« L'esprit, le soi et la société »
de George Herbert MEAD
PUF, 2006 (1ère éd. 1934) p. 55-65
Introduction de Daniel CEFAI et Louis QUÉRÉ

TEXTE : 3

« Institution, coopération et communication : Autrui généralisé »

Le Self n'émerge que dans un groupe social et ne se développe jamais de façon isolée. « Les *selves* n'existent qu'en relation à d'autres *selves*. »[1] Pourquoi, donc, la société est-elle nécessaire pour que se forment des *selves* dotés d'un esprit ? À cette question, Mead en ajoute deux autres. Comment la société est-elle possible ? Quelles évolutions l'apparition du Self a-t-elle rendu possibles dans cette « forme » qu'est la société ? Mais qu'est exactement la société pour Mead ?

La psychologie, comme nous venons de le voir, n'est pas la discipline fondatrice des sciences de la nature et des sciences de l'homme. Elle requiert une science sociale pour constituer ses propres objets. La compréhension de la psychologie sociale comme application aux relations humaines des méthodes et des concepts de la psychologie – thèse partagée à l'époque par les chefs de file W. McDougall et E. Ross – est rejetée par Mead[2]. La question est cruciale en ces temps d'institutionnalisation des disciplines, où les chercheurs tentent de fixer une hiérarchie entre les différentes sciences, de la nature et de l'homme. Mead plaide pour le primat de la sociologie sur la psychologie et sur la physiologie – sans les processus sociaux d'expérience et de comportement, de coopération et de communication, l'intégration psychophysique de l'organisme et la coordination fonctionnelle de l'esprit n'auraient pas lieu. Cette conception sociologique distingue par ailleurs clairement Mead et Dewey des auteurs libéraux pour qui la société résulte de l'agrégation entre individus préexistants. Les individus n'émergent que

1. G. H. Mead, « The Genesis of the Self and Social Control », art. cité, 1925, p. 262.
2. G. H. Mead, « Social Psychology as a Counterpart to Physiological Psychology », art. cité, 1909, p. 401.

dans le processus social et cette préséance des motifs de la coopération et de la communication se retrouve dans le discours politique. Le « vrai libéralisme » réside dans une forme de républicanisme civique[1], dont la réforme sociale a décliné une concrétisation possible. Mead n'est donc pas plus individualiste que psychologiste. Il assigne à la sociologie un rôle primordial, même si celle-ci garde un ancrage dans la biologie, la physiologie ou la neurologie. Cette conception, directement héritée de Darwin et Spencer[2], ne conduit pas Mead à endosser pour autant une vision organiciste, et ce même s'il continue d'user du concept d' « organisme social ». Une translation a déjà été accomplie dans la littérature de l'époque, de la notion d' « organisme » à celle d' « organisation »[3], conservant la puissance d'intégration fonctionnelle des processus d'association, d'interaction et de communication, sans pour autant accréditer le holisme sociologique des évolutionnistes, ni, souvent, leur credo politique en faveur du *struggle for life* et du *survival of the aptest*[4]. Mead, tout en conservant le lexique de l'organicisme, développe des thèses qui tranchent avec celles de Darwin, et plus encore, de Spencer. Il n'a ainsi pas simplifié la tâche de ses successeurs, qui louvoient dans un maquis d'équivoques et bataillent pour comprendre en quoi consiste la relation paradoxale de l'individu et de la société.

Comment la société est-elle possible ? La question de Simmel est posée clairement[5]. Le réseau de concepts que Mead utilise pour y répondre comporte les termes : processus social, situation sociale, coopération, communication, organisation, contrôle, institutions, habitudes sociales et ordre social. Le concept de base est celui de « processus social ». Il désigne le fait élémentaire de la coexistence, de la communication et de la coopération à travers lesquelles les animaux humains aménagent leur environnement et vivent en société. Les individus ne vivent pas isolés, ils entrent en relation les uns avec les autres, et le maintien de leur vie requiert d'eux qu'ils agissent de façon interdépen-

