
SE FAIRE SOI⁽¹⁾

Jean GUICHARD

Jean GuichardT (*) est Professeur de psychologie à l'I.N.E.T.O.P.-C.N.A.M. et codirecteur du Laboratoire de Psychologie de l'Orientation (EA 2365).

MOTS CLÉS : Identité, soi, réflexivité, cadre cognitif, rapport à soi.

KEY WORDS : Identity, Self, Reflexivity, Cognitive Frame, Self-Relating Mode.

RÉSUMÉ

Dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, les pratiques d'aide à l'orientation visent à répondre au problème de société suivant : « comment permettre à l'individu d'orienter au mieux sa vie dans la société humaine qui est la sienne ? ». Conduire des pratiques rigoureuses d'aide à l'orientation suppose notamment de transformer ce problème sociétal en une question scientifique. Celle-ci peut être ainsi formulée : « quels sont les facteurs et les processus sociaux et psychologiques aux fondements de la construction de soi tout au long de la vie ? ». Cet article esquisse une modélisation qui permette d'y répondre. Les concepts fondamentaux en sont : offre identitaire, rapport à soi, système de cadres cognitifs identitaires, formes identitaires subjectives, réflexivité duelle « je-me », réflexivité trinitaire « je-tu -il/elle ». Ce modèle distingue des facteurs et processus de construction de soi universels et déterminés. Développer des pratiques rigoureuses d'aide à l'orientation suppose néanmoins de définir aussi leurs finalités individuelles et collectives en référence à une réflexion éthique et morale.

Introduction : Notre question sociétale d'orientation et sa modélisation scientifique

Le problème sociétal sous-jacent aux pratiques actuelles d'aide à l'orientation peut s'énoncer ainsi : « comment permettre à l'individu d'orienter au mieux sa vie dans la société humaine qui est la sienne ? ». Développer des pratiques qui apportent des réponses rigoureuses à cette interrogation suppose de remplir deux conditions : la « modéliser » scientifiquement et préciser les finalités morales, éthiques, sociales, politiques et économiques de ces interventions (Guichard, 2003a). Cet article, qui constitue une réflexion sur la première de ces conditions, se propose d'esquisser une modélisation de notre problème sociétal d'orientation.

La modélisation doit être entendue comme une opération de construction – une reconstruction – scientifique du problème sociétal afin d'en faire une question scientifique. Il s'agit d'une transformation, d'une simplification de ce problème, conduite en fonction de l'état des problématiques et des connaissances dans les domaines scientifiques pertinents (et aboutissant à la formulation d'hypothèses et à la production de données).

La question scientifique qui apparaît constituer aujourd'hui la modélisation adéquate de notre problème sociétal d'orientation est la suivante : « quels sont les facteurs et les processus (notamment) psychologiques, universels et particuliers (particuliers : c'est-à-dire propre à ce sujet situé *hic et nunc*), aux fondements de la construction de soi tout au long de la vie ? ». Énoncer ainsi cette question suppose que l'on tienne pour acquis le fait d'un développement, d'une maturation – et aussi d'une involution – biologiques et neurophysiologiques, déterminées par des facteurs qui lui sont propres, un développement qui caractérise l'espèce humaine dans son universalité, même si ses formes actuelles dépendent aussi de facteurs contextuels déterminés.

Se centrer sur les processus psychologiques et sociaux de la construction de soi, c'est néanmoins mettre l'accent sur le niveau spécifiquement humain de cette construction. Cela revient à souligner le fait qu'elle repose, d'une part, sur des états mentaux et des processus réflexifs universels caractérisant l'espèce humaine, mais que, d'autre part, elle se déroule toujours dans une société humaine déterminée, constituant un cadre « donné » – certes évolutif – pour se faire humain. Parler de « construction de soi » et pas « de développement (2) de soi », c'est, par ailleurs, mettre l'accent sur les facteurs et processus proprement « subjectifs (3) » au sens large – c'est-à-dire : intra et interindividuels, collectifs

et sociaux – de ces transformations de soi, de ces stagnations ou de ces déprises de soi qui adviennent tout au long de la vie.

Tenter de répondre rigoureusement à cette question de la construction de soi tout au long de la vie suppose d'articuler trois propositions fondamentales. La première est d'ordre sociologique, la seconde est (socio)cognitive et la troisième porte sur le dynamisme du sujet humain. On peut les énoncer ainsi :

- l'individu « oriente sa vie » et se rapporte à lui-même dans une société déterminée ;
- l'individu organise ses conduites, se construit et perçoit autrui en relation avec des structures cognitives élaborées au cours de ses activités, interactions et interlocutions antérieures ;
- la dynamique de la construction de soi repose sur une tension entre deux types de réflexivité : celle duelle de l'anticipation en miroir de soi (je-me) et celle trinitaire de l'interprétation dialogique de la personne (je-tu -il/elle).

1. L'individu « oriente sa vie » et « se rapporte à lui-même » dans une société donnée

L'individu « oriente sa vie » et se rapporte à lui-même dans une société donnée : celle-ci, parce qu'elle est organisée d'une certaine manière, lui fournit des repères – des « cadres sociaux » – dans lesquels il se construit d'une certaine manière. Cette proposition vise à retenir des apports aussi importants que ceux de Norbert Elias (1991), de Michel Foucault (1981, 1982a, 1982b/1994, 1988, 1994) ou de Anthony Giddens (1991, 1992), de Pierre Bourdieu (1984) ou de Erving Goffman (1974) ou encore de Claude Dubar (1992, 1998a, 1998b). Seuls, certaines analyses de Foucault et de Dubar seront évoquées ici.

1.1. Michel Foucault : subjectivation et modes de rapport à soi

Dans ses travaux des années 1980-1982 portant sur l'herméneutique du sujet et sur les relations entre sujet et pouvoir, Foucault observe qu'il existe une histoire de la constitution de l'individu, en tant qu'être autonome et doté d'une intériorité. Cette histoire est notamment celle des modes déterminés de rapports à soi : l'individu se constitue d'une certaine manière, compte tenu des techniques particulières et des modes particuliers de rapport à soi qui prévalent, à un moment donné, dans une société donnée.

