Cahiers de Psychologie Politique

N° 18 | 2011
L'inconscient collectif Janvier 2011

Fiction sociale et inconscient collectif

Toshiaki KOZAKAI

Édition électronique :
URL : https://cpp.numerev.com/articles/revue-18/1469-fiction-sociale-et-inconscient-collectif
DOI : numerev_645
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 13/01/2011

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

Pour **citer cette publication** : KOZAKAI, T. (2011) Fiction sociale et inconscient collectif. *Cahiers de Psychologie Politique*, (18). https://doi.org/10.34745/numerev_645

L’inconscient collectif envisagé dans cet article n’est ni freudien ni jungien, mais analysé à la lumière de la conception hayekienne : nos processus cognitifs ne sont pas sub-conscients, mais *supra*-conscients. Trois phénomènes collectifs seront examinés : monnaie, don et crime. A travers ces exemples, l’article s’intéressera aux processus circulaires entre le tout et ses parties, et jettera une lumière sur les rôles des entités fictives de médiation qui permettent de faire fonctionner les systèmes sociaux. Il explorera ainsi la possibilité d’une troisième voie épistémologique en vue de dépasser le clivage classique entre les approches individualistes et holistes.

Mots-clés :

Introduction

Une des questions fondamentales en sciences humaines et sociales est d’expliquer comment les liens sociaux naissent, se développent et se transforment. La modernité a inventé une image inédite de l’Homme : « individu ». Libérés de la vision religieuse, les humains sont devenus autonomes ; ils se conduisent désormais selon leur propre volonté. Cependant, cette évolution épistémique conduit à de nombreux problèmes logiques : comment les individus isolés s’engagent-ils dans des interactions mutuelles ?Comment un simple ensemble d’individus se transforme-t-il en un système organique ?

Les querelles méthodologiques entre l’individualisme et le holisme sont bien connues. Celui-ci affirme que le tout est plus que l’agrégation de ses parties, alors que celui-là rétorque qu’il est impossible d’expliquer la genèse et la transformation de la structure, si on ne la décompose pas en ses éléments constitutifs. Le présent article s’intéressera aux processus circulaires entre le tout et ses parties, et jettera une lumière sur les rôles des entités fictives qui permettent de faire fonctionner les systèmes sociaux. Il explorera la possibilité d’une troisième voie épistémologique en s’intéressant à la complémentarité entre les approches individualistes ou élémentaristes d’une part, et holistes ou structuralistes d’autre part.

L’inconscient collectif qui constitue la trame de cet article n’est ni freudien ni jungien. Les phénomènes collectifs échappent au contrôle des humains. Le fonctionnement

social est de nature inconsciente, non parce qu'il se situe à un niveau trop bas, mais au contraire parce qu'il se situe à un niveau trop élevé pour que la conscience puisse se l'approprier. Les informations constitutives du système social sont disséminées dans son ensemble. Pour reprendre l'expression de Hayek (1969), nos processus cognitifs ne sont pas sub-conscients, mais *supra*-conscients.