1. J. Dewey, *Liberalism and Social Action* (1935), in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 11, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 1-65.
2. Voir la place de choix réservée à Darwin dans les *Movements of Thought*, où il est abondamment cité, ou dans *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, p. 15-19 ou 42-44. Sur cet héritage évolutionniste à Chicago, voir D. Cefaï, « Le naturalisme dans la sociologie américaine au tournant du siècle », in *Revue semestrielle du Mauss*, 2001, 17, 1, p. 261-274.
3. G. Wallas, *The Great Society*, New York, Macmillan, 1914, ou M. Parker Follett, *The New State : Group Organization the Solution of Popular Government* (1918), University Park, Pennsylvania State University Press, 1998.
4. W. G. Sumner, *Folkways : A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*, Boston, Ginn, 1906.
5. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 161.

dante, et donc qu'ils coordonnent leurs activités communes. La société est précisément ce qui organise la vie collective. Certes les animaux vivent aussi en société, et il y a une réelle interdépendance entre leurs actes – interdépendance au sens où les actes des uns requièrent les actes des autres pour pouvoir être accomplis. Mead reprend le livre classique d'Espinas[1] pour souligner à la fois la rupture et la continuité entre les formes inférieures des sociétés animales – qui se donnent dans l'organisation de la ruche, de la fourmilière ou de la termitière, dans les formes du vol, du banc, de la horde, de la bande ou du troupeau –, et les formes supérieures d'existence collective, propres à la société humaine. Les animaux sont capables de « conduite sociale ». Mais la plupart du temps, la différenciation physiologique des individus et leur capacité de coordination sensori-motrice suffisent à la réalisation de conduites sociales relativement complexes. On peut alors parler d' « organisme social » au sens propre de l'expression.

Lorsque les activités sociales deviennent réellement distribuées, leur configuration requiert que la totalité de l'acte soit présente, en tant que stimulus, dans la conduite de tous ceux qui y participent. Pour expliciter ce mode d' « organisation sociale », qui n'est plus fondé sur la seule différenciation physiologique ou sur la seule coordination sensori-motrice, Mead introduit dans les années 1920 le concept d' « acte social ». Un acte social a un « objet social » – ce qui signifie qu'il est distribué sur plusieurs agents, humains et non humains : chacun effectue sa part de la totalité de l'acte, mais il ne peut le faire que si les autres effectuent leur propre part. Il n'y a pas simplement différenciation de rôles complémentaires, mais interdépendance dans l'effectuation : l'activité de l'un requiert l'activité de tous les autres pour pouvoir se déployer. L'acte social n'est donc pas le fait de plusieurs individus qui s'érigeraient en « nous » : leur pluralité est articulée par un système, ou par ce que Mead appelle une « organisation de réponses ». En tant qu'acte dont l'objet est distribué, l'acte social est un acte dans lequel les conduites d'un participant – ses attitudes, ses gestes, ses expressions et ses postures corporelles – servent de stimuli à ses partenaires pour qu'ils accomplissent leur propre part dans l'acte social. Mais c'est surtout un acte dans lequel chacun est capable de faire exister dans sa conduite ou dans son expérience, comme stimuli pour déterminer son comportement, toutes les parties distribuées de l'acte social pris dans sa totalité.

1. A. V. Espinas, *Des sociétés animales. Études de psychologie comparée*, Paris, Baillière, 1878.

Celles-ci sont présentes dans sa conduite avec les valeurs particulières qu'elles ont pour lui, et avec les valeurs qu'elles ont pour tout un chacun dans le collectif impliqué. Il participe alors à l'activité collective en éveillant en lui les rôles, les attitudes ou les perspectives des différents participants pour déterminer sa propre contribution : « Pour que l'objet social apparaisse dans son expérience, il faut que les stimuli qui libèrent les réponses des autres participants impliqués dans l'acte soient aussi présents dans son expérience, non pas comme stimuli pour ses réponses à lui, mais comme stimuli pour les réponses des autres. Ce qui veut dire que la situation sociale qu'instaure la réalisation d'une phase de l'acte, et qui sert de stimulus pour le participant suivant, sera, en un sens, présente dans l'expérience du premier acteur, tendant à provoquer non pas sa propre réponse, mais celle de l'acteur suivant. »[1]