L'un des concepts fondamentaux de Michel Foucault est celui de « subjectivation ». Ce terme désigne le processus de constitution d'une subjectivité, c'est-à-dire, dans sa perspective, d'un sujet se représentant et se rapportant à lui-même d'une manière déterminée. Judith Revel (2002) observe que Foucault distingue trois modes de subjectivation principaux : les investigations scientifiques qui « objectivent » le sujet chacune à leur manière (par exemple, le « sujet parlant » des linguistes), les « pratiques divines » qui conduisent à différencier – en les objectivant – des catégories de sujets (le fou et le sain d'esprit, le criminel et l'honnête homme) et, enfin, « les techniques de gouvernementalité », c'est-à-dire des relations de pouvoir d'une certaine forme : « Cette forme de pouvoir s'exerce dans la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot "sujet" : sujet soumis à l'autre par le contrôle ou la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit » (Foucault, 1982, repris dans 1994, vol. IV, p. 229). Ces techniques de gouvernementalité – dont le pouvoir pastoral, né dans les institutions chrétiennes mais développé par l'État occidental, constitue un exemple prototypique – supposent que les individus se rapportent à eux-mêmes de manière déterminée, qu'il se constituent en objet pour eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils explorent leurs âmes selon des grilles d'analyse déterminées (4).

Ces modes de « subjectivation » produisent – par de telles objectivations – des sujets. Mais par quels processus le sujet continue-t-il à se faire soi, contribue-t-il à se faire soi et à le faire de cette manière-là ? Cette seconde interrogation de Foucault ouvre ses recherches sur les modes de rapport à soi. Il s'intéresse alors, en particulier, aux écritures de soi (titre d'un écrit de 1983), notamment dans

l'antiquité grecque et romaine et, entre autres, à certaines d'entre elles qui apparaissent au premier et deuxième siècle : les *hupomnēmata*. Ce sont des sortes de carnets individuels servant d'aide mémoire. Ces *hupomnēmata* diffèrent en fonction du contexte « idéologique » ou « spirituel » dans lequel elles se pratiquent. Dans le cas des *hupomnēmata* grecques, il s'agit de se constituer comme sujet d'action rationnelle. Dans le cas de la notation monastique, l'enjeu est de débusquer les mouvements les plus cachés de l'âme pour s'en affranchir. À titre d'exemple, Foucault (1983, repris dans 1994, vol. IV, p. 416) cite Saint Athanase, évêque d'Alexandrie au 4^e siècle : « On ne forniquerait pas devant témoins. De même, écrivant nos pensées comme si nous devions nous les communiquer mutuellement, nous nous garderons mieux des pensées impures par honte de les avoir connues. Que l'écriture remplace les regards des compagnons d'ascèse : rougissant d'écrire autant que d'être vus, gardons-nous de toute pensée mauvaise ».

Foucault constitue donc comme objet d'investigation les différents modes de rapport à soi, chacun d'eux jouant un rôle fondamental dans la constitution de soi dans une forme déterminée : il existe ainsi une histoire des modes de subjectivation, donc des modes de rapport à soi et, par conséquent, des formes que prend la subjectivité.

1.2. Claude Dubar : offre identitaire, transactions relationnelle et biographique

Cette notion de « forme » tient une place importante dans les analyses de Dubar relatives aux déterminants sociaux, collectifs et conjoints de la construction identitaire. Selon cette analyse, chaque société définit une certaine offre identitaire : elle propose aux individus qui la composent divers systèmes de « catégories sociales », dans lesquelles chacun peut se reconnaître et/ou reconnaître autrui. Les individus, à l'occasion de leurs interactions en face-à-face ou collectives, contribuent à la production de cette offre.

L'intention de Dubar est de développer une conception non essentialiste de l'identité : à ses yeux, celle-ci n'est pas une sorte d'entité, un « noyau dur » constitutif du cœur de l'individualité. Il note : « si les identités ne sont pas des “essences” et pas des représentations (d'une “réalité” qui échapperait au langage), c'est qu'elles sont des *histoires*, soit “celles qu'on se raconte à soi-même sur ce qu'on est” (Laing, 1961), soit celles qu'on se raconte sur l'origine du monde. Elles sont donc inséparables des manières de “mettre en récit” autour d'une ou plusieurs “intrigues” (Ricœur, 1983) sa vie ou celle des autres. La production de catégories et de propositions argumentaires dans des “récits de soi” est donc, me semble-t-il, au cœur des processus identitaires qui sont toujours socialement dépendants de leur contexte de production » (Dubar, 1998a, p. 98). Pour décrire les processus de construction de ces « identités-récits », Dubar propose les concepts de « transaction biographique » et de « transaction relationnelle ».

1.2.1. Transaction relationnelle

La « transaction relationnelle » est un processus de définition de soi en relation avec autrui. C'est un processus, observe Dubar (1992, p. 520), par lequel les individus « entrent en interaction avec les acteurs significatifs (“décideurs”) d'un champ particulier ». L'enjeu de cette « transaction biographique » est « la reconnaissance des positions revendiquées » (1992, p. 521). Cette transaction repose sur des interactions, des dialogues et parfois des conflits avec autrui. Dans une perspective voisine, François de Singly (2004, p. 87) observe en effet que « l'individu individualisé souhaite que l'identité qu'il revendique dans l'interaction soit celle qui lui est reconnue par autrui. Or le malentendu guette. » Par exemple, l'individu peut être « classé par autrui d'une manière qu'il refuse et qu'il estime infondé... Il ne s'agit pas d'un simple désaccord interpersonnel ; il y a manquement aux usages sociaux. En effet, certains individus ou groupes abusent de leur position pour construire les personnes qu'ils veulent déstabiliser en les référant à un trait identitaire qui n'a pas à être évoqué. Le plus souvent, l'affront consiste dans le rappel d'une appartenance, d'un rattachement à une communauté englobante » (2004, pp. 88-89). En se plaçant à un point de vue psychologique intra-individuel, cette transaction correspond à un processus de mise en tension des images propres et des images sociales de soi.