La fiction monétaire

Commençons par l'analyse de la monnaie pour montrer qu'une « extériorité » fictionnelle est indispensable pour leur fonctionnement stable. La circulation de la monnaie n'est pas garantie. La valeur de la monnaie ne peut être soutenue que par une fiction collective. Elle ne peut se maintenir que grâce à la croyance mutuelle entre l'acheteur et le vendeur : si je donne mon argent, que j'ai gagné en vendant ma marchandise ou ma force de travail, l'acheteur me donnera ce que je souhaite en échange. J'entre dans un restaurant. Je ne peux pas sortir avec une promesse telle que : « Merci pour le repas. Je vous apporterai demain une boîte de chocolat en contrepartie ». Le patron du restaurant préfère se faire payer immédiatement pour le déjeuner et aller acheter lui-même du chocolat chez un pâtissier du coin, au lieu de prendre le risque de se faire tromper par un client inconnu. Ou bien il préfèrera prendre un verre de vin à son bar habituel plutôt que de manger du chocolat. Mais un tel calcul n'est valable que parce qu'on croit que le chocolatier ou le patron du bar acceptent ce petit bout de papier sur lequel est imprimé « Banque de France » et offrent ce que le patron du restaurant souhaite en échange. On a beau contempler ce bout de papier pour détecter la force magique qui crée le chocolat et le vin, la monnaie elle-même n'a aucune valeur. L'échange entre le client et le patron du restaurant ne peut se réaliser seulement entre eux deux. Les institutions monétaires nécessitent un troisième terme que sont les fournisseurs d'autres denrées, en l'occurrence, le chocolatier ou le patron du bar. Le vendeur obtient l'argent pour la marchandise, et donne cet argent à une autre personne à son tour pour acheter ce qu'il veut. Tout comme le joker dans le jeu de cartes populaire, le « pouilleux », la monnaie est constamment renvoyée à quelqu'un d'autre. Contrairement à une marchandise ordinaire qui présente une certaine valeur pour l'acheteur, même si elle est sans valeur pour le vendeur en tant qu'objet d'usage, la monnaie ne renferme aucune valeur d'usage ni pour l'acheteur qui tente de s'en débarrasser, ni pour le vendeur qui la reçoit de l'acheteur. Derrière l'échange équitable entre la monnaie de cent euros et la marchandise de cent euros, un échange totalement inégal et unilatéral se cache entre la marchandise avec valeur et la monnaie sans valeur en tant qu'objet d'usage (Iwai, 1993). Pourtant le vendeur accepte cet objet sans valeur, puisqu'il croit pouvoir le remettre à un autre vendeur à son tour. C'est grâce à la relégation perpétuelle de ce joker économique entre les joueurs du marché qu'il se voit attribuer une illusion de valeur.

La logique du don

Le don est également impossible sans la médiation d'une « extériorité ». En un sens, c'est un acte paradoxal en soi. Un cadeau est gratuit par définition. Pour répondre à ce geste généreux, le donataire gratifie le donateur par un don de retour. Mais si le donateur sait que le donataire lui rend un cadeau nécessairement, ce n'est pas un véritable don, mais un simple échange réciproque de cadeaux. Le donateur, volontaire et sincère, donne sans attente de retour, ne fait pas un tel calcul mercantile. N'est-ce pas une hypocrisie que d'appeler don ce qui n'est en fait qu'un échange d'objets de valeurs équivalentes ? Mais s'il n'y a aucun espoir de contre-don, il est invraisemblable que le don s'installe dans une communauté de façon durable.

Mauss (1983) s'intéresse au *hau*, esprit du don chez les Maori de la Nouvelle Zélande, afin de résoudre cette énigme. Animé par cette puissance magique, le cadeau lui-même veille à l'obligation de rendre. Le *hau* de l'objet donné se charge de convertir le donataire en donateur : « Vous m'en donnez un, je le donne à un tiers ; celui-ci m'en rend un autre, parce qu'il est poussé par le *hau* de mon cadeau ; et moi je suis obligé de vous donner cette chose, parce qu'il faut que je vous rende ce qui est en réalité le produit du *hau* de votre *Tonga* [cadeau] (p.59) ». Cependant, Lévi-Strauss critique l'interprétation maussienne. Le *hau*, pour lui, n'est qu'un être imaginaire, produit de la réification de la relation d'échange. Les trois moments individuels : donner, recevoir et rendre ne sont que des aspects partiels de l'échange qui constitue le phénomène social plus fondamental. L'échange ne peut se comprendre que si l'on le saisit comme un système global. Le tout ne saurait naître de l'addition des parties morcelées. C'est parce que Mauss commet cette erreur épistémologique qu'il est obligé d'introduire un terme fictif qu'est le *hau* pour appréhender le système d'échange (Lévi-Strauss, 1983).

