Cahiers de Psychologie Politique

N° 9 | 2006
La citoyenneté Juin 2006

Le citoyen : chimère métaphysique, modèle normatif, ou forme anthropologique menacée ?

Odile CAMUS

Édition électronique :
URL :
https://cpp.numerev.com/articles/revue-9/1151-le-citoyen-chimere-metaphysique-modele-normatif-ou-forme-anthropologique-menacee
DOI : numerev_304
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 08/06/2006

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

Pour **citer cette publication** : CAMUS, O. (2006) Le citoyen : chimère métaphysique, modèle normatif, ou forme anthropologique menacée ?. *Cahiers de Psychologie Politique*, (9). https://doi.org/10.34745/numerev_304

Mots-clés :

"Nous ne sommes pas là pour dire ce qui est, mais pour faire être ce qui n'est pas (à quoi le diredе ce qui est appartient comme moment)" (Castoriadis, 1975:248).

Introduction

Penser le citoyen suppose une réflexion sur les valeurs mettant en cause le "vivre ensemble". Or, la "psychologie sociale peut-elle s'occuper de liberté, de dignité, de justice ?", pour reprendre le titre d'une conférence donnée par Amerio en 1996, conférence que l'auteur introduisit en citant Asch (1952) : "Ceux qui ne sont pas psychologues (...) parlent de choses étranges comme la "loyauté", la "justice" et l'"injustice" ; ils parlent même de "dignité" et de besoin de "liberté". (...) Et pourtant, non seulement de telles idées sont exclues de la discussion scientifique mais les schémas conceptuels sur lesquels travaille aujourd'hui la psychologie ne leur laissent aucune place"[1]. Cette exclusion semble aujourd'hui confortée. Plus largement, y a-t-il seulement quelque pertinence scientifique à s'interroger sur la détermination morale des jugements et des conduites impliquant l'acteur social ?

Certaines connaissances produites dans le champ de la psychologie sociale expérimentale sont pourtant loin d'être anodines au regard de la question de la citoyenneté. Ces connaissances en effet invitent à conclure que les "masses humaines que produisent les sociétés libérales sont dans les faits constituées d'individus uniformisés, soumis au pouvoir social, produisant au niveau idéel les justifications de leur soumission" (Beauvois 2004:67). Le citoyen des Lumières ne serait-il donc qu'une chimère métaphysique ? Peut-être convient-il plutôt de considérer la notion de citoyen comme "plus normative que descriptive" (Rouquette, 1994:45). Mais cette référence normative paraît difficilement compatible avec le modèle humain de l'individualisme libéral que décrit notamment Beauvois.

Après avoir ainsi cherché la figure du citoyen au sein de la psychologie sociale, on verra comment cette figure se dissout dans la confusion des espaces public et privé, et l'on présentera une recherche empirique montrant que l'expression d'attitudes politiques semble cantonnée à la sphère privée, une contextualisation politique tendant au contraire à inhiber jusqu'au jugement moral. On conclura en mettant en garde contre

une éventuelle lecture naturaliste des connaissances psycho-sociales : si l'on n'y trouve trace d'un éventuel "sujet", support psychologique nécessaire du citoyen, est-ce parce que celui-ci ne saurait être qu'une fiction normative assimilable à l'individu ? Une telle lecture risque d'oblitérer la crise de la subjectivité propre aux démocraties libérales et qu'une approche anthropologique met au contraire en évidence.

1. La détermination morale des jugements et des conduites, fondation du citoyen des Lumières

Si les démocraties libérales ont hérité de l'esprit des Lumières, force est de constater qu'elles n'ont pas vu l'émergence du citoyen auquel ont cru nos ancêtres. L'homme que l'école de la République a sorti de l'obscurantisme, capable de penser et d'agir par lui-même, impliqué dans la construction de la société, et animé par des sentiments moraux, paraît bel et bien un mythe qui n'a pas survécu à l'avènement de la psychologie. Seuls peut-être quelques idéalistes y croient encore, idéalistes dont le relativisme éthique dominant incite à se méfier. Le modèle humain qui rendait concevable la figure du citoyen est-il donc dogmatique, voire despotique ?

La richesse de la philosophie morale des Lumières et des multiples controverses qu'on y rencontre laisse pourtant une toute autre impression. D'ailleurs l'un des plus illustres promoteurs de la raison comme principe naturel, en l'occurrence John Locke, considère en même temps la "loi morale" comme fondée sur l'expérience, et de manière générale, chez les auteurs pour lesquels l'éducation joue un rôle primordial dans la formation de l'esprit, c'est évidemment une conception relative du bien qui est défendue. Mais la morale n'en est pas pour autant dépourvue de fondement : elle repose sur l'exercice du jugement. L'homme des Lumières n'est cependant pas exclusivement un être rationnel. Les philosophes du "sens moral" en dressent en tout cas un portrait différent : jugement immédiat de l'ordre du sentiment, affection voire sensation, le "sens moral" rend compte d'une supposée sensibilité naturelle à la moralité, éventuellement innée, et qui, à défaut de déterminer systématiquement l'action, n'en constitue pas moins un outil de jugement (voir Jaffro, 2000).

Certes, l'idée d'une détermination affective plutôt que rationnelle des jugements et des conduites paraît *a priori* plus réaliste au psychologue. Ce tout particulièrement dans le domaine politique : nous savons que la plupart des électeurs sont très peu informés, et que leurs décisions procèdent davantage de l'affect que de l'analyse rationnelle. Mais l'on conviendra que les affects et pulsions que manipulent les conseillers en "communication politique" n'ont rien à voir avec le supposé sens moral. Et, de manière générale, ce que vise la mise en spectacle médiatique du politique, c'est précisément une cible dont le jugement, quel que soit son fondement, est suspendu (voir Camus, 2004a).

Une autre référence du modèle des Lumières semble en revanche plus en adéquation avec les connaissances en psychologie : c'est l'utilitarisme, qui fonde la morale ailleurs que dans les sentiments ou la raison. Ici, "l'utilité seule" suffit à "faire le contenu de la morale" (Cléro, 2000:93, à propos de Bentham). Le devoir moral n'est que la transposition d'un calcul, l'homme étant conçu comme fondamentalement motivé à la recherche de son propre bonheur. Et si le libéralisme a pu s'imposer comme modèle de société, c'est que, comme on le sait, la poursuite de l'intérêt personnel est censé concourir mécaniquement au bien-être collectif. Alors, la quête consommatoire de l'individu des démocraties libérales relève-t-elle, en tant que support de la sacro-sainte "croissance", de l'exercice de la citoyenneté ? Les bénéfices collectifs de cette quête sont pour le moins douteux, mais il ne s'agit pas ici de débattre de la réalité d'un mécanisme par ailleurs largement remis en cause aujourd'hui. Il s'agit plutôt d'interroger l'utilitarisme du XVIII° siècle en tant qu'il s'inscrit dans un certain modèle de la détermination humaine. Et à cet égard, tout comme les philosophes de la raison ou ceux du sens moral, l'utilitarisme met l'accent sur des déterminations personnelles mais qui tiennent à la condition humaine et qui s'articulent collectivement.