Le processus de « réflexion comparative », dont Bernadette Dumora (1990) a décrit la construction en observant une cohorte de collégiens, constitue l'une des dimensions de cette transaction relationnelle : celle par laquelle des individus – en l'occurrence des jeunes – se construisent en référence à des for-

mes identitaires professionnelles anticipées (les professions que le jeune aimerait exercer) (5). Entre 11 et 16 ans, Dumora repère quatre moments dans cette élaboration : l'identification globale à un personnage, la projection métaphorique (qui correspond à un début d'argumentation), la projection métonymique (où la comparaison du personnage et de soi-même est désormais argumentée) et les « comparaisons tenonnielles » (qui s'étaient sur l'image impersonnelle d'un professionnel et font appel à des traits et attributs abstraits et mis en relation entre eux). Le progrès de cette construction correspond ainsi au passage d'une identification au personnage d'un professionnel à la comparaison de soi avec un « rôle professionnel » et, corrélativement, à l'élaboration de traits et attributs de plus en plus abstraits et finalement évalués et articulés les uns par rapport aux autres.

1.2.2. Transaction biographique

La « transaction biographique » décrit le processus « par lequel les individus anticipent leur avenir à partir de leur passé. ... La dimension biographique, temporelle et "subjective", met en jeu la continuité des appartenances sociales et le sens des trajectoires individuelles » (Dubar, 1992, pp. 520-521). L'enjeu de cette transaction est celui de la construction des avènements possibles. Cette transaction s'appuie, notamment, sur des mises en récit ou sur des dialogues internes.

La « transaction biographique » peut être rapprochée du processus de « réflexion probabiliste » décrit par Dumora. Ce dernier consiste, au terme de sa construction, « en un calcul subjectif dans lequel le sujet prend la mesure entre l'espace des possibles et l'espace des probables » (Dumora, 1990, p. 128). Dumora observe trois moments dans la formation de ce processus : des prédictions (« il suffit de le vouloir pour le pouvoir »), des conjectures (prise en compte de l'incertitude liée à la réussite scolaire) et des scénarios (par lesquels l'élève articule sa perception de sa situation scolaire, les informations et conseils reçus et ses attentes relatives à l'avenir). Ce processus de réflexion probabiliste constitue une « mise en forme » de la transaction biographique dans le cadre de l'école, c'est-à-dire dans un champ social que structurent les évaluations scolaires (Bourdieu & de Saint Martin, 1975) et où dominent par conséquent, pour les élèves, les dimensions scolaires de la description de soi (élève moyen, travailleur, intelligent, doué en..., etc.)

Dubar précise avoir retenu le terme de « transaction » dans les deux cas pour souligner « leur point commun essentiel : il s'agit d'actions qui, l'une et l'autre, traversent la situation individuelle et nécessitent délibérations, ajustements et compromis » (1992, p. 521). Certes, dans la transaction biographique, il s'agit d'une « négociation avec soi-même ». Mais celle-ci s'appuie sur des jugements passés d'autrui intériorisés, réactualisés, discutés, remis en question, etc., en fonction du processus réflexif dans lequel l'individu s'est engagé.

1.2.3. Formes identitaires (Dubar)

Pour Dubar, ces deux processus sont au fondement de la construction de soi dans certaines « formes identitaires ». Celles-ci constituent des sortes de « bricolage » identitaire dans le contexte fluctuant de nos sociétés complexes et en évolution rapide. Il en donne la définition suivante : « les formes identitaires constituent des configurations socialement pertinentes et subjectivement significatives de nouvelles catégorisations indigènes permettant aux individus de se définir eux-mêmes et d'identifier autrui lorsque les catégories officielles deviennent problématiques » (1992, p. 523). Il poursuit : « les formes identitaires ne constituent donc pas des identités sociales établies ; celles-ci perdurent mais finissent par perdre leur caractère opératoire lorsque les mutations économiques et sociales provoquent une mise en question des anciennes catégories, l'apparition de nouvelles fonctions, la définition de nouvelles carrières et l'émergence de nouvelles normes d'emploi. Avant que de nouvelles catégories légitimes s'imposent éventuellement, les formes identitaires permettent l'expérimentation de définitions de soi et d'autrui plus pertinentes que les anciennes catégories officielles » (1992, pp. 523-524). On va voir (§ 2, ci-dessous) que la prise en compte des travaux de la psychologie cognitive conduit à proposer une conception sensiblement différente des formes identitaires.

1.2.4. Deux questions

Le concept de forme identitaire, tel que le conçoit Dubar, renvoie à l'idée d'identités transitoires, dans lesquelles les individus se reconnaissent et par lesquelles ils identifient autrui. Ces formes identitaires sont le produit de la mise en récit par l'individu de son existence autour d'une ou plusieurs intrigues.

Elles sont donc instables. Mais sont-elles plurielles ? La notion d'une pluralité d'intrigues peut connoter l'idée d'une pluralité de formes identitaires, liées chacune à une intrigue particulière (par exemple : une intrigue professionnelle, une intrigue sentimentale ou une intrigue politique). Il ne semble cependant pas que ce soit dans cette voie que s'engage Dubar. Pour lui, les formes identitaires apparaissent avant tout comme des formations transitoires et instables, par opposition aux catégories identitaires constituées.

Or, divers auteurs, notamment des sociologues, soulignent la pluralité « identitaire » de l'individu. Ainsi, Bernard Lahire intitule un ouvrage « L'homme pluriel ». Il observe : « L'Homme que les sciences humaines et sociales prennent pour objet est le plus souvent étudié dans un seul contexte ou à partir d'une seule dimension. On l'analyse en tant qu'élève, travailleur, consommateur, conjoint, lecteur, pratiquant d'un sport, électeur, etc. Or, dans des sociétés où les hommes vivent successivement des expériences socialisatrices hétérogènes et parfois contradictoires, chacun est inévitablement porteur d'une pluralité de dispositions, de façons de voir, de sentir, d'agir » (Lahire, 2001, p. 274).

Cette déclaration peut être rapprochée de l'intention de recherche que se donnait Michel Foucault peu de temps avant sa mort : « Le sujet n'est pas une substance. C'est une forme, et cette forme n'est pas partout ni toujours identique à elle-même. Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entre ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapport différentes. Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse » (1984, repris dans 1994, vol. IV, pp. 718-719).