Pour Mauss, c'est grâce à la présence du *hau* que le don devient possible. Pour Lévi-Strauss, le *hau* est une illusion indigène produite par la réification de la relation d'échange ; il n'apparaitrait même pas si le système d'échange n'était pas installé dans la communauté Maori ; il faut donc en inverser la logique. Or, comme le démontre Anspach (2002), ces deux interprétations ne sont pas nécessairement contradictoires, car il suffit d'y reconnaître une causalité circulaire qu'entretiennent le *hau* et le système d'échange. Les interactions entre les acteurs sociaux produisent la fiction sociale *hau* et cette dernière assure à son tour la pérennité du fonctionnement des institutions d'échange.

Il est nécessaire de saisir la médiation d'un terme tiers, que Simmel (1987, p.198) a appelé la « foi socio-psychologique apparentée à la foi religieuse », dans le jeu perpétuel du don et du contre-don. « L'échange n'est pas l'addition de deux processus : donner et recevoir, c'est un tiers processus qui naît au moment où, tout à fait simultanément, les deux premiers deviennent mutuellement cause et effet » (Gimmel, 1987, p.66). Dans le don comme dans la monnaie, le phénomène psychologique qui apparaît au niveau individuel s'entremêle de manière circulaire avec le phénomène sociologique qui s'installe en tant qu'échange collectif.

Si les deux messages : « je donne sans attente de retour » et « il faut rendre un cadeau en retour » apparaissent contradictoires et inconciliables, c'est parce qu'on croit à tort qu'ils proviennent touts les deux de la même source : le donateur. Le paradoxe disparaît grâce à l'introduction du tiers médiateur *hau*. L'ordre du contre-don est toujours présent, mais il n'émane pas du donateur, mais est donné par une autre source : l'esprit détaché du donateur. Le message généreux « Recevez ce cadeau » est exprimé par le donateur, tandis que l'impératif social « il faut rendre un cadeau au donateur en signe de reconnaissance » est émis par le *hau*. Le jeu circulaire du don et du contre-don se rend ainsi possible grâce à la transcendance du *hau* par rapport aux acteurs du jeu. L'introduction de ce tiers médiateur permet la mise en distance entre le donateur et le donataire. Le lien communautaire est maintenu par cette médiation de la fiction sociale.

Le *hau* et la monnaie sont des termes de médiation nécessaires aux institutions d'échange ; il s'agit de fictions sociales produites par les interactions humaines. Décelons à présent une fiction sociale qui remplit une fonction de médiation équivalente dans le domaine judiciaire : l'intention. Cette dernière constitue la notion clef pour l'imputation de la responsabilité morale en droits modernes.

Remise en cause de la conception causale de l'action et de la responsabilité

Les comportements humains sont largement dus à des facteurs situationnels, donc exogènes (Allen, 1965 ; Milgram, 1974). S'il n'est pas question de nier l'influence des dispositions des chaque individu sur la détermination de ses comportements, les dispositions personnelles sont également en dernière instance exogènes, s'agissant de résultats d'interactions entre hérédité et socialisation. Par ailleurs, les sciences cognitives révèlent que l'intention, la volonté ou la conscience ne constituent pas le point de départ de notre comportement, mais sont également produites par les processus cognitifs inconscients (Gazzaniga, 1996, 2000 ; Libet, 2004). De même que la psychologie sociale dénonce l'illusion de la causalité endogène, les neurosciences récusent à leur tour la conception cartésienne privilégiant la causalité intentionnelle. Comment alors distinguer l'action qu'on engage volontairement et l'événement qu'on subit passivement ? Ce que nous prenons pour un acte librement consenti est en fait un produit des interactions entre les dispositions individuelles et l'environnement sociocognitif extérieur. Dans cette condition, la notion de responsabilité peut-elle encore tenir ?