Ainsi, les actions individuelles de l'homme du XVIII° siècle s'inscrivent, fût-ce mécaniquement, dans une logique collective – car l'harmonie y est une donnée de nature. Et au fondement de la morale, on rencontre nécessairement une disposition à l'égard d'autrui : "bonne volonté", "bienveillance", ou "sympathie", disposition rapportée à la nature humaine. Le cœur de la philosophie morale des Lumières, c'est une forme d'autodétermination, principe régulateur de soi ou conscience constitutive de la personne morale, en tout cas fondation du sujet citoyen.

2. Le citoyen, figure improbable de la psychologie sociale

2.1. L'illusion de l'autodétermination

Dans ce que la psychologie sociale nous apprend de la détermination des conduites, raison, affect ou même intérêt personnel ne sauraient trouver qu'une place marginale. Certes, les hommes ont des valeurs, et les enquêtes sociologiques sont à cet égard "rassurantes", d'après Feertchak (2004:131). Mais "si vous demandez à un psychologue social informé et, évidemment, sincère, si la connaissance de l'attitude à l'égard d'un objet social particulier (...) est un bon prédicteur du comportement de cette personne dans une situation donnée (...), il ne pourra que vous répondre non" (Beauvois, 2005:92). L'affirmation de Beauvois peut entre autres être corroborée par les observations relatives au processus de rationalisation. La thèse fondamentale de la psychosociologie de la rationalisation, issue d'une interprétation radicale de la théorie de la dissonance cognitive complétée des apports de la théorie de l'engagement (voir Beauvois & Joule, 1981), thèse qui a été largement éprouvée depuis, peut être résumée comme suit : la production d'un comportement dont la détermination relève de

pressions externes, indépendantes des motivations de l'acteur de ce comportement, modifie *a posteriori* ses cognitions, et en particulier ses attitudes. Ainsi les croyances, les valeurs, en un mot les contenus idéologiques, loin de motiver les actions, en seraient au contraire, dans certaines conditions, la résultante. Il est certes possible, *via* l'engagement, d'obtenir des gens qu'ils adoptent des "conduites citoyennes"2. Il n'en reste pas moins que, dans cette lecture behavioriste, l'idée même d'un acteur social autodéterminé procède de l'illusion.

Cette illusion est précisément au cœur des processus impliqués dans la reproduction idéologique, et dont rend compte le modèle personnologique de l'individualisme libéral. Beauvois propose de cette représentation normative de la nature humaine un portrait sous la forme de prescriptions : "vois en toi-même et dans ta personnalité l'origine de ce que tu fais et de ce qui t'arrive... essaye, à travers les significations de tes comportements, de reconnaître cette réalité qu'est toi-même au cœur des situations dans lesquelles tu te trouves... efforce-toi de ne partager cette réalité avec nul autre... et apprends à bien distinguer cette réalité de celle d'autrui... essaye aussi souvent que tu le peux de faire reluire cette réalité dans tes relations interpersonnelles, etc..." (1994:100sq.)

Or, ce modèle normatif exclut tout autant la détermination morale que la psychologie sociale qui la prend pour objet. Et l'affirmation identitaire, individualiste, que la notion de personnalité cristallise, est peu compatible avec les valeurs qui déterminent le citoyen, lesquelles ne sont pas *a priori* au service de l'expression d'une individualité propre ; elles supposent un investissement de l'espace public au service d'objectifs collectifs. Nulle trace du citoyen, ni dans l'individu, lequel n'est "qu'un fantasme utile à l'exercice du pouvoir social" (Beauvois, 2004:78), fantasme de l'autonomie en tant qu'indépendance à l'égard de toute détermination sociale (voir par exemple les caractéristiques de l'individualisme tel qu'analysé par Dubois, 2004, 2005) ; ni dans l'homme des masses modelé par la "propagande glauque" (Beauvois 2005:161sq.) et qui ne se différencie de ses semblables que sur le niveau de ses revenus, "lequel détermine des pratiques diverses de consommation. Ce sont ces dernières qui donnent l'illusion des différences individuelles" (Beauvois 2004:67).

2.2. Le pattern culturel individualiste, antithèse du modèle humain des Lumières

Mais la position de cette psychologie sociale est quelque peu ambiguë, puisque l'autodétermination n'y est conçue, ou du moins n'y est référée qu'à ce fantasme de l'individu. Or, dans quelle mesure peut-on considérer le "pattern culturel individualiste" (Dubois, 2005) comme l'héritier du modèle humain des Lumières ?

A examiner en premier lieu le statut de la raison dans l'"épistémo-idéologie libérale" (Camus, 2004b), il semble bien que, loin de référer à quelque disposition universelle permettant par exemple le débat argumenté, il est ancré dans la "subjectivité", entendue comme fondement de l'unicité de chacun. Bref, dans cette représentation, la

pensée est affaire de personnalité. Quelques extraits de copies d'étudiants produites lors d'un examen d'histoire des idées témoignent de ce statut : "Aujourd'hui, les épistémès sont variables selon les individus et leurs convictions. En effet, les cadres de pensée, ce qui structure la personnalité, appartiennent aux individus eux-mêmes." Ou, très fréquent : "la manière de penser est différente d'un individu à l'autre", "L'homme se différencie de ses semblables par rapport à ses propres pensées", etc...