Ces conceptions du sujet comme « une forme qui n'est pas partout, ni toujours identique à elle-même » conduisent à reprendre la notion de « forme identitaire », pour la définir d'une manière différente de Dubar. Cette redéfinition s'appuie, par ailleurs, sur les apports de la psychologie cognitive. Dubar, en référant les formes identitaires à des interactions, à des transactions, à des récits de soi, néglige en effet ce que les psychologues ont établi, à savoir l'existence en mémoire de structures cognitives, de schémas, de scripts, de représentations mentales ou de modèles mentaux, permettant de « percevoir » immédiatement un objet, de « lire » une situation et de s'y comporter d'une manière sensée pour soi-même et pour autrui. L'approche sociologique apparaît, par conséquent, devoir être complétée d'une proposition « cognitive » visant à répondre à la question suivante : quelles sont les structures cognitives sous-jacentes à la construction de soi dans certaines formes identitaires ?

2. Système de cadres cognitifs identitaires et formes identitaires vicariantes

La proposition cognitive peut s'énoncer ainsi : l'individu organise ses conduites, se construit et perçoit autrui, en relation avec des structures cognitives élaborées au cours de ses interactions et interlocutions antérieures. S'agissant de la représentation de soi et d'autrui, cette proposition cognitive conduit à énoncer trois hypothèses majeures (Guichard, 2000 ; Guichard, 2001).

2.1. Cadre cognitif identitaire

La première d'entre elles est que, dans une société donnée, chaque individu construit en mémoire à long terme des structures cognitives qui lui permettent à la fois d'organiser sa vision d'autrui et de se construire lui-même. Comment caractériser ces structures ? Les spécialistes de la cognition décrivent, en effet, de multiples « construits cognitifs » : des schémas, des catégories, des structures graduées, des scripts, des scénarios, des cadres, des systèmes hiérarchisés de concepts, des modèles mentaux, des représentations sociales, etc. La revue de Lawrence Barsalou, dans son chapitre sur les connaissances en mémoire (1992, pp. 148-185), incite à proposer l'hypothèse de l'existence de « cadres cognitifs identitaires ».

Le concept de cadre cognitif (Minsky, 1977) désigne des schémas structurés d'attributs ayant des valeurs par défaut (6). Ce concept semble plus approprié que celui de « schéma » habituellement utilisé dans le vocabulaire des études sur le soi (cf. « schémas de soi ou de genre »). La notion de schéma,

malgré son intérêt, semble trop étroite pour décrire chacune des structures cognitives permettant de saisir ensemble les diverses dimensions ou attributs, les divers rôles, les divers systèmes d'activités, les diverses manières de s'interroger, etc., correspondant chacune à une certaine « identité », à une certaine forme identitaire. Les schémas de soi – qui, selon le modèle de la cognition sociale (Fiske & Taylor, 1991, p. 168 ; Markus, 1977), sont en même temps des schémas utilisés pour connaître autrui – semblent constituer des « composants » du cadre identitaire, au même titre que, par exemple, les scripts ou scénarios – au sens où l'entendent Schank et Abelson (1977) – de séquences cohérentes d'événements attendus de l'individu et l'impliquant lui-même comme participant ou observateur.

Ces cadres cognitifs identitaires sont relatifs à des catégorisations sociales et communautaires de toutes sortes : de genre (homme -femme), de religion, de position sociale, d'orientation sexuelle, d'âge, de métier, de participation à un loisir, de choix politique, etc. Ils peuvent renvoyer à des caractérolgies (« stressé -cool ») ou à des typologies (une astrologie, par exemple). Les valeurs par défaut des attributs des cadres identitaires semblent correspondre à des stéréotypes sociaux. Par exemple, *hic* et *nunc*, le cadre identitaire « ingénieur » comprend l'attribut « genre » dont la valeur par défaut est « masculin » (Guichard & Bidot, 1989).

Les analyses de Rom Harré (1984) ou de Georges Minois (2003) donnent des exemples de la variation historique des cadres identitaires. Leurs travaux portent sur le mal de vivre. Celui-ci « s'explique » peut-être par des déficits en sérotonine et noradrénaline. Néanmoins, ces chercheurs observent que la manière de le penser change avec les époques : aujourd'hui, la catégorie dominante est la dépression. Ce n'est plus l'acédie comme au Moyen Âge ou la mélancolie, comme à la Renaissance. Nous avons tous en tête certaines dimensions constitutives du cadre identitaire correspondant au personnage du « dépressif » (humeur sombre, absence d'intérêt, doute quant au sens de l'existence, idées de suicide, etc. Cf. Minois, 2003, p. 404). Au Moyen Âge, un moine manifestant un comportement analogue aurait sans doute été qualifié « d'acédiaque » : cette « torpeur », ce « chagrin irraisonné » qui le conduit à douter du sens de sa vocation, ces endormissements à l'office et ces idées de mort, etc., auraient été analysés comme un péché : en l'occurrence, l'un des sept péchés capitaux (Minois, 2003, p. 60). L'acédie trouve ainsi son sens dans un contexte interprétatif tout autre que celui de la dépression : dans le christianisme, la vie terrestre n'est qu'un temps d'exil dans un monde livré au démon, où le désespoir est une faute morale, dont le responsable est le diable qui, depuis le péché originel, perturbe la vie des hommes (Minois, 2003, p. 43). De nos jours, nous ne pouvons « activer » le cadre identitaire « acédiaque » pour lire ensemble ces divers signes que nous sommes, en revanche, immédiatement prêts à considérer comme un cas de dépression : nous disposons du cadre cognitif identitaire « dépressif », celui de l'acédiaque nous fait défaut.

2.2. Système de cadres cognitifs identitaires

Les spécialistes de la cognition soulignent que : « les concepts n'existent pas indépendamment les uns des autres en mémoire, ils forment des systèmes conceptuels » (Barsalou, 1992, p. 177). Cette observation conduit à poser une deuxième hypothèse : les cadres identitaires forment, dans l'esprit de chacun, un système de cadres cognitifs identitaires. Ce système constitue la représentation intériorisée par l'individu de l'offre identitaire de la société où il interagit, telle qu'il a pu se la construire en fonction de ses interactions, compte tenu des positions qu'il occupe dans les différents champs sociaux où il se situe. Autrement dit, comme le suggère les travaux de Pierre Bourdieu (1984), au sein d'une même société, des individus différents peuvent construire en mémoire certains cadres cognitifs identitaires que d'autres ne construisent pas. De plus, les relations entre ces cadres cognitifs peuvent différer, selon les individus, notamment en fonction de la diversité de leurs insertions sociales (comme l'ont montré différentes études empiriques relatives aux « cartes cognitives des professions ». Cf. Guichard & Bidot, 1989 ; Guichard & Cassar, 1998 ; Guichard, *et al.* 1994).