Kant (1980) distingue deux catégories de causalités : la causalité par nature et la causalité par liberté. La première correspond à notre conception habituelle de la causalité. Un événement est toujours produit par une ou des causes qui sont constituées à leur tour par d'autres événements. La chaîne causale est ainsi infinie et il est vain d'envisager la cause ultime ou première. Cette manière de décrire le monde

s'applique bien entendu aux comportements humains. L'Homme ne saurait se soustraire à cet enchaînement perpétuel de cause à effet. Citons un passage fameux de la « Critique de la raison pratique » (Kant, 2003, p. 209, italiques de l'auteur) :

(…) chaque événement, par conséquent aussi chaque action qui se passe à un instant donné, est sous la condition de ce qui était dans le temps qui a précédé, nécessaire. Or, comme le temps passé n'est plus en mon pouvoir, il faut donc que chaque action que j'accomplis soit, par des raisons déterminantes *qui ne sont pas en mon pouvoir*, nécessaire, ce qui veut dire que je ne suis absolument pas libre dans l'instant où j'agis. (…) Car, en chaque instant, je me trouve en effet toujours soumis à la nécessité d'être déterminé à agir par *ce qui n'est pas en mon pouvoir*, et la série infinie *a parte priori* des événements, que je ne ferais jamais que continuer d'après un ordre prédéterminé sans pouvoir nulle part la commencer par moi-même, serait une chaîne naturelle continue, et ma causalité ne serait donc jamais liberté.

Si nous ne sommes pas libres, pourquoi devons-nous assumer la responsabilité de nos actes ? Considérons les deux scénarios suivants pour souligner l'incohérence de la conception causale de la responsabilité. Une femme vient de quitter son mari et prend la fuite avec son amant. Enragé de jalousie, le mari décide de se venger avec un fusil et tire sur l'amant. Dans un premier scénario, l'amant meurt quelques heures plus tard. Il n'a vraiment pas eu de chance, car ce jour-là, tous les médecins expérimentés de l'hôpital étaient en congé et il restait uniquement un jeune interne fraîchement diplômé. En plus, l'ambulance a mis beaucoup de temps pour arriver à l'hôpital à cause d'un embouteillage. Comparons cette situation avec un autre scénario. Tout est identique jusqu'au coup de fusil. Mais cette fois-ci, la chance sourit à l'amant, car il est conduit immédiatement à une clinique de luxe où des médecins renommés s'occupent de lui. L'amant s'en sort vivant sans séquelles graves.

Quelle sera la sentence à l'encontre du mari ? Dans le premier cas, il sera convaincu de meurtre, ou d'assassinat si la préméditation est reconnue, et sera condamné à une longue période de réclusion criminelle, voire à perpétuité. Dans le second cas, il s'agira simplement d'une tentative de meurtre ou d'assassinat. La peine ne dépassera pas quelques années d'emprisonnement. Mais qu'est-ce qui distingue ces deux cas ? L'acte accompli par le mari demeure lui-même strictement identique : le même motif (fou de jalousie, il veut se venger) ; la même intention (tuer l'amant) ; la même action (prendre le fusil et tirer sur l'amant). Bien que les conséquences pour la victime soient radicalement différentes dans les deux cas, les causes de ces différences sont totalement étrangères au mari : le médecin était compétent ou débutant ; le chemin menant à l'hôpital était vide ou encombré. Pourquoi la responsabilité engagée et la peine infligée en conséquence varient-elles, alors que le motif, l'intention et l'action demeurent parfaitement identiques ?

Qu’est ce que l’intention ?

En fait, la responsabilité n’est pas fondée sur la logique causale. Lorsque la responsabilité est en jeu, nous avons recours à un autre type de description du comportement humain que Kant nomme la causalité par liberté. Selon cette manière d’appréhender l’action humaine, l’agent ou l’auteur de l’action est considéré comme la cause ultime de son action et la relation causale ne s’engage pas dans une régression à l’infini comme c’est le cas de la causalité par nature. Mais qu’est-ce que cette causalité par liberté ? Pourquoi l’explication causale s’arrête-t-elle dès qu’elle atteint un individu sans aller au-delà ? Pourtant, le comportement humain est également un événement qui se produit dans le monde naturel, comme l’affirme Kant, et la chaîne causale qui l’implique doit être logiquement infinie.