Dans une situation sociale, la conduite d'un individu affecte celle des autres dans l'exécution d'actes qu'ils réalisent en commun[2]. La distribution de l'acte social est étayée sur la capacité des différents protagonistes de faire apparaître dans leur conduite, pour la définir, la totalité de l'acte et les stimuli qui libèrent les réponses des autres. La condition de cette forme d' « organisation sociale » est que « l'individu ait présentes d'une manière quelconque dans son organisme des tendances à répondre analogues à celles des autres participants à l'acte »[3]. De même, une nouvelle forme de « contrôle social » devient possible, qui ne repose plus sur le seul contrôle de l'acte par la perception et la manipulation des objets : c'est désormais l'objet social qui définit et contrôle les réponses individuelles, et donc, la conduite commune, grâce à la capacité de l'organisme de susciter en lui-même les réponses qu'il provoque dans les autres organismes et la capacité de se stimuler lui-même à répondre à ces réponses. Bien entendu, organisation sociale et contrôle social ne sont pas le produit d'une improvisation permanente : tous les protagonistes de la situation sociale, pris dans le même « processus social d'expérience et de comportement », s'alignent alors sur le même « modèle général de conduite sociale ». On voit ici comment la dialectique du Self, du « I » et du « me », dépendante d'un « processus social d'expérience et de comportement », liée par la nécessité de définir et de maîtriser les paramètres d'un environnement, a un soubassement écologique et une consistance sociologique que sa postérité dans une psychologie sociale des identités a quelque peu oubliés[1].

1. G. H. Mead, « The Genesis of the Self and Social Control », art. cité, 1925, p. 262.
2. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 362.
3. G. H. Mead, « The Genesis of the Self and Social Control », art. cité, 1925, p. 265. Voir aussi *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 255-256.

Selon Mead, les individus trouvent dans les « institutions » des schémas d'organisation de leurs attitudes et de leurs perspectives, de leurs actions et de leurs réactions, car elles sont des « organisations de réponses », des « formes organisées de l'activité sociale » ou des « complexes d'habitudes sociales ». Lorsqu'ils entrent en relation ou en interaction, les individus s'alignent sur des manières de faire, réglées et générales[2]. En situation sociale, ils s'indiquent mutuellement ce qui est pertinent ou nécessaire pour le processus social en cours – qu'il s'agisse des éléments de l'environnement qui sont valorisés comme outils, des droits et des devoirs, des prérogatives et des responsabilités qui échoient à chacun. Mead prend souvent comme exemples d'institution sociale la propriété privée et l'échange économique[3]. La propriété privée constitue, selon lui, un système de réponses organisées, concernant aussi bien son acquisition, que son respect et sa protection. Ce « complexe de réponses habituelles » à un « ensemble potentiellement indéfini de gestes et de symboles significatifs » articule les actes de l'échange économique : « L'échange est un acte dans lequel un homme se stimule lui-même à donner en faisant une offre. Une offre est ce qu'elle est parce que la présentation est un stimulus pour donner. On ne peut pas échanger sans adopter l'attitude de l'autre participant à la négociation. La propriété devient un objet tangible, parce que toutes ses phases essentielles apparaissent dans l'action de tous ceux qui sont impliqués dans l'échange, et apparaissent comme des traits essentiels de l'action de l'individu. »[4]

En d'autres termes, acheter et vendre sont impliqués l'un dans l'autre. Leur relation est interne : l'un ne peut pas se faire sans l'autre. Cette interdépendance des actes dans l'activité sociale requiert comme support de l'action des êtres capables de rendre présentes dans leur conduite les réponses, les attitudes et les perspectives correspondant à chacune des parties de l'acte, bref des *selves*. L'acheteur et le vendeur se mettent dans la peau l'un de l'autre. Cette adoption d'attitudes et de perspectives, différenciées dans leur complémentarité, fait exister une

1. Sur ce point, voir *infra*.
2. G. H. Mead, *Movements of Thought*, *op. cit.*, 1936, p. 366.
3. Voir aussi, à propos de l'attitude économique : G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 289 sq.
4. G. H. Mead, « The Genesis of the Self and Social Control », art. cité, 1925, p. 264.