2.3. Formes identitaires et formes identitaires subjectives

Comme toute structure cognitive, ces cadres identitaires sont des substrats permettant la représentation, le jugement et l'action. Ils constituent le soubassement cognitif tant de la représentation d'autrui

et de soi-même que de la construction de soi dans certaines « formes identitaires ». C'est ce processus que l'exemple précédent du « dépressif » ou de « l'acédiaque » illustre. Dans cette perspective, une « forme identitaire » peut être définie comme une vision d'autrui ou de soi-même ou comme une construction de soi selon la structure d'un cadre identitaire déterminé.

Parmi ces formes identitaires, il convient de distinguer les formes identitaires subjectives : celles dans lesquelles l'individu se perçoit et se construit. Les travaux sur les groupes montrent en effet qu'un individu ne se reconnaît pas comme « membre ordinaire » d'un groupe, mais plutôt comme « primus inter pares » (Codol, 1975). La construction de soi dans une forme identitaire subjective conduit, selon toute vraisemblance, l'individu à assigner certaines valeurs par défaut particulières aux attributs du cadre sous-jacent. Marisa Zavalloni et Christiane Louis-Guérin (1984) ont ainsi montré que l'individu ne donne pas le même sens aux attributs caractérisant un groupe d'appartenance dans lequel il se reconnaît, selon qu'il se place, soit au point de vue interne au groupe (par exemple, quand un catholique pense : « nous les catholiques »), soit à un point de vue externe au groupe (quand ce même individu se dit : « eux, les catholiques »), ou encore lorsque, se représentant un attribut qui, à ses yeux caractérise le groupe, il l'applique à lui-même (par exemple : « moi, en tant que catholique, je suis contre l'avortement, mais il y des cas où je l'admets »).

Le concept « d'identisation » proposé par Pierre Tap (1980) décrit adéquatement ce phénomène : l'individu, non seulement s'identifie à autrui, mais aussi « s'identise ». Par-là, Tap (1988, p. 68) entend un processus par « lequel le sujet se différencie, s'individualise, se spécifie, et devient, selon l'expression d'Henri Wallon (1941) : “un ensemble indissociable original” ». Ce processus d'identisation est corrélatif de ceux d'identification et d'intériorisation qui sont alors conçus non pas comme une simple imprégnation par l'individu des constituants de son univers social. Ce qui revient à dire que l'individu « se fait soi », de cette manière-là, dans chacune de ces formes identitaires subjectives-là, en se référant à ces cadres identitaires-là.

2.4. Vicariance des formes identitaires subjectives

La troisième hypothèse pose que, selon les contextes dans lesquels l'individu interagit, il se construit dans des formes identitaires subjectives différentes. On peut, par exemple, imaginer un même individu qui se perçoit et se comporte en tant que « supporter du club X », lorsqu'il assiste à un match, mais qui se construit aussi comme « chef comptable » sur son lieu de travail, comme « père de famille » en interagissant avec ses enfants, comme « homme hétérosexuel » en achetant une cassette pornographique dans une boutique spécialisée et, enfin, comme « catholique pratiquant » en allant, ensuite, se confesser.

Ce phénomène « d'interchangeabilité » des formes identitaires peut être désigné en reprenant le terme de « vicariance » proposé par Maurice Reuchlin (1978) dans son approche des processus cognitifs. Ce concept de vicariance renvoie à l'idée que, pour résoudre des problèmes d'une même classe, l'individu met généralement en œuvre un certain processus de traitement, mais que, dans certains cas, il utilise d'autres processus qui lui permettent de résoudre par une autre voie le même genre de problèmes. La transposition de cette notion de vicariance à la question de la diversité des formes identitaires subjectives conduit à considérer que, d'une part, les formes identitaires se substituent les unes aux autres selon les contextes dans lesquels l'individu interagit, mais que, d'autre part, elles sont toutes reliées entre elles et sont chacune considérées, par l'individu, comme une certaine manière d'être soi.

Il est vraisemblable que cette vicariance des formes identitaires subjectives a pour point d'ancrage cognitif un système de cadres identitaires subjectifs formant le substrat cognitif de l'ensemble des modes déterminés de rapport à soi de l'individu. On peut donc poser pour hypothèse qu'un système déterminé des cadres identitaires subjectifs se trouve au fondement de la « subjectivité » de chaque individu, telle qu'elle est « cristallisée » et « unifiée », d'une certaine manière, à un moment donné. Bien entendu, une telle « unification » peut, dans certains cas, comporter des divisions profondes, comme le montrent les travaux sur le soi divisé (Laing, 1965) ou sur le clivage (Freud, 1894/1998).

2.5. Aspects de « l'homme pluriel » des psychologues

Cette notion de vicariance des formes identitaires subjectives prend en compte les travaux des psychologues. Ceux-ci utilisent en général le terme de concepts de soi et soulignent la pluralité des concepts de soi. Cette idée qu'un même individu « possède » différents concepts de soi est ancienne. Elle est pleinement élaborée par William James, dès 1890, dans *Les Principes of Psychology*, qui, comme on le sait, différencie dans le soi, le « je (7) » du « me » (ou « moi » ou « soi empirique »). Ce « soi empirique » est à son tour analysé en termes de sentiments et émotions, d'actions et de constituants. Ceux-ci sont de trois ordres : les « moi matériels », les « moi sociaux » et les « moi spirituels » (1890, pp. 293-294).

Plus près de nous, Donald Super a élaboré une théorie de la pluralité des concepts de soi. Il définit le concept de soi « comme un portrait de soi dans un certain rôle, une certaine situation ou position, en train d'exécuter un ensemble déterminé de fonctions, ou impliqué dans tel réseau de relations » (1963, p. 18). Parmi ces concepts de soi, le concept de soi professionnel est considéré comme fondamental pour les choix d'orientation. Il est défini comme « la constellation des attributs de soi qu'un individu considère comme pertinents en matière de choix professionnel, qu'ils soient ou non traduits en un choix professionnel » (1963, p. 19). Super souligne cependant l'importance des autres concepts de soi. Il insiste sur les différents rôles de la vie (d'enfant, d'étudiant, ceux liés aux activités de loisirs, de père/mère de famille, de citoyen). Il souligne leur liaison et formule l'hypothèse de leur importance relative, de leur combinaison variable dans le cours de la vie et de leur rééquilibrage lors des transitions caractérisant le passage d'une étape de la vie à une autre (par exemple : l'entrée dans la vie active).