La « liberté transcendantale » signifie que la description d’un mouvement corporel en tant qu’action exige nécessairement une intention correspondante. Dire que X entreprend un acte de « se promener » — qu’il en soit conscient ou non — revient à affirmer son intention de « se promener ». Dire que X a « tué » revient *dans ce sens* à reconnaître qu’il avait l’intention de « tuer », indépendamment de son état psychologique à ce moment précis. Hors de soi, un homme se précipite au secours d’un enfant noyé dans une rivière, et dit : « je n’ai aucune idée de ce que j’ai fait ». Il avait à ce moment-là l’intention de « sauver l’enfant », simplement parce qu’il l a « sauvé ». Les gens qui restaient au bord de la rivière tout en criant : « je veux sauver cet enfant ! » n’avaient pas l’intention de « le sauver », car ils ne l’ont pas « sauvé » (Nakajima, 1999, p.161-162).

C’est pour imputer à un individu la responsabilité d’un acte irréparable du passé qu’on invoque une intention afférente à l’acte. En attribuant la responsabilité d’un acte à son auteur, on reconstruit après-coup son intention passée en tant que cause de l’acte en question. La conception causale de la responsabilité s’appuie sur la notion d’intention dans la mesure où celle-ci constitue la cause de l’action. En tant que cause, l’intention ne peut pas ne pas provoquer l’action correspondante, car autrement elle n’est pas la cause. On ne saurait donc prendre pour cette intention-cause une volonté ou un désir généraux et vagues. On peut avoir la ferme intention ou volonté d’arrêter de fumer à partir de demain et continuer néanmoins cette mauvaise habitude. En fait, le critère pour distinguer l’intention en tant que cause de l’action et le simple désir conscient de réaliser l’action n’est rien d’autre que cette réalisation. L’intention et l’action ne constituent pas deux entités indépendantes entre lesquelles une relation de cause à effet peut se concevoir, mais il s’agit de deux faces d’une même médaille.

Ma conception de l’intention n’est ni cartésienne, ni freudienne, ni cognitiviste dans la mesure où ces trois approches situent l’esprit à l’intérieur de l’individu, en tant que conscience transparente pour Descartes, en tant qu’instance inconsciente pour Freud ou en tant que machinerie cérébrale pour le cognitivisme. Phénomène intimement social, l’intention n’est pas située dans l’individu, contrairement à ces trois approches l’envisagent. Ce n’est pas un état psychologique d’un individu, mais un mode social

d’appréhension de l’existence humaine.

L’anthropologique de la responsabilité

Selon notre sens commun, l’ordre chronologique des moments juridiques est : 1) la réalisation d’un acte criminel ; 2) la recherche de l’auteur responsable (cause de l’acte) ; 3) la nécessité de la punition. Cependant, le véritable ordre de la procédure juridique est celle-ci : 1) l’apparition d’un incident criminel ; 2) la nécessité de la punition ; 3) le choix du patient — ce sur quoi porte la sanction — comme symbole ou substitut du crime, et ce patient est déclaré *ipso facto* responsable. Il s’agit d’un dispositif collectif ayant pour fonction de maintenir l’ordre social en « classant » les affaires jugées offensantes à l’encontre de la communauté impliquée (Fauconnet, 1928). Dans la conception de Fauconnet, la sanction est le résultat des réactions de la société contre un incident ayant violé les règles sociales. Lorsque ces dernières sont enfreintes, la société doit détruire le crime en question afin de rétablir l’ordre moral de la communauté. Cependant, le crime ayant déjà été commis, il est maintenant impossible de détruire ce crime lui-même. La société se met alors à la recherche d’un être qui servira de substitut symbolique à ce crime. Nous rétablissons l’ordre social à travers la destruction de ce symbole de la profanation.

Pour se donner ainsi satisfaction, il suffit que la société soit capable de susciter un symbole ou un signe, c’est-à-dire un être dont elle puisse faire, de bonne foi, le substitut du crime passé. La destruction d’un symbole remplacera la destruction du crime qui, en lui-même, ne peut pas être détruit. Ce sont les êtres jugés aptes à servir de substituts d’un crime et à supporter comme tels la peine de ce crime qui deviennent responsable (Fauconnet, 1928, p. 233-234).

Le condamné est ainsi un bouc émissaire. Mais ce dernier est le vrai coupable par définition. Il n’existe pas d’autre coupable à qui se serait substitué le condamné du crime. Le condamné choisi est le substitut du crime même et non de son auteur.

La nature du crime

Les valeurs ne sont pas acceptées par les membres de la société parce qu’elles sont justes ou vraies. C’est inversement parce qu’elles sont élaborées dans les interactions entre nous qu’elles nous apparaissent justes ou vraies. Durkheim (1996, p. 60-62) souligne le caractère arbitraire de la peine infligée à des membres de la société (ses italiques) :

Mais quand je viole la règle qui m’ordonne de ne pas tuer, j’ai beau analyser mon acte, je n’y trouverai jamais le blâme ou le châtiment ; il y a entre l’acte et sa conséquence une hétérogénéité complète ; il est impossible de dégager *analytiquement* de la notion de meurtre ou d’homicide, la moindre notion de blâme, de flétrissure. Le lien qui réunit l’acte et sa conséquence est, ici, un lien *synthétique*. (…) Ce n’est pas la nature

intrinsèque de mon acte qui entraîne la sanction. Celle-ci ne vient pas de ce que l'acte est tel ou tel, mais de ce que l'acte n'est pas conforme à la règle qui le proscrit. (…) nous sommes tenus de ne pas accomplir les actes qu'elles nous interdisent tout simplement parce qu'elles nous les interdisent.

Le crime ne peut pas être défini par ses caractères intrinsèques. Sa définition est externe : la non-conformité aux normes sociales. Il en va de même des critères de beauté. Ce n'est pas parce qu'une fille est belle que nous admirons sa beauté. On a beau examiner son anatomie pour comprendre pourquoi elle est si ravissante. Le secret de sa beauté n'est pas en elle-même, mais ailleurs, à l'extérieur. Ce n'est pas parce qu'elle renferme une beauté que nous la trouvons ravissante, mais c'est à l'inverse parce que nous la percevons splendide qu'elle est ainsi qualifiée. Une jolie femme, c'est simplement une femme perçue comme belle à une époque donnée, dans une société donnée. De même, ce n'est pas parce qu'un acte est un mal que nous le condamnons. C'est parce que nous le condamnons qu'il nous paraît un mal.

La violation des règles sociales provoque des réactions émotionnelles de colère ou de tristesse et la société réclame la punition et la réparation. Telle est le phénomène social nommé la responsabilité. Une société sans crime n'existe pas ; il y a toujours des individus qui s'écartent des normes établies. Une société est impossible sans déviance où tout le monde pense et agit de la même manière.L'évolution de la société est rendue possible grâce à la présence des minorités qui résistent à des idées dominantes. Sans les minorités contestataires, la société est condamnée à stagner. Le degré de tolérance des actes déviants varie selon la communauté. Cependant la déviance est toujours présente et par conséquent les sanctions s'exercent dans toutes les sociétés. Les sanctions frappent un acte déviant avec d'autant plus de vigueur que le pouvoir central exerce une forte pression à l'uniformité et que la société est homogène en conséquence. Plus les actes déviants diminuent objectivement en valeur absolue, plus une petite déviance apparaît comme une offense inadmissible contre la communauté.

Bénéfice du crime

Nous cherchons habituellement de mauvaises causes pour expliquer de mauvais effets : si les crimes — meurtre, viol ou vol — se produisent, ce serait parce que la société fonctionne mal. Mais les crimes sont des phénomènes inévitables et ne disparaissent jamais de la vie humaine, quels que soient les efforts des citoyens, quelles que soient les mesures politiques, économiques ou juridiques envisagées, ou malgré un renforcement considérable de répression policière. Une société sans crime n'est pas une utopie, mais au contraire une société totalitaire terrible, comme celle imaginée par le roman *1984* de George Orwell où les idées de tous les membres sont parfaitement contrôlées.

Dans la conception durkheimienne, le crime est une sorte de déchet produit au cours du métabolisme social. La déviance à la norme, autrement dit la diversité se crée inévitablement. Certaines déviances, perçues positivement, sont gardées dans la

société comme créatives, tandis que d'autres, négatives, en sont rejetées comme délits et crimes. Ce mécanisme ressemble au métabolisme des vivants qui retiennent des éléments nutritifs tout en évacuant des déchets inutiles et produits toxiques. Cependant, cette conception n'accorde qu'un rôle négatif aux crimes. Les vivants constitueraient des systèmes plus efficaces s'ils pouvaient consommer uniquement des éléments nutritifs sans absorber des éléments ingérables ou inutiles tels que céruloses et que le métabolisme ne produisait pas de facteurs toxiques. Or, la Nature n'est pas close en un seul individu. Chaque individu offre à l'écosystème ses déchets et son propre cadavre pour nourrir d'autres individus. De même, le métabolisme du groupe humain doit être appréhendé, non pas en soi, mais en rapport avec d'autres groupes.

Ni l'intérieur ni l'extérieur ne sauraient se poser en soi ; c'est la différenciation qui constitue l'acte fondateur de l'identité. Pour le comprendre, il est utile de penser au phénomène de fusion qui se produit fréquemment quand les individus sont menacés ensemble par un autre groupe extérieur. Lorsqu'un pays entre en guerre contre un autre, les divisions de classes, d'idéologies ou de religions s'estompent tant que le pays fait face à l'ennemi extérieur. Le pouvoir d'État recourt souvent délibérément à cette stratégie afin de masquer des conflits internes et fait appel à la nécessité de l'union nationale pour résister à la menace extérieure. La fondation identitaire puise ainsi ses sources dans la fabrication de l'Étranger.

Les exemples de construction identitaire de cette sorte sont légions. Les différences régionales perdent de leur saillance au profit d'une identité nationale lorsque les acteurs sociaux sont confrontés à une situation internationale. En effet, bien des identités nationales se sont historiquement construites au cours des luttes anti-coloniales ou sous la menace d'une invasion étrangère. C'est le cas par exemple de l'identité algérienne, née dans la confrontation avec le colonialisme français. De même, c'est sous la menace occidentale que l'unité japonaise a émergé de l'état de division féodale au milieu du XIX^{e} siècle (Kozakai, 2000).

Le même mécanisme de différenciation se met en œuvre à l'intérieur de la communauté. L'ordre social se maintien grâce à l'élimination des boucs émissaires (Girard, 1978). Par la logique même de l'identité, la construction d'une société sans déviants est impossible. L'objet choisi comme symbole du crime, donc patient de la punition, varie en fonction du temps et du lieu. Mais le rouage du métabolisme social demeure inchangé.

Épistémologie circulaire de la fiction sociale

La fiction créée sous la forme d'une « extériorité » permet le fonctionnement du système social. Les individus ne peuvent pas manier les différents aspects de la vie sociale librement et consciemment. L'intégration des différentes interactions locales des humains crée une force inédite qui les dépasse. Les phénomènes collectifs acquièrent

une relative indépendance vis-à-vis des membres de la société et fonctionnent comme s'ils étaient autonomes. Et c'est justement cette rupture entre l'individuel et le collectif qui garantit l'« extériorité » indispensable à l'ordre social (Dupuy, 1992 ; Hayek, 1995).

L'instauration de la communauté et son maintien stable impliquent la sédimentation de l'« extériorité » comme attracteur des interactions de ses membres. Cette fiction collective constitue le fondement de l'ordre social. Les institutions du don et de la monnaie ne se produisent pas par des causes linéaires, mais ces systèmes naissent et évoluent selon les attracteurs produits dans les relations circulaires permanentes entre causes et effets. Réalité et fiction sociales sont ainsi inséparables. Simmel (1987) a distingué deux formes de raisonnement logique : raisonnement par preuve régressive et inférence circulaire. Pour prouver un énoncé, il faut en présenter le fondement. Mais celui-ci appelle à son tour son fondement qui le prouve, et ainsi de suite, on s'enlise inévitablement dans la régression à l'infini. C'est la même structure logiqueque la causalité par nature chez Kant. Mais Simmel affirme que ce n'est pas la seule logique possible pour valider un énoncé (p.90).

Si on poursuit la démonstration d'un principe jusque dans ses fondements, et ces derniers à leur tour dans les leurs, etc., on découvre souvent, fait notoire, que la démonstration est possible, c'est-à-dire à son tour démontrable, à condition de supposer déjà démontré ce premier principe qu'elle est censée démontrer. Si ceci, appliqué à une déduction déterminée, la rend illusoire comme un cercle vicieux, il n'est pas le moins du monde impensable que notre connaissance, prise comme un tout, soit captive d'une telle forme. Veut-on bien réfléchir au nombre immense de présupposés accumulés les uns sur les autres jusqu'à se perdre à l'infini, présupposés dont dépend toute connaissance définie quant à son contenu, alors il ne paraît nullement exclu que nous prouvions une proposition A par la B, mais que la B, à travers la vérité de C, D, E, etc., ne soit finalement démontrable que par la vérité de la proposition A. Il suffit d'admettre une chaîne d'argumentations — C, D., E. etc. — *suffisamment longue, de sorte que le retour au point de départ échappe à la conscience* (mes italiques), tout comme la grandeur de la terre cache à la vue immédiate sa forme sphérique et crée l'illusion qu'on peut y progresser à l'infinie en ligne droite.

L'inférence circulaire de Simmel constitue une épistémologie cruciale pour notre problématique. La constitution du monde est le résultat d'un mouvement continuel du système auto-référentiel vers des attracteurs qui naissent dans les interactions collectives. Elle n'est dotée d'aucune logique immanente. Un système émerge de données sans signification, mais un fondement se sédimente *a posteriori*.

Allen, V. (1965). Situational factors in conformity, *Advances in Experimental Social Psychology,* Vol. 2, New York, Academic Press, 1965, p. 133-175.

Anspach, M. R. (2002). *A charge de revanche*. Paris, Seuil, 2002.

J.-P. Dupuy. (1992). *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Paris, Calmann-Levi.

Durkheim, E. (1996). *Sociologie et philosophie*. Paris, PUF [première édition : 1924].

Fauconnet, P. (1928). *La responsabilité. Étude de sociologie*. Paris, Alcan, 1928.

Gazzaniga, M.S. (1996). *Le cerveau social.* Paris, Odile Jacob.

Gazzaniga, M. S. (2000). *The Mind's Past*. Berkeley, University of California Press.

Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset & Fasquelle.

Hayek, F. A. von. (1969). The Primacy of the Abstract, *in* A. Koestler and J. R. Smythies (Eds.), *Beyond Reductionism. The Alpbach Symposium*. London, Hutchinson, p. 309-323.

Hayek, F. A. von. (1995). Droit, législation et liberté. T.1, Règles et ordre. Paris, PUF.

Iwai, K. (1993). *Kahei-ron* [Théorie de la monnaie]. Tokyo, Chikuma-shobô.

Kant, E. (1980). *Critique de la raison pure*. Paris, Gallimard.

Kant, E. (2003). *Critique de la raison pratique*. Paris, GF-Flammarion.

Kozakaï, T. (2000). *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturelle*. Paris, Payot & Rivages.

Lévi-Strauss, C. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF [première édition : 1950].

Libet, B. (2004). *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press.

Mauss, M. (1983). *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF [première édition : 1950].

Milgram, S. (1974). *Soumission à l'autorité*. Paris, Calmann-Lévy.

Nakajima, Y. (1999). *Jikan to jiyû* [Temps et liberté]. Tokyo, Kodansh gakujutsu bunko.

Simmel, G. (1987). *Philosophie de l'argent*. Paris, PUF.