychologie sociale*, Paris, Desclée de Brouwer. 310p.

Laurens S. (2004), Le regard psychosocial : l'autre en moi. Vers une psychologie des prises de position, *Bulletin du centre de recherche en psychologie, 9*, p. 31-49.

Laurens S. (2006), Le regard psychosocial : l'autre en moi. Vers une psychologie sociale des prises de position, *Cahiers internationaux de psychologie sociale, 71* (3), 55-63.

Mannheim K. (1928), Das Problem der Generationen, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, 7. Traduction française (1990), *Le problème des générations*, Paris, Nathan.

Mauss M. (1950), Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi », dans Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, p. 331-362.

Marková I. (2007), *Dialogicité et représentations sociales*. Paris, PUF.

Mauss M. (1950), Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de «

moi », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 331-362.

Mead G.H. (1963), *L'esprit, le soi et la société*. Paris, PUF.

Meyerson I. (1948), *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Édition de 1995, Paris, Albin Michel.

Moscovici S. (1970), « Préface », dans Jodelet D., Viet J. et Besnard P. (dir.), *La psychologie sociale, une discipline en mouvement*, Paris-La Haye, Mouton, p. 9-64.

Nietzsche F. (1888), *La volonté de puissance*, Tome 1, Édition de 1995, Paris, Gallimard.

Reid T. (1785), *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, Paris, Masson

Ribot T. (1885), *Les maladies de la mémoire*, Paris, Alcan (1ère édition, 1881).

Taine H. (1870), *De l'intelligence*, Paris, Hachette.