On peut rapprocher le modèle de Super de celui proposé par Alain Baubion-Broye, Jacques Curie et Violette Hajjar (Baubion-Broye & Hajjar, 1998 ; Curie & Hajjar, 1987) qui, prolongeant la pensée de Ignace Meyerson et de Philippe Malrieu, ont proposé le modèle du système des activités. Il a pour point commun avec celui de Super de distinguer différentes sphères de l'existence et de s'intéresser à leurs interrelations. Mais ce modèle, plutôt que de se centrer sur les rôles, comme celui de Super, met l'accent sur les activités et le système qu'elles forment. Ce système consiste dans l'intégration de quatre sous-systèmes d'activités caractérisant chacun un contexte déterminé : familial, personnel, professionnel et social. Ce qui distingue, fondamentalement, les propositions de Baubion-Broye, Curie et Hajjar de celles de Super, c'est l'insistance de ces derniers sur le moteur de cette construction de soi tout au long de la vie, en l'occurrence : l'activité et la quête du sens. Ce qui advient dans un domaine d'activités trouve son sens, compte tenu de ce qui se passe dans un autre domaine. Ce sens est en constante élaboration. Fondamentalement, il s'agit d'un processus de « personnalisation », c'est-à-dire d'une « action (généralement une coaction avec tel ou tel modèle) en vue de restructurer les systèmes d'attitude et les cadres de référence élaborés dans les pratiques de socialisation. Il s'agit de se donner une signification à soi-même » (Curie, 2000, p. 94).

Ces dernières années, une conception radicale de la pluralité de l'homme a été développée par Hubert Hermans, Harry Kempen et Rens Van Loon (1992), autour du concept de « soi dialogique ». Ils affirment (p. 29) : « Le soi dialogique, par contraste avec le soi individualiste, se fonde sur la supposition qu'une même personne peut occuper plusieurs positions “je”. Le “je” dans une position peut être d'accord, ou en désaccord avec le “je” dans une autre position, le contredire, le questionner et même le ridiculiser... Le soi dialogique s'oppose à la conception du soi comme centre de contrôle. Les différentes positions “je” représentent différents points d'ancrage qui peuvent organiser les autres positions “je” à un point donné du temps ». Cependant de telles analyses ne négligent-elles pas la dimension de l'agir au profit de celle du verbe ? La thèse de la multivocalité de l'être humain apparaît certes recevable. Mais peut-on penser une pluralité de « je » agissant, chacun ayant le même statut ? Ne semble-t-il pas, au contraire, que les diverses activités d'un être humain s'inscrivent dans la continuité de l'histoire ouverte des activités et apprentissages passés constitutifs du sujet – du je – de l'agir ?

2.6. Le poids des contextes macro et micro sociaux, des interactions et des interlocutions

De nombreux autres travaux devraient être évoqués pour esquisser un bilan des recherches des psychologues sur le(s) concept(s) de soi. (Pour une synthèse dans la perspective du développement, se repor-

ter, par exemple, à Harter, 1999, ou, pour le point de vue de la psychologie sociale et cognitive, à Fiske & Taylor, 1991, chap. 6). Ces multiples approches apparaissent néanmoins se différencier toutes sur un point de l'analyse proposée ici : celle-ci met en avant l'importance cruciale du « sociétal » dans la construction des cadres et formes identitaires. Ce « sociétal » doit être entendu à la fois comme la société dans son ensemble (le « cosmos social » pour reprendre une image de Bourdieu), comme les contextes qui s'y trouvent inclus (les « champs » écrivait Bourdieu) et aussi comme les interactions, interrelations et interlocutions locales avec autrui (les « rites et cadres d'interaction », écrivait Goffman).

Certains cadres cognitifs identitaires – et les formes identitaires corrélatives – viennent à l'existence dans des contextes déterminés, et notamment dans un certain contexte sociétal. On pourrait prendre pour exemple la prégnance dans la société française d'aujourd'hui de la catégorie de « l'arabe » ou l'effacement de celle de « l'ouvrier » (Beaud & Pialoux, 2003, pp. 389-392). Expliquer l'émergence ou la disparition de telles catégories supposerait de conduire des recherches relevant à la fois de l'histoire et de la sociologie. Celles de Luc Boltanski (1982) en constituent un exemple. Ce dernier a montré comment la catégorie sociale du « cadre d'entreprise » s'était progressivement constituée en France à partir des années trente. Dans ce cas, les facteurs majeurs ont consisté en un travail de rassemblement (opéré par les diplômés de certaines grandes écoles), d'auto-définition et de luttes sociales pour se faire reconnaître. Boltanski met en évidence que la constitution de cette catégorie sociale est aussi celle d'un cadre cognitif. Celui-ci permet, d'une part, de découper le monde des rapports sociaux d'une manière déterminée (en disant, par exemple : la société n'est pas constituée par la lutte de deux classes antagonistes mais est ternaire). Ce cadre cognitif permet, d'autre part, à chacun de se forger une représentation de ce qu'est un « cadre d'entreprise », de s'en faire une « représentation prototypique », pour reprendre le langage d'Éleanor Rosch qu'utilise Boltanski. Il s'agit (selon le vocable proposé plus haut) d'un cadre cognitif identitaire (dont les attributs ont des valeurs par défaut : ainsi « grande école de commerce ou d'ingénieur » pour l'attribut « études » : une valeur qui n'est d'ailleurs pas conforme à la réalité statistique d'alors du groupe, observe Boltanski).