Quant au fondement affectif de l'individualité, on peinerait à y trouver trace de la sociabilité naturelle, commune à tous les hommes, qui générait les "sentiments moraux" au XVIII° siècle. Là encore, l'affirmation de l'unicité de chacun exclut ce mode de détermination, lequel s'appuyait constitutivement sur la référence à l'alter ego : "Il y a dans le sens moral une prédisposition au *koinon* (commun), qui interdit de confondre l'exercice privé du jugement *in foro interno* avec le caractère privé de la règle du jugement. Dans le sens moral, je me règle sur ce qui permet à tout autre de juger comme je le ferais, la communauté est présupposée par l'exercice de mon propre jugement" (Petit, 2000:57). Ou encore, dans la version achevée de la morale qu'élaborera Kant : la "beauté morale" est ce par quoi "le Soi individuel s'ouvre à autrui en s'absorbant dans l'universel et en faisant de l'humanité en lui le seul critère de jugement" (Cohen-Halimi, 2000:135). Or, dans l'"individualisme de déliaison ou de désengagement" des démocraties libérales d'aujourd'hui, "l'exigence d'authenticité devient antagoniste de l'inscription dans un collectif", souligne Gauchet ; "l'adhérence à soi" serait ainsi un "trait caractéristique de la personnalité ultra-contemporaine" (2002:244sq.)

Enfin, l'autodétermination de l'individualisme libéral n'est pas à entendre comme principe d'action : c'est l'identité, assimilée à la personnalité, qui définit l'individu, et non ses actes, lesquels en revanche fondaient la personne morale des Lumières.

Faut-il alors conclure que l'idée d'une détermination morale des jugements et des conduites est *impensable* ? Elle suppose en tout cas d'élaborer en objet de pensée « l'impensé » (*cf.* Pêcheux, 1975:92) qui constitue le socle idéologique commun à la psychologie libérale et à la psychologie sociale (voir Camus, 2002).

2.3. L'expression de l'autodétermination éthique : une incompétence sociale ?

En témoigne par exemple l'absence d'évocation, dans l'abondante littérature sur la norme d'internalité, d'explication des conduites mettant en avant convictions, valeurs ou principes éthiques de l'acteur. Par exemple : "Je n'ai pas obtenu cette promotion parce que, par principe, j'ai refusé la compétition". Cette internalité éthique ou idéologique ferait-elle l'objet d'une valorisation comparable à celle que produit l'internalité classique ? Dans une recherche exploratoire (Camus & Lucchet, 2006), nous avons mis en évidence le caractère problématique de ce registre explicatif : en dépit d'une attribution globale d'utilité et de désirabilité sociales comparable à ce qui est observé avec un interne classique, le portrait que les sujets font de l'interne "idéologue" est fortement chargé en traits psychopathologiques.

Ces résultats invitent peut-être à mettre en cause la plausibilité de telles explications. La plausibilité d'une phrase, définie par Beauvois et Ghiglione, "renvoie à son adéquation virtuelle à une situation évocable par des sujets pratiquant la langue, donc à sa "proférabilité" dans l'usage normé de la langue" (1981:157sq.), et elle relève de la "compétence communicative". Et, comme le soulignent Le Floch et Al., l'énoncé explicatif est "domaine de prédilection pour l'étude du critère de plausibilité" (2004:280). Il semblerait que plausibilité et normativité soient indépendantes (*ibid.*:281sq.) – même si, en fin de compte, la plausibilité relève d'une conformité contractuelle virtuelle. Il paraît en tout cas cohérent de supposer que la mise en avant d'une autodétermination éthique pour rendre compte de ses conduites soit effectivement associée à une relative indépendance à l'égard des contraintes contractuelles, laquelle sera comprise comme traduisant une faible compétence communicative3.

Pareil mode expressif n'est d'ailleurs pas sans rappeler la modalité faible du "monitorage de soi", variable différentielle définie par Snyder (1979) comme tendance à adapter son comportement en fonction de la situation sociale. L'individu à haut monitorage, "caméléon social", se soucie de son comportement social en vue de contrôler l'image qu'il donne de lui-même, et il cherche dans le comportement d'autrui des indices quant à la façon dont il convient de se présenter. Y est opposé l'individu à faible monitorage, peu sensible aux informations sociales, et qui privilégie l'expression de ses attitudes et valeurs. Or, dans l'échelle mesurant cette variable (Snyder & Gangestad, 1986), ce dernier mode expressif est opérationnalisé par défaut (incapacité à se contrôler et à jouer le "caméléon"). Par exemple : un faible monitorage s'exprime par "la difficulté à imiter le comportement d'autrui", à défendre d'autres idées que "celles en lesquelles je crois", à "changer mes comportements pour m'adapter à des personnes et des situations différentes", à "regarder quelqu'un dans les yeux tout en lui mentant", etc... L'expression de ses attitudes et valeurs relève-t-elle d'une incompétence sociale ? Car la valeur sociale implicitement attachée au haut monitorage n'est pas anodine au regard de la question de la citoyenneté. Le modèle de l'individu adapté, serait-ce l'homme superficiel, doté d'une maîtrise de soi permanente, caractérisé par la ruse et l'absence de spontanéité, l'homme sans profondeur et sans pensée ? C'est ici la personnalité totalitaire qui se dessine, telle que décrite par Haroche synthétisant Arendt (2004:92sq.) Ce qui sous-tend en tout cas la variable "monitorage de soi", c'est une double préconception normative : préconception de l'autodétermination, mais aussi de la socialité, comme si le souci de l'autre devait se traduire sur un mode relationnel particulier : celui de la séduction.

Il existe pourtant une psychologie des valeurs, conçues comme motivations de la conduite. Mais le statut théorique des valeurs y est problématique (pour s'en faire une idée, voir Feertchak 1996:76sq.) L'optique est celle d'une psychologie différentielle, et les valeurs y apparaissent finalement assimilables à des intérêts, source de variabilité inter-individuelle. Susceptibles *a priori* d'orienter les préférences, il est en revanche peu probable qu'elles déterminent effectivement les conduites en situation (comme souligné *supra*). D'ailleurs elles ne semblent concerner que l'individu privé. D'après Dubois (2004:108), l'une des caractéristiques de l'individualisme est précisément

"l'indépendance émotionnelle", "tendance à considérer que notre vie intérieure (nos émois, affects, sentiments...) ne regarde que nous et que celle des autres ne nous concerne pas". Sans doute convient-il d'y intégrer aussi les valeurs.

3. La citoyenneté, une affaire privée ?

La confusion des espaces public et privé est, d'après Arendt, condition de l'avènement du totalitarisme. L'auteur la rapporte notamment à la "double moralité" pratiquée par la bourgeoisie du XIX° siècle. Ainsi la distinction entre "vie privée" et "vie publique ou sociale (...) n'avait rien à voir avec la séparation justifiée entre les sphères personnelle et publique, elle était plutôt le reflet psychologique de la lutte entre le *bourgeois* et le *citoyen* au XIX° siècle, entre l'homme qui jugeait et utilisait toutes les institutions publiques à l'aune de ses intérêts privés, et le citoyen responsable qui se préoccupait des affaires publiques comme étant les affaires de tous" (1951:62sq.) Qu'en est-il aujourd'hui, où, comme l'analyse Gauchet, la conflictualité sous tous ses aspects a reculé, recul "qui fait que le névrosé classique ou la lutte des classes organisée disparaissent de concert" (*op.cit.*:233) ?

3.1. La confusion des espaces public et privé : l'exemple des valeurs citoyennes dans la publicité

Si la norme d'indépendance émotionnelle invite à garder pour soi la "vie intérieure" dans les relations interpersonnelles, celle-ci est en même temps investie comme objet de spectacle dans les médias de masse. L'exhibition narcissique fait en effet partie des recettes du marketing politique, et elle est devenue, par delà le champ politique, une formule privilégiée des émissions dites de divertissement. Charaudeau parle à ce propos d'une "publicisation de l'intimité" (2005:220). C'est ainsi que le spectacle médiatique favorise la confusion entre espaces public et privé.

Mais cette confusion repose également sur la privatisation des attitudes politiques et des valeurs susceptibles de fonder la citoyenneté. Là encore, la communication de masse est interpellée au premier chef, et tout particulièrement la publicité : le registre des valeurs y est largement convoqué, et de façon peu pertinente car sans rapport direct avec les caractéristiques substantielles de l'objet promu, à seule fin d'en construire la valeur symbolique qui le constituera comme signe. Et il n'existe pas de limites *a priori* à cette construction : n'importe quelle marchandise peut être associée à n'importe quelle valeur (voir Boudet & Camus, 2006). Or, l'univers de référence contractuel de la publicité, comme le rappelle Charaudeau (1994:41sq.), c'est la vie privée et non l'espace public : la publicité met en scène "le bien être individuel". Les valeurs convoquées, qui se trouvent ainsi exclusivement rapportées à la sphère privée de la consommation, ne risquent-elles pas alors de perdre leur sens relativement à la construction collective de l'histoire, leur sens politique ?

Pour exemple : la liberté, leitmotiv publicitaire et valeur consensuelle entre toutes : à

quelles réalités ce mot renvoie-t-il, dans les usages quotidiens ? Comme mis en évidence dans les recherches sur la rationalisation, une personne déclarée libre attribuera à la conduite de soumission qui lui aura été extorquée une signification psychologique ayant pour conséquence, outre la préservation du sentiment de liberté, un ajustement des cognitions à la conduite. La déclaration de liberté fonctionne en somme comme une formule magique, qui a le pouvoir de faire passer pour libre une conduite par sa seule indexation comme telle. C'est ainsi que l'individu des démocraties libérales est "libre", sauf, précise Beauvois "lorsqu'il est soumis au pouvoir social, ce qui n'est pas rare du tout dans sa vie" ; la liberté en effet concerne l'"individu dégagé (...) des structures sociales" : "ami, amant, électeur, consommateur, joueur (éventuellement époux et parent)", mais non pas "l'agent social inséré dans les structures sociales qui assurent le fonctionnement effectif de la société. Elle ne concerne donc pas le travailleur, l'élève, l'étudiant, l'administré, l'hospitalisé, le retraité en institution, etc., et bien évidemment le militaire" (2004:70). Par delà l'oblitération de l'agent social, c'est l'espace public dans son ensemble qui semble tenu à distance, dans la pensée commune, de toute représentation de la liberté. Bref, quand nous parlons de liberté, c'est à une conception de la liberté individuelle que nous faisons référence, conception dont la normativité a pour fonction d'inhiber toute représentation de la liberté sociale[4].

Les attitudes politiques elles-mêmes sont largement représentées dans la publicité, l'objet de l'engagement étant en l'occurrence le produit ("Êtes-vous pour ou contre... ?", "80% des Français approuvent...") Ainsi les marchandises sont appelées à devenir support privilégié de polarisation des attitudes – au détriment d'autres objets. Mais en même temps, c'est la nature même de l'engagement politique qui est en cause, en ce que ces mises en scène le construisent en tant qu'affaire de goût personnel, de caractère, bref : de différences personnologiques. Ce faisant elles favorisent la désimplication politique, tout comme les représentations publicitaires de l'impuissance politique que vient compenser l'entreprise éthique, active et efficace... La récupération par la publicité de la valorisation de la contestation et de la révolution, valorisation issue des luttes sociales de 68, s'inscrit dans ce même processus[5]. Ou bien, ciblant davantage les jeunes, la référence au "non conformisme", comme affirmation identitaire au service d'un paraître social, comme mise en spectacle de soi, a elle aussi pour fonction d'inhiber la contestation politique, c'est-à-dire la contestation issue d'un positionnement idéologique, appuyé sur une certaine représentation de ce que devrait être la société, le vivre ensemble, bref : un idéal social.

Une publicité pour cosmétiques masculins (Loréal 2005, sur le support Internet) en fournira une illustration. Cette publicité se présente comme un tract, émanant d'une source baptisée le "NLF, Nous Les Femmes, collectif auto-proclamé" qui "milite", qui parodie bien évidemment le Mouvement de Libération des Femmes. Dans un logo est présentée une silhouette de femme "sexy", contrecarrant le stéréotype de la militante féministe des années 70. L'accroche interpelle : "Halte au laisser-aller des hommes avec leur peau !" Suit un argumentaire déclaratif : "Oui, ils ont aussi les traits tirés et des cernes ! Non, les rides n'augmentent pas le charme masculin !" etc... Cette publicité a été soumise à des étudiants de psychologie, avec pour consigne de l'analyser. Quelques extraits du corpus en réception témoignent de la privatisation des attitudes politiques :

"publicité militante, qui veut faire évoluer les mentalités", ou bien : "finalité culturelle : faire entrer un produit nécessaire et utile dans la société afin de faire évoluer les valeurs : les hommes peuvent et doivent s'occuper d'eux autant que les femmes", ou encore : "Pourquoi il n'y aurait que les femmes qui devraient prendre soin de leur apparence ?", et même : " Chacun jugera, c'est-à-dire évaluera cette publicité à sa façon ; cela sera l'expression de ses goûts."

Ce type de mise en scène publicitaire, particulièrement prisé dans un contexte social dominé par le sentiment collectif d'une crise, semble entré dans les mœurs. En revanche, les publicités pour la marque de vêtements Benetton, publicités créées par Oliviero Toscani entre 1982 et 20006, ont scandalisé un large public (affiches ne comportant qu'une photo : malade du sida agonisant, nonne roulant une pelle à un curé, uniforme d'un soldat croate trempé de sang, chevaux noir et blanc copulant... et le slogan "United colors of Benetton" ; la première campagne présentait des enfants de toutes les couleurs de peau). Charaudeau cite les publicités Benetton comme cas de "transgression du contrat lui-même", de par l'interpellation du citoyen qu'elles opèrent, stratégie qu'il juge "criticable" (1994:42). Mais pourquoi cette transgression contractuelle apparaît-elle ici avec tant d'évidence, comme si elle relevait davantage de la profanation que de la déviance, tandis que les mises en scène d'apparence ludique de l'engagement militant, avec, fréquemment, détournement de symboles révolutionnaires, semblent normalisées ? Peut-être la relation de séduction de la cible que vise contractuellement la publicité se trouve-t-elle pervertie dans le cas des affiches de Toscani ; et la source elle-même se construit en tant qu'auteur. Or, la mise en scène publicitaire de la citoyenneté se doit de n'être pas "sérieuse" ; sans quoi, la publicité pourrait bien être perçue comme instrument de propagande politique.

3.2. Le religieux, substitut privé du politique ? Une recherche exploratoire

L'apathie politique caractéristique du développement récent des démocraties libérales est-elle le reflet d'une indifférence idéologique ? D'après Feertchak, "si les grandes idéologies à prendre en bloc ne font plus recette, il ne semble pas pour autant que certains sujets de société (...) aient cessé de provoquer des débats de nature idéologique", et l'auteur de pointer la distinction entre "offre idéologique" et "processus d'idéologisation" (2004:127sq.) Il est alors plausible de supposer que si le citoyen a déserté le champ politique, reflet d'une "offre idéologique" dont il se détourne, l'expression de la citoyenneté se trouve en revanche réinvestie ailleurs, là où l'acteur social soumis et fataliste cède la place à l'"individu libre", dont le jugement sera d'autant plus affirmé qu'il se le représente comme le reflet de sa "nature psychologique", dégagée de toute emprise sociale ; bref : en contexte privé.

Le religieux est emblématique, dans notre société, des attitudes privées, et lieu privilégié d'exercice de la "liberté de pensée". Par exemple, la diffusion des caricatures danoises du Prophète, en février 2006, a suscité une large condamnation (de toutes les églises, du MRAP, de Le Pen, de Washington, etc...) ; là où le citoyen des Lumières,

héritier de Voltaire, aurait attendu, au regard des valeurs collectivement affirmées, que soit alors unanimement rappelé le droit à la liberté d'expression, c'est une toute autre lecture des "droits de l'homme" qui a été opposée à cette diffusion : "respect", "tolérance", "droit à la différence", sont venus en appui de la "liberté de culte", et ont servi de bannière aux promoteurs d'une proposition de loi visant à "sanctionner tout discours, cri, menace, écrit, imprimé, dessin ou affiche portant atteinte volontairement aux fondements des religions" (proposition du député Jean-Marc Roubaud, enregistrée le 28 février 2006). Dans cette proposition, les "libertés d'opinion et de la presse" sont opposées aux "libertés de religion et de pensée". Liberté publique, sociale, contre liberté privée, individuelle ? La liberté d'expression réfèrerait, en somme, à la liberté de s'exprimer soi-même, tel que l'on est, avec sa personnalité propre dont la "pensée", c'est-à-dire les croyances, est le reflet ; tandis que le citoyen, au nom du respect de ce que sont les autres, avec leur personnalité propre, tous uniques et différents, se devrait de réfréner l'expression publique de ses opinions.

Pour confronter l'expression des attitudes politiques en contexte public *versus* privé, on a proposé à des sujets lecteurs un même texte, dans le cadre d'une enquête censée porter sur "notre compréhension des luttes politiques des siècles passées", *versus* "notre compréhension des croyances religieuses des siècles passées"[7]. Le texte support est issu du discours que le chef indien Seattle, de la tribu Suquamish, fit en 1854 en réponse à la proposition du président américain d'achat des terres indiennes en échange d'une vie parquée dans une "réserve". L'intérêt de ce texte, outre sa puissance et l'écho qu'il peut trouver dans la mémoire collective, susceptibles de favoriser l'implication des sujets, réside dans son adéquation à chacun des deux contextes. En voici quelques extraits : "Comment pouvez-vous acheter ou vendre le ciel, la chaleur de la terre ? L'idée nous paraît étrange. Si nous ne possédons pas la fraîcheur de l'air et le miroitement de l'eau, comment est-ce que vous pouvez les acheter ? (...) Nous considérons votre offre d'acheter notre terre. Mais ce ne sera pas facile. Car cette terre nous est sacrée. (...) La terre n'est pas (le) frère (de l'homme blanc), mais son ennemi, et lorsqu'il l'a conquise, il va plus loin. Il traite sa mère, la terre, et son frère, le ciel, comme des choses à acheter, piller, vendre comme les moutons ou les perles brillantes. Son appétit dévorera la terre et ne laissera derrière lui qu'un désert. (...) J'ai vu un millier de bisons pourrissant sur la prairie, abandonnés par l'homme blanc qui les avait abattus d'un train qui passait. Je suis un sauvage et ne comprends pas comment le cheval de fer fumant peut être plus important que le bison que nous ne tuons que pour subsister. (...) Nous savons au moins ceci : la terre n'appartient pas à l'homme ; l'homme appartient à la terre. Cela, nous le savons. Toutes choses se tiennent comme le sang qui unit une même famille (...)"[8].

Après lecture, il est demandé aux sujets une évaluation et un positionnement par rapport au propos (échelles et questions ouvertes). Le tableau suivant présente quelques résultats :

	"Politique" (n=14)	"Religieux" (n=12)
	Traits attribués (échelles en 7 points)	
intéressant	moy = 4,7 ; ï³ = 1,44	moy = 5,3 ; ï³ = 0,97

résigné*	moy = 3,5 ; ï³ = 2,24	moy = 1,7 ; ï³ = 1,27
beau	moy = 3,7 ; ï³ = 2,15	moy = 4,9 ; ï³ = 1,00
combatif	moy = 2,1 ; ï³ = 0,99	moy = 3,0 ; ï³ = 1,71
rigoureux	moy = 2,9 ; ï³ = 2,09	moy = 3,8 ; ï³ = 1,03
"Vous sentez-vous proche de l'auteur ?" (échelle en 7 points)		
	moy = 3,6 ; ï³ = 1,72	moy = 4,2 ; ï³ = 1,40
Dispersion moyenne sur les questions de positionnement		
	2,6	1,15
Nombre moyen de réponses aux questions ouvertes (3 questions)*		
	moy = 1,3 ; ï³ = 0,96	moy = 2,3 ; ï³ = 1,14
Durée moyenne de la passation		
	moy = 18,7' ; ï³ = 5,4 fourchette : 7 à 30'	moy = 21' ; ï³ = 3,7 fourchette : 15 à 27'

Différences dans la réception d'un discours suivant son indexation comme "politique" ou "religieux" : quelques résultats quantitatifs.

* t de Student s. < .05.

Si l'évaluation quantitative paraît en faveur du contexte religieux, globalement elle ne discrimine pas significativement les deux groupes. On observe en revanche un investissement cognitif plus important en contexte religieux, en même temps qu'une moindre dispersion. En somme la référence au politique, perçu en soi comme partisan et polémique, amènerait les sujets à se situer "d'un côté ou de l'autre", ou au contraire à refuser de se situer. Comme l'a souligné par exemple Gaffié, le positionnement politique "ne se fait pas tant au regard des références et des valeurs personnelles du sujet", qu'en prenant appui sur les principes de leur groupe de référence, principes qui leur "fournissent des heuristiques spécifiques facilitant la défense de l'identité sociale" (2003:14). En contexte religieux au contraire, la mobilisation de références personnelles amène finalement une relative convergence idéologique, et la condamnation, générale, du sort fait aux Amérindiens traduit la prégnance de valeurs collectives.

On ne peut exclure une éventuelle médiation du sentiment de compétence, sentiment probablement faible en contexte politique – alors même que l'expression d'attitudes dans le domaine religieux n'est pas perçue quant à elle comme requerrant des compétences particulières -. Cette faiblesse est susceptible de favoriser la suspension du jugement critique, au profit le cas échéant de la référence à une appartenance groupale. D'ailleurs on sait que de manière générale, dans les tâches d'opinion, le coût du traitement est plus social que cognitif (Chaiken, Wood & Eagly 1996) : c'est une réponse socio-normative qui est recherchée. Les attitudes n'ont donc pas le même statut psychologique suivant que leur contexte d'expression est perçu comme relevant du public ou du privé (cf. la distinction entre "opinion" et "pensée" dans la proposition de loi citée *supra*).

L'examen des réponses aux questions ouvertes est en cohérence avec cette lecture :

- En contexte politique, le discours des sujets est impersonnel et faiblement argumenté.

On constate une forte homogénéité intra-groupe, tant au niveau de la mise en scène discursive qu'au niveau du contenu, homogénéité qui contraste avec la dispersion observée sur les indices quantitatifs. Les référents les plus fréquents illustrent qu'il ne s'agit plus ici, pour ces sujets, de prendre position, mais plutôt de commenter, sur un mode descriptif qui privilégie la reformulation, le propos : référence à l'achat de la terre, l'argent, la propriété, à l'offre d'achat, la négociation, d'une part : "On ne va pas entrer en conflit, on peut négocier", ou bien : "Pourquoi chercher à tout prix le pouvoir ? tout a-t-il un prix ?", ou encore : "La terre et toute forme vivante située dessus ne peut être vendue." Référence à deux groupes antagonistes : l'homme sauvage, les Indiens / l'homme blanc, l'homme moderne, d'autre part : "Ces propos nous font part de deux visions différentes : la vision moderne et la vision ancestrale", "...la culture des Indiens d'Amérique met en relief un fort amour et respect de la nature face aux "Américains" destructeurs de cette même nature", "Ce texte montre les divergences d'opinion de deux peuples, les blancs et les Indiens", etc...

- Il en est bien autrement en contexte religieux : le discours y est fortement personnalisé, avec des prises de position marquées (prise en charge énonciative, en particulier : appréciation ; pronoms personnels de la première personne, singulier et pluriel ; lexique subjectif). Par exemple : "Je suis celtique et la nature est tout pour moi. Elle apporte tout. Il y a une forte communion entre moi et la nature." Les références aux valeurs collectives sont nombreuses, et l'actualité du propos, en même temps que sa portée universelle, est fréquemment soulignée. Par exemple : "Ce texte parle de la colonisation[9] et des dommages qu'elle crée...Ceci était vrai à l'époque des Indiens et l'est encore aujourd'hui" ; "Ce texte contient des paroles sages... Ce qui est dit reste valable aujourd'hui et pointe le doigt sur notre façon de vivre" ; "C'est triste que les valeurs de la société dite "moderne" soient celles de l'argent et de son pouvoir contre l'appréciation des choses simples et naturelles qui nous entourent" ; "(Ce texte) est rempli de vérités et nous rappelle à l'ordre", etc... A la différence du contexte politique, on n'observe pas ici de référence spécifique à des groupes antagonistes, mais en revanche les peuples, l'humanité, sont convoqués de façon récurrente et souvent sur le mode du discours militant : "Il faut rendre aux peuples ce qui leur appartient".

Le sujet interprétant se construit donc, en contexte religieux, en tant que destinataire d'un discours qui l'interpelle, destinataire collectif en même temps que personnellement impliqué. Motivé à traiter cognitivement le contenu, attaché à se positionner, et prenant appui sur des valeurs pour en évaluer la pertinence, il met en avant une certaine vision de la société, du vivre ensemble, par rapport à laquelle il marque son engagement. Alors que le contexte politique suscite positionnement socio-normatif plutôt que moral, retrait affectif, et désinvestissement cognitif.

4. Sujet citoyen ou individu sans

subjectivité : des formes anthropologiques socio-historiquement déterminées

Le citoyen suppose un sujet – sujet en tant que forme qui structure l'expérience, *via* la construction du sens qui rend possible la mise en œuvre d'actions intentionnelles. On sait bien que la psychologie behavioriste est une psychologie sans sujet. Cela dit l'activité de construction du sens est maintenant prise en compte – et elle se révèle automatiquement déterminée et sa matière est le produit direct de l'idéologie dominante. Quant à la subjectivité du sens commun, elle se résume pour l'essentiel à la personnalité, comme on l'a vu. En somme, les Lumières de la raison n'ont pas survécu aux assauts de l'inconscient, pas davantage qu'aux déterminismes physiologiques et sociologiques – que la pensée commune a somme toute assimilés sans compromettre sa représentation normative de l'individu.

Une lecture clinique ou anthropologique en revanche est susceptible d'interroger la subjectivité au-delà de sa représentation (commune ou scientifique). De ce point de vue, ce que met en cause la privatisation des valeurs collectives et l'effacement corollaire du citoyen de l'espace public, ce sont les possibilités même de représentation et de l'histoire, et du social en tant que tel, la société étant finalement perçue comme l'inéluctable résultante d'effets pervers de stratégies individuelles. C'est-à-dire simultanément la possibilité de "se penser en société", et "le pouvoir d'abstraction de soi" (Gauchet, *op.cit.*:249), à partir de quoi l'auteur rend compte d'une évolution des formations psychopathologiques, affectant les troubles de l'identité et du rapport à l'autre (*ibid.*:255sq.) Citoyen et sujet, représentation de la société et construction psychique, sont en effet indissociables. C'est ainsi par exemple que Castoriadis décrit "l'effondrement de l'auto-représentation de la société" : "Il ne peut pas y avoir de société qui ne *soit* pas quelque chose pour elle-même ; qui ne se *représente* pas *comme* étant quelque chose (...) Tout individu doit être porteur (...) de cette *représentation de soi* de la société. C'est là une condition vitale de l'existence *psychique* de l'individu singulier. Mais (...) il s'agit aussi d'une condition vitale de l'existence de la société elle-même" (1996:20 sq.) La vacuité de l'autoreprésentation de la société est également analysée par Sfez, comme composante du "tautisme", forme contractée de "tautologie" et "autisme" : en se désignant comme "société de communication", "la société ne dit rien de plus que : "Je suis société" (1988:101). Cette tautologie est relayée par le "Je répète donc je prouve", "prégnant dans les médias" (*ibid.*:17). Le tautisme rend également compte de la confusion des registres de la communication (réalité représentée et réalité exprimée, *ibid.*:56sq. et 97sq.), confusion "primordiale et source de tout délire" (*ibid.*:17), ainsi que de l'isolement quasi autistique que produit le système de communication. Tautisme indique encore une "visée totalisante, voire totalitaire", que Sfez évoque ainsi : "la glu qui me colle à l'écran, la réalité de la culture écranique, réalité toujours médiée alors qu'elle s'exhibe comme réalité première" (*ibid.*)

Arendt soulignait déjà que "l'isolement" des hommes les uns des autres génère "la perte du sens de la réalité" – en même temps que son incapacité à se construire en tant qu'acteur politique (1951:203sq.) ; car "c'est seulement parce que nous possédons un sens commun, parce que ce n'est pas un, mais plusieurs hommes qui habitent la terre, que nous pouvons nous fier à l'immédiateté de notre expérience sensible" (*ibid.*:227). C'est ainsi que le tautisme réalise les conditions préparatoires au totalitarisme qu'a décrites Arendt : "La préparation est couronnée de succès lorsque les gens ont perdu tout contact avec leurs semblables aussi bien qu'avec la réalité qui est entoure ; car en même temps que ces contacts les hommes perdent à la fois la faculté d'expérimenter et celle de penser. Le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (i.e. la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (i.e. les normes de la pensée) n'existent plus" ; dans de telles conditions, "le rapport au monde comme création humaine est brisé" (*ibid.*:224sq.)

C'est donc le déclin du sujet qui accompagne le processus pathologique dans lequel sont engagées les démocraties modernes (voir Enriquez & Haroche, 2002). Démocraties qui voient l'avènement d'un "sujet précaire, a-critique et psychotisant (...), ouvert à toutes les fluctuations identitaires et, par voie de conséquence, prêts à tous les branchements marchands" (Dufour 2003:24sq.) ; car pour Dufour, le "sujet post-moderne" est un sujet symboliquement défaillant, qui ne peut tout simplement pas se construire en tant que sujet. Si donc l'on s'autorise une articulation entre connaissances élaborées dans des champs épistémologiques distincts, voire antagonistes (ou qui se pensent comme tels), articulation à laquelle de toutes façons invite la réflexion sur la citoyenneté, on est tenté de conclure que l'être humain des démocraties libérales n'est plus en mesure de construire son humanité. Ainsi, l'indépendance entre significations attribuées *a posteriori* aux comportements, et détermination du comportement, indépendance au cœur du processus de rationalisation, pourrait bien être le produit de cette défaillance du sujet. A tout le moins, un produit socio-historiquement déterminé. Plus largement, l'hétéronomie qui caractérise l'homme de la psychologie sociale ne serait pas tant principe fondamental de la détermination humaine, que manifestation d'un déplacement anthropologique profond.

Conclusion

En définitive, si dans la psychologie sociale de la reproduction idéologique le sujet autonome ne semble pouvoir être que pure illusion produite par le modèle normatif de l'individualisme libéral, c'est peut-être que l'on a confondu domination ontologique et domination socio-politique (voir Dufour, *op.cit.*:228sq.) Et lorsque cette dernière, récupérant la critique sociale à son encontre, sape les fondements de la première, c'est la possibilité même de la création humaine qui est atteinte. Le programme que proposait Castoriadis pour les sciences de l'homme est alors plus que jamais d'actualité : "Une science générale de l'homme (...) est donc précisément cela : une recherche portant sur les conditions et les formes de la *création humaine*" (1996:110).

La psychologie sociale expérimentale, pour peu qu'elle rompt effectivement avec son ancrage naturaliste et objectiviste, pourrait s'attacher à la recherche des conditions favorisant la mise en échec des déterminismes du comportement qu'elle a mis en évidence (voir Camus, 2003). Ces conditions constituent en tout cas le préalable nécessaire à l'émergence du sujet citoyen.

1 ASCH S.E. (1952). *Social psychology*. New York : Prentice-Hall.

2 Voir les applications récentes proposées notamment par Joule.

3 La conception de la communication qui sous-tend la définition de la plausibilité est somme toute idéologiquement conforme, mais là n'est pas le lieu d'en débattre. Voir Camus, 2006.

4 Voir la comparaison entre "liberté des anciens" et "liberté des modernes" que fait Beauvois 2004, reprise dans Beauvois 2005, p.114sq.

5 La campagne Leclerc 2005 avec utilisation de photos d'archives de mai 1968 n'aura échappé à personne.

6 Toscani a été licencié par Benetton suite à la série d'affiches sur les condamnés à mort américains (campagne "Regarder la mort en face", 2000) qui, aux USA, a fait craindre aux distributeurs du produit une baisse des ventes.

7 Sujets étudiants en psychologie, se déclarant ni pratiquants, ni militants.

8 Texte d'après *L'Ecologiste, vol.4 n°1*, fev. 2003, 26-27.

9 Le terme même de colonisation n'a aucune occurrence dans le contexte politique.

Amerio, P. (1996, ed.1998). La psychologie sociale peut-elle s'occuper de liberté, de dignité, de justice ? Dans M. Rouquette (Ed.) *L'exclusion : fabrique et moteurs*. Presses Universitaires de Perpignan, 119-139.

Arendt H. (1951, ed.1972). Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire. Paris : Seuil.

Beauvois J.L., Ghiglione R. (1981). L'Homme et son Langage (Attitudes et enjeux sociaux). Paris:PUF.

Beauvois J.-L., Joule R.-V. (1981). Soumission et Idéologies (psychosociologie de la rationalisation). Paris : PUF.

Beauvois J.-L. (1994). Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission. Paris : Dunod.

Beauvois J.-L. (2004). Quelques limites psychologiques du libéralisme et des démocraties libérales. Dans A. Dorna & P. Georget (eds), *La démocratie peut-elle*

survivre au XXI° siècle ? Paris : In Press. 63-82.

Beauvois J.-L. (2005). Les illusions libérales, individualisme et pouvoir social. Petit traité des grandes illusions. Grenoble : PUG.

Boudet H., Camus O. (2006, texte soumis). Publicité, éthique et valeur sociale. Communication au Colloque International *Psychologie X changement : regards croisés*. Université de Rouen, PRIS, 22-24 juin 2006.

Camus O., Lucchet J. (2006, texte soumis). L'autodétermination éthique du point de vue de l'individualisme libéral : une anomalie psychologique ? Communication au Colloque International *Psychologie X changement : regards croisés*. Université de Rouen, PRIS, 22-24 juin 2006.

Camus O. (2002). La norme d'internalité, un concept de psychologie sociale libérale ? *Cahiers de Psychologie Politique, n°1*. Rubrique 4, sous-rubrique 2, 9p.

Camus O. (2003). De la reproduction idéologique à l'autonomie (une perspective pragmatique). Dans L. Baugnet (ed.), *Constructions identitaires et dynamiques politiques.* Bruxelles :Presses Inter-Universitaires, Peter Lang. 219-236.

Camus O. (2004a). Médiatisation du discours politique et traitement textuel. Dans A. Dorna & P. Georget (Eds), *La démocratie peut-elle survivre au XXI° siècle ? Psychologie politique de la démocratie.* Paris : In Press. 209-233.

Camus O. (2004b). L'épistémo-idéologie libérale. Communication au Colloque international bi-disciplinaire *Normes sociales et processus cognitif*. Université de Poitiers, 18-20 juin 2003. *Actes du colloque*, 23-26.

Camus O. (2006, à paraître). Idéologie et communication. Dans Jean-Pierre Pétard (Ed.), *Psychologie sociale*. Paris : Bréal.

Castoriadis C. (1975). L'institution imaginaire de la société. Paris : Seuil.

CastoriadiS C. (1996). La montée de l'insignifiance (les carrefours du labyrinthe IV). Paris : Seuil.

Chaiken S., Wood W., Eagly A.H. (1996). Principles of persuasion. In E.T. Higgins & A.E. Kruglanski (Eds). *Social Psychology. Handbook of basic principles.* New York : Guilford Press. 702-742.

Charaudeau P. (1994). Le discours publicitaire, genre discursif. *Mscope, 8.* 34-44.

Charaudeau P. (2005). Le discours politique. Les masques du pouvoir. Paris : Vuibert.

Clero J.-P. (2000). Le sens moral chez Hume, Smith et Bentham. Dans L. Jaffro (Ed.) *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant.* Paris : PUF. 81-112.

Cohen-halimi M. (2000). Sentiment moral et disposition au bien dans la philosophie pratique de Kant. Dans L. Jaffro (Ed.) *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant.* Paris : PUF. 113-138.

Dubois N. (2004). Valeurs individualistes et prescriptions libérales. Dans A. Dorna & P. Georget (Eds), *La démocratie peut-elle survivre au XXI° siècle ? Psychologie politique de la démocratie.* Paris : In Press. 107-119.

Dubois N. (2005). Normes sociales de jugement et valeur : ancrage sur l'utilité et ancrage sur la désirabilité. *Revue Internationale de Psychologie Sociale, 18-3.* 43-79.

Dufour D.-R. (2003). L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total. Paris : Denoël.

Enriquez E., Haroche C. (2002). *La face obscure des démocraties modernes.* Ramonville-Saint-Agne : éditions Erès.

Feertchak H. (1996). Les motivations et les valeurs en psychosociologie. Paris : Armand Colin.

Feertchak H. (2004). Le langage des valeurs et la démocratie. Dans A. Dorna & P. Georget (Eds), *La démocratie peut-elle survivre au XXI° siècle ? Psychologie politique de la démocratie.* Paris : In Press. 123-133.

Gaffie B. (2003). L'appréhension de messages politiques : quelques observations sur des effets d'indexation en fonction du contexte. Communication au colloque *Discours politique*. Université de Rouen, PRIS, janvier 2003.

Gauchet M. (2002). *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard.

Haroche C. (2004). Eléments de réflexion sur la personnalité non totalitaire. Dans A. Dorna & P. Georget (eds), *La démocratie peut-elle survivre au XXI° siècle ? Psychologie politique de la démocratie.* Paris : In Press. 91-98.

Jaffro L. (2000). La formation de la doctrine du sens moral : Burnet, Shaftesbury, Hutcheson. Dans L. Jaffro (Ed.) *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant.* Paris : PUF. 11-46.

Le floch V., PY J., Somat A. (2004). De la théorie des attitudes à l'égard du langage à la plausibilité. Dans M. Bromberg & A. Trognon (Eds.). *Psychologie sociale et communication.* Paris : Dunod. 267-282.

Pecheux M. (1975). Les Vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie. Paris : François Maspéro.

Petit A. (2000). Cudworth ou l'archaïsme anticipateur. Dans L. Jaffro (Ed.) *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant.* Paris : PUF. 47-62.

Rouquette M.-L. (1994). *Sur la connaissance des masses. Essai de psychologie politique.* Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Sfez L. (1988 ; ed. 1992). *Critique de la communication*. Paris : Seuil.

Snyder M., GangestaD S. (1986). On the nature of self-monitoring : matters of assessment, matters of validity. *Journal of Personality and Social Psychology, 51.*

Snyder M. (1979). Self-monitoring processes. In L. Berkowitz (Ed.) *Advances in Experimental Social Psychology, vol.18.* New York : Academic Press. 85-128.