-3-

valeur comme point de vue commun pour effectuer l'échange et déterminer un prix. Le Self est le facteur d'organisation de la conduite lorsqu'un objet social est présent dans l'expérience. Il correspond à la capacité de faire comme les autres, d'adopter leurs attitudes ou d'endosser leurs perspectives pour régir sa propre conduite. « Nous devons être les autres pour être nous-mêmes. » Remarquons cependant que ce n'est pas le Self qui définit un acte social : le Self est un élément de la machinerie sociale, et son autonomie dépend de sa subordination à des objets sociaux et de son contrôle par des habitudes sociales.

Ce rappel nous livre une première approche de ce qui fait une société. Mais elle laisse encore en retrait la référence de Mead à la place du langage et de la communication dans la vie collective, à Autrui généralisé qui contraint les conduites sociales et à la multiplicité des perspectives qui composent un monde social.

Le type de coordination complexe qui se développe dans les sociétés humaines est rendu possible par l'usage de symboles significatifs, c'est-à-dire du langage. Le langage est sans doute ce à travers quoi nous « construisons le monde », comme la vulgate néokantienne l'a soutenu au début du siècle. Mais cette médiation du langage doit être ressaisie depuis son ancrage pragmatique, dans les transactions situées de l'organisme et de l'environnement. Nous avons vu plus haut que Mead avait réélaboré la théorie de la conversation de gestes de Wundt[1] et de Darwin[2] comme forme élémentaire de communication – non sans critiquer la théorie de l'imitation et de l'expression qui les sous-tendait[3]. Ce qui différencie la communication humaine, pleinement développée, de la conversation de gestes chez les animaux est le fait que celle-ci y est devenue consciente. Les individus ont été amenés à faire attention, dans l'anticipation des réponses des autres, à leurs propres attitudes ou tendances à répondre : ils sont devenus conscients de la signification de leurs propres gestes et ont organisé leur interaction à la lumière de cette conscience. Deux autres conditions ont cependant dû être satisfaites pour que la communication devienne fondée sur l'usage de symboles significatifs, c'est-à-dire de symboles qui ont la même signification pour tout un chacun. La première est que les individus soient capables, dans l'acte social, d'adopter les attitudes des « autres

1. M. W. Wundt, *The Language of Gestures*, avec des essais de K. Bühler et G. H. Mead, La Haye, Mouton, 1973.
2. C. Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, Londres, Murray, 1873.
3. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 15-18 et 66-69.

spécifiques », et de répondre à leurs propres gestes comme ces autres le font. La seconde est qu'ils puissent adopter non seulement les attitudes des personnes particulières avec lesquelles ils entrent en interaction, mais aussi celles de la communauté tout entière, ou d'Autrui généralisé. Dès lors que ces trois conditions ont été remplies un système de significations sociales partagées par une collectivité a pu s'instaurer, et le langage devenir un « principe d'organisation sociale ».

Comment le langage peut-il contribuer à l'organisation sociale ? Comme toute institution, le langage implique une « organisation de réponses », si bien qu'il est un moyen pour susciter les différentes parties d'un acte social intégré : « Le symbole significatif n'est rien d'autre que la partie de l'acte qui sert de geste pour susciter l'autre partie du processus, la réponse de l'autre, dans l'expérience de l'organisme qui fait le geste (...). Les symboles ne sont que des manières d'appeler des réponses. Ce ne sont pas de simples mots, mais des mots qui correspondent à certaines réponses ; et quand nous composons un ensemble déterminé de symboles, nous composons inévitablement un certain ensemble de réponses. »[1] Les symboles ne reflètent donc pas une réalité extérieure ; ils n'expriment pas non plus une réalité interne : « La signification appartient aux choses dans leurs relations aux individus. Elle ne se trouve pas dans des processus mentaux enclos à l'intérieur des individus. »[2] Maîtriser un langage, ce n'est pas seulement apprendre à reconnaître le lien arbitraire entre des signifiants et des signifiés, c'est apprendre à activer des matrices organisées d'attitudes, d'habitudes et de conduites en réponse à l'usage, en situation, de symboles langagiers, qui dénotent des objets et connotent des idées[3]. Notons que les animaux ont la capacité de comprendre des expressions, des indices ou des images sans les réfléchir et que les animaux supérieurs disposent d'une intelligence réflexive qui leur donne la possibilité de comprendre quelques symboles significatifs. Mais la primatologie en était encore à ses

1. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 268-269.
2. G. H. Mead, « A Behavioristic Account of the Significant Symbol », art. cité, 1922, p. 163. Il semblerait que Mead n'ait jamais lu directement Peirce et n'en ait eu connaissance que par l'intermédiaire de Royce, mais ce qu'il dit de la signification a un air de parenté avec la théorie triadique des symboles de Peirce. Le système représentant-objet-interprétant y est à l'œuvre. Le symbole significatif (le *representamen* de Peirce devient un *sign* pour un esprit) énoncé dans l'acte de discours se réfère dans un même mouvement à la chose signifiée *(object)* et à la réponse ou à la réaction au symbole du destinataire *(interpretant)*, que l'énonciateur est lui-même capable d'anticiper, de comprendre et de réfléchir (en tant que *Self*).
3. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 142, et « A Behavioristic Account of the Significant Symbol », art. cité, 1922, p. 162.

-4-

balbutiements à l'époque de Mead, qui connaissait les premiers travaux de W. Köhler sur les chimpanzés de Tenerife[1]. Même si les grands singes peuvent manipuler des outils, cela ne suffit pas à ses yeux pour leur attribuer un « esprit ». Avoir un « esprit », pour Mead, c'est être capable d'organiser sa conduite en analysant et en reconstruisant son champ de stimulation, là où un obstacle bloque la poursuite de l'action, par l'exercice de la pensée ou de l'intelligence réflexive. L'esprit se définit donc par sa fonction dans la conduite. Il ne peut pas y avoir d'esprit tant qu'il n'y a pas de Self, c'est-à-dire de capacité à se rapporter à soi-même comme objet dans son expérience en adoptant les attitudes des autres, et tant qu'il n'y a pas de symboles significatifs, qui façonnent des « univers de discours », qui médiatisent les processus de réflexion, de coopération et de communication. L'animal humain semble être le seul à se mouvoir dans de tels « univers de discours », qui lui donnent accès à une réalité sociale autant qu'à des provinces de sens imaginaires et symboliques. La disponibilité de symboles significatifs ouvre entre autres la possibilité des raisonnements de type abstrait et formel. Elle permet le décentrage des perspectives qui font que les individus ne sont pas enfermés à perpétuité dans les bornes d'un ici et maintenant, mais peuvent accéder à l'objectivité de la connaissance logique, technique et scientifique et partager l'impartialité du jugement esthétique, éthique et politique.

Le langage est donc « le principe d'organisation sociale qui a permis le développement de la société humaine »[2]. Le processus social d'expérience et de comportement fait émerger les organes de la compréhension, de la communication et de la coopération – les mots et les outils sont à ce titre le prolongement de nos organes sensoriels. Les attitudes et les habitudes de perception, de réflexion, d'action, de discours se constituent grâce à la dissociation des stimuli et des réponses et à la constitution d'un réseau de relations d'indication et de symbolisation. L'émergence de symboles qui s'interposent entre le stimulus et la réponse signe la naissance des contextes de sens proprement humains. « L'esprit se constitue dans la relation de l'organisme à la situation, médiatisée par des configurations de symboles. »[3] Ces symboles significatifs nomment, articulent et ordonnent des situations sociales, configurent des engagements vers des objets communs et pour des motifs

1. G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, *op. cit.*, 1938, p. 136.
2. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 260.
3. G. H. Mead, *ibid.*, 1934, p. 125.

partagés, délimitent des domaines d'expérience et d'activité collective. Ils fondent la naissance et la pérennisation d'un « monde commun »[1]. Ils font naître des groupes plus ou moins spécialisés – des partis, des clubs ou des corporations, des entreprises ou des églises –, et des classes plus ou moins universelles – des débiteurs et des créditeurs, des entrepreneurs et des travailleurs, des clercs et des fidèles, des gouvernants et des administrés. Le langage rend ainsi possible l'émergence de types sociaux, de classes sociales et d'institutions sociales[2]. Mead le compare à l'économie en ce qu'il crée, de situation en situation et de groupe en groupe, une « communauté universelle », unie par les échanges de signes. « Le plus inclusif et le plus étendu [est], bien entendu, celui que définit l'univers du discours logique »[3] : il fonde une communauté rationnelle ou logique, où les rapports entre les individus ne dépendent plus de la contingence de leurs relations d'interaction et de leurs relations avec l'environnement.

La signification a en effet une vocation générique ou universelle. Elle n'est pas « confinée à une situation particulière ». Une situation « acquiert un sens universel » dès lors qu'on la circonscrit par des symboles, et ce sens universel est plus ou moins le même si d'autres acteurs et locuteurs se trouvent à la place des personnes en chair et en os qui sont là à discuter : « Comment cette généralisation se produit-elle ? D'un point de vue behavioriste, elle advient lorsque l'individu se généralise lui-même en adoptant l'attitude de l'autre. (...) Un enfant acquiert le sens de la propriété en prenant ce qui peut être appelé l'attitude de l'Autrui généralisé. Ces attitudes que nous adoptons tous,

1. G. H. Mead, *ibid.*, 1934, p. 89.
2. G. H. Mead, *ibid.*, 1934, p. 158-159.
3. G. H. Mead, *ibid.*, 1934, p. 269 et 283. Cette théorie aura une descendance en sciences sociales. C. W. Mills, en marge de sa thèse sur le pragmatisme et la sociologie, et de ses intuitions sur les vocabulaires de motifs, amorce une réflexion sur une *sociotique* des symboles comme « système de contrôle social ». Mais il s'inspire davantage de Peirce, Dewey, James et Morris que de Mead (*Sociology and Pragmatism : The Higher Learning in America* (1941), New York, Paine-Whitman Publ., 1964). H. D. Duncan, un auteur rarement cité parmi les héritiers de Chicago ou les classiques de l'interactionnisme, a également développé une conception sophistiquée des actes symboliques. Il se réfère explicitement, parmi ses nombreuses sources, K. Burke en tête, à Mead et aux pragmatistes (*Symbols in Society*, New York, Oxford University Press, 1968 ; *Symbols and Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1969). Mais l'héritage le plus fécond aura été celui de C. W. Morris, l'éditeur de *Mind, Self and Society* et de *The Philosophy of the Act*, d'ordinaire tenu pour le fondateur de la pragmatique linguistique (*Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, University of Chicago Press, 1938). Nous lui devons la tripartition entre syntaxe, sémantique et pragmatique. La théorie des actes de discours a une racine dans la vision pragmatiste de Mead.

encore et toujours, dans des circonstances données et vis-à-vis des mêmes objets, deviennent pour lui des attitudes que tout un chacun adopte. En prenant le rôle qui est commun à tous, il se retrouve à se parler à soi-même et à parler aux autres avec l'autorité du groupe. Ces attitudes deviennent axiomatiques. La généralisation est simplement le résultat de l'identité des réponses. De fait, c'est seulement s'il a fusionné les attitudes des différents rôles dans lesquels il s'est adressé à lui-même qu'il acquiert une unité de sa personnalité. »[1]

Mead recourt ainsi à l'idée d'Autrui généralisé pour rendre compte de la reprise par les individus des rôles, des attitudes et des perspectives de la « collectivité dans son intégralité », et pas seulement des partenaires spécifiques rencontrés dans les interactions. Mais Autrui généralisé n'est pas une Personnalité collective. Il inclut tout ce à quoi un individu peut répondre « socialement », c'est-à-dire tout ce dont il peut adopter les attitudes ou les habitudes, dans ce qu'elles ont de général, pour déterminer sa conduite. Il renvoie aussi bien à des complexes d'objets dans l'environnement qu'à des groupements d'individus et d'organisations[2]. Il est la condition de possibilité de l'agir individuel et collectif ; il en est aussi l'instance de normalisation, d'habituation et de contrôle. Un point reste obscur chez Mead. Ne faudrait-il pas, à vrai dire, parler d'une multiplicité d'Autrui généralisés[3], pour autant que les *selves* se constituent dans une multiplicité de situations sociales, qu'ils sont membres d'une multiplicité de cercles, de réseaux et d'institutions et qu'ils participent à une multiplicité de domaines d'expérience et d'activité collective ? Ne faudrait-il pas imaginer des situations de conflit entre ces Autrui généralisés, et plutôt que de décrire des soi disciplinés qui ont intériorisé les structures sociales dans leur « me », un travail de combinaison et parfois de compromis entre ces différents Autrui généralisés ? Comment une dimension de typicité, d'idéalité ou de généralité ne cesse-t-elle de resurgir au cœur des situations sociales – suffisamment plastique pour s'ajuster à la contingence des expériences et des conduites, des interactions et des transactions, mais aussi suffisamment déterminante pour imposer des « modèles » au processus social ?

1. G. H. Mead, « A Behavioristic Account of the Significant Symbol », art. cité, 1922, p. 161-162.
2. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, p. 154.
3. Ce que fait du reste G. H. Mead dans « Genèse du soi et contrôle social ».

C'est en tout cas par cet Autrui généralisé que s'exerce l'emprise de la « société » sur les individus. Autrui généralisé transcende la conscience de soi, les actions individuelles et les interactions sociales, même si c'est à chaque fois un Self qui adopte vis-à-vis de lui-même l'attitude que la communauté adopte vis-à-vis de lui. Il y a pour Mead une société et une histoire qui imposent des cadres d'expérience et de conduite aux processus de coopération et de communication des individus, sur lesquels ils n'ont guère de prise et qui leur sont en bonne partie opaques[1]. Le contrôle de l'environnement, le contrôle des impulsions et le contrôle des réponses passent par ce « contrôle social » des conduites individuelles par des « objets sociaux » – et la plupart du temps par leur répétition d'habitudes sociales. Se pose alors ce que Mead appelle, dans *Movements of Thought*, « le problème de la société » : « Comment l'ordre social peut-il changer ? » Comment transformer les institutions sans les détruire ? Mead pense avec Dewey que la procédure la plus appropriée est la méthode analytique et expérimentale. Les sociétés se développent en s'adaptant aux problèmes qu'elles rencontrent sur leur chemin. La science permet de définir les situations problématiques en termes de processus sociaux enrayés ou bloqués, et elle cherche à les résoudre en rendant consciente et contrôlée la procédure naturelle d'essais et d'erreurs. C'est autour de cette dynamique sociale que Mead élabore sa réflexion éthique et politique, non sans de nombreuses convergences avec la thématique des « publics » de Dewey[2]. FIN

Le présent comme passage et comme événement

Ce relevé schématique des thèmes de prédilection de Mead serait incomplet si nous n'abordions pas la question du temps. La réflexion sur le temps est en effet centrale chez lui. Toute la dialectique du Self, du « I » et du « me » est liée à la structure temporelle de l'expérience humaine. Autrui généralisé n'est accessible à l'individu que pour autant qu'il a, à travers son procès de socialisation, acquis des habitudes, intériorisé des rôles, maîtrisé des attitudes, fait l'épreuve de perspectives. Autrui généralisé se donne au Self dans l'écologie des situations, mais s'impose également dans la sédimentation du parcours biographique. Le Self se compose au cœur de l'enchaînement de ses « me » passés et

1. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, *op. cit.*, 1934, en particulier p. 256 et 261 sq.
2. J. Dewey, *Le public et ses problèmes* (1927), trad. fr. J. Zask, Pau-Paris, Université de Pau – Léo Scheer, 2003.

-6-