Ce cadre cognitif identitaire apparaît d'ailleurs avoir considérablement évolué depuis les travaux de Boltanski, si l'on en croit le titre de l'ouvrage de Bouffartigues (2001) : « Les cadres, la fin d'une figure sociale ». Ainsi, à un certain moment, dans un certain contexte social, certaines catégories se constituent et/ou deviennent plus saillantes que d'autres, qui s'estompent ou disparaissent. Corrélativement, les cadres identitaires correspondant aux catégories socialement les plus saillantes deviennent cognitivement plus prégnants. Mais, de plus, la prégnance de tel ou tel cadre identitaire varie, selon toute vraisemblance, d'un individu à l'autre, compte tenu notamment des positions qu'il occupe dans les différents champs sociaux et des transactions biographiques et relationnelles dans lesquelles il est engagé (8).

2.7. Saillance et centralité des cadres identitaires

La saillance – plus ou moins forte – d'un cadre identitaire ne doit pas être confondue avec sa centralité. Il est en effet possible que certains cadres identitaires soient plus centraux que d'autres, qu'ils soient plus stables et, peut-être même, qu'ils jouent un rôle « d'organiseurs » relativement à d'autres cadres parfois plus immédiatement accessibles qu'eux, mais aussi peut être moins stables (plus susceptibles de se transformer, d'être remplacés par – ou de se combiner avec – d'autres).

Centralité du cadre et des formes identitaires subjectives de genre ?

Le genre semble constituer un cadre identitaire particulièrement stable, central et prégnant. C'est ce que suggèrent de nombreux travaux (comme ceux de Dejours, 2004 ou de Maccoby, 1988, 1990). Christophe Dejours (2004) note que l'identité de genre est acquise dès la fin de la première année. Il définit le genre « comme une catégorie sociale qui renvoie d'abord au comportement ou aux conduites du monde social » par opposition au sexe considéré comme « une catégorie anatomique ». L'identité de genre résulterait d'une assignation sociale : d'une interprétation par l'enfant d'un message qui lui est donné par l'adulte, message dont la première manifestation est l'inscription d'un genre à l'état civil. Ce genre s'enracinerait seulement ensuite dans le corps lui-même : il conduirait à « modeler » d'une certaine manière l'architecture du corps érogène. La différence des sexes ne serait pas l'élément

fondateur de l'identité de genre : « les différences anatomiques, voire physiologiques, entre les sexes ne sont pas à l'origine des orientations sexuelles de désir érotique, ni des identités masculine ou féminine », écrit Dejours (2004, p. 2). Au contraire, « le genre colonise le sexuel et s'intrique avec lui jusque dans le corps et dans l'amour. De sorte que si le sexuel est indifférencié du point de vue des sexes, le genre tend au contraire à le fixer puissamment dans la différenciation ». Cela ne signifie pas que l'identité de genre serait absolument inébranlable. Un tel ébranlement suppose néanmoins une conquête passant par des pratiques spécifiques de plaisir, des pratiques visant à remodeler l'architecture du corps érotique, affirme Dejours en s'appuyant sur la pensée de Michel Foucault et les développements que lui ont donné la *Queer Theory*.

Formes identitaires subjectives, anticipées, actuelles et passées

D'autres cadres identitaires subjectifs apparaissent moins durables, moins stables, plus susceptibles d'évolution que le genre. Leur définition, leur interprétation ou ré-interprétation, leur redéfinition constituent souvent l'enjeu des interactions de conseil en orientation.

Les jeux collectifs formant la culture anti-école que décrit Paul Willis (1978) constituent un exemple de pratiques de construction de soi dans la forme identitaire professionnelle subjective anticipée de « l'ouvrier sidérurgiste » de la part de fils d'ouvriers sidérurgistes des Midlands, dont l'avenir le plus probable était alors celui-ci. Plus récemment, Odile Piriou et Charles Gadéa (1999) ont montré que les étudiants en sociologie construisent, au cours de leurs études, le cadre cognitif identitaire du « sociologue », correspondant à une forme identitaire subjective professionnelle anticipée (un concept de soi professionnel possible et souhaité). Quelques-uns d'entre eux deviennent « sociologues » (en l'occurrence : maîtres de conférence en sociologie). Beaucoup, en revanche, exercent des emplois éloignés d'une telle forme identitaire professionnelle. Ils deviennent, par exemple, éducateurs spécialisés. La forme identitaire subjective anticipée de sociologue dans laquelle ils se représentaient et s'anticipaient ne s'efface pas pour autant. Cela a une conséquence : ils se différencient de leurs collègues éducateurs en affirmant qu'ils approchent et traitent de manière différente – en « sociologue » – les questions dont ils ont professionnellement la charge. Ainsi, ils donnent des valeurs particulières aux attributs du cadre identitaire subjectif « éducateurs spécialisés » quand ils s'aperçoivent dans une telle forme. Les jeux dialectiques entre cette forme identitaire professionnelle subjective anticipée (sociologue) et de cette forme identitaire professionnelle subjective actuelle (éducateur) ne seront certainement pas sans effet sur la carrière professionnelle ultérieure de ces diplômés en sociologie : c'est ce que suggère le concept de transaction biographique de Dubar.

2.8. Catégories sociales et cadres identitaires

En résumé, la proposition « cognitive », dont les grandes lignes viennent d'être présentées, souligne la relation à double sens entre les phénomènes de formation de catégories sociales (c'est-à-dire de collections de personnes regroupées ensemble en référence à un ou plusieurs critères sociétaux) et l'élaboration de cadres identitaires cognitifs conduisant les individus à se construire dans certaines formes identitaires subjectives correspondant à certains de ces cadres. D'un côté, l'individu se forme de tels cadres cognitifs, compte tenu des expériences (interactions, interlocutions) qu'il vit dans une société donnée. De l'autre, réciproquement, l'action conjointe d'individus conduit parfois à la création de telles catégories sociales et bien entendu des cadres cognitifs correspondants, les uns et les autres connaissant une certaine pérennité, comme le montre l'exemple de la constitution en France de la catégorie sociale et du cadre cognitif identitaire que constitue le « cadre d'entreprise ».

Cette proposition cognitive distingue, par ailleurs, la forme identitaire subjective du cadre identitaire : la première est conçue comme une construction de soi – *hic* et *nunc* – en référence à la structure d'un cadre identitaire, celui-ci ayant alors, sans doute, certaines valeurs par défaut particulières, comme le montrent, par exemple, les travaux de Marisa Zavalloni et Christiane Louis-Guérin.

Enfin cette proposition accorde une place aux « formes identitaires » telles que Dubar entend ce concept, à savoir comme des histoires « qu'on se raconte à soi-même sur ce qu'on est ». On peut en trouver des exemples particulièrement intéressants dans les quatre modes de rapport au savoir qu'observe Aziz Jellab (2001, pp. 192-202) chez les lycéens professionnels. Ces formes identitaires-là apparaissent bien constituer des mises en récit, des interprétations dans le cadre d'une histoire de soi,

d'une « biographisation » (Delory-Monberger, 2003) par laquelle l'individu donne un sens à son expérience présente. Il ordonne certains éléments qui deviennent alors saillants, compte tenu d'événements passés repérés comme significatifs, en fonction d'attentes ou d'intentions relatives à un futur espéré ou rejeté. Comprendre les processus psychologiques d'élaboration des formes identitaires ainsi conçues, suppose d'analyser plus avant les phénomènes de réflexivité et d'interprétation que cette élaboration implique. C'est l'objet de la proposition « dynamique ».

3. Le dynamisme de l'individu s'ancre dans deux modes fondamentaux de réflexivité

L'individu, qu'évoque la proposition cognitive, est doté d'une intériorité. Mais celle-ci n'est que minimale : c'est une intériorité faite seulement de structures cognitives, une intériorité dont on perçoit mal le dynamisme. Une telle conception n'est pas sans poser plusieurs questions fondamentales. La première est celle de l'universalité du sujet humain. Les approches évoquées jusqu'ici soulignent toutes les caractères déterminés de la construction de soi : le sujet humain se fait soi en se rapportant à soi de telle ou telle manière déterminée ou en se construisant dans telle ou telle forme identitaire en référence à tel ou tel cadre identitaire déterminé. Dans une telle perspective, rien ne caractérise de manière universelle le sujet psychologique humain. On imagine les dérives auxquelles une telle proposition pourrait conduire : par exemple, certains modes de rapport à soi pourraient être pensés comme plus humains que d'autres. La question est donc de savoir s'il n'existe que des modes déterminés de rapport à soi ou s'il y a des formes universellement humaines de réflexivité, dont ces modes de rapports à soi seraient des déterminations.

La deuxième question que soulèvent les propositions sociologiques et cognitives est celle de l'unicité du sujet humain. L'hypothèse développée jusqu'alors pose que ce sujet se construit dans des formes identitaires subjectives vicariantes, c'est-à-dire dans des formes qui dépendent des contextes dans lesquels il interagit, celles-ci renvoyant à un système de cadres identitaires subjectifs les articulant entre elles de manière déterminée (cette articulation incluant la possibilité de clivages). L'unité du sujet ainsi conçue n'est que celle d'une structure en évolution (9). Mais comment rendre compte des processus conduisant à cette intégration continuée – en un système subjectif unifié – des différents cadres identitaires sous-jacents à cette construction de soi ? Cette intégration conduisant à cette « unicité » ne suppose-t-elle pas quelques processus sous-jacents ?

Cette deuxième question renvoie à une troisième : celle de la dynamique de l'individu humain, c'est-à-dire celle des processus psychologiques qui conduisent l'individu humain « à se faire soi ». Peut-on repérer certains processus psychologiques, caractéristiques de l'espèce humaine dans son entier, qui seraient le moteur de cette construction de soi dans les formes déterminées qu'on a évoquées ? Ces processus – constitutifs de la dynamique de la conduite humaine – permettent-ils de rendre compte des considérations précédentes relatives aux phénomènes « d'identisation » : les conduites de l'individu et ses modes de rapport à soi ne semblent pouvoir s'expliquer simplement par des identifications ou des conditionnements, par la reproduction de comportements intériorisés à l'occasion d'expériences antérieures, elles apparaissent constituer une intégration, une « reprise » de ce déjà-là, le dépassant dans une certaine perspective ?

C'est à cette triple question que vise à répondre la troisième proposition « dynamique ». Elle peut être énoncée ainsi : la dynamique du processus de construction de soi a pour origine une tension continuée entre deux types fondamentaux de réflexivité, constitutifs du psychisme humain. Le premier peut être nommé : « la réflexivité duelle de l'anticipation de soi en miroir » et le second « l'interprétation dialogique trinitaire de la personne » (Guichard, 2003b). La première réflexivité renvoie à l'unification du « je » humain que Jacques Lacan décrit sous le nom de « stade du miroir ». La seconde fait référence au processus sémiotique et à la théorie de la personne trinitaire telles que Charles Sanders Peirce les a décrits et que Francis Jacques les a développés (10).

3.1. La réflexivité duelle « je-me »

3.1.1. Jacques Lacan et l'anticipation de soi en miroir

La réflexivité duelle de l'anticipation de soi en miroir désigne le processus primordial de réflexivité, dont Jacques Lacan (1966) théorise la constitution dans « le stade du miroir ». Lacan considère que l'enfant s'unifie alors en se constituant (vers 12-15 mois : avant qu'il ne maîtrise le langage) dans un mode primordial (donc universel) de rapport à soi tel qu'il s'anticipe dans une image trompeuse (comme l'est celle de lui-même dans le miroir : en miroir) – celle d'un sujet un et autonome – alors qu'il s'éprouve encore, en son corps, comme dépendant et multiple. Jacques Lacan parle de « Gestalt » à ce sujet. Cette « Gestalt » constitue une structure fondamentale de la subjectivité humaine par laquelle le présent – multiple et divers – se voit unifié, constitué comme une unité « à faire advenir » en référence à cette image de soi – une – du miroir. En effet, « la forme totale du corps par quoi le sujet devance dans un mirage la maturation de sa puissance, ne lui est donnée que comme *Gestalt* » (Lacan, 1966, p. 94).

Cette « identification » de soi dans le miroir, qui fait jubiler l'enfant, « manifeste, écrit Lacan (1966, p. 94), en une situation exemplaire, la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet ». « Forme primordiale » note Lacan : le « je » se constitue ainsi, comme cet « à-être » (cette image qui littéralement « captive » l'enfant) qui ordonne le présent et que l'on peut désigner (en allant au-delà de l'écrit de Lacan) comme ce que le langage désignera comme le « me ». L'image du miroir joue pour Lacan le rôle d'une structure structurante. Cette « forme primordiale » constitue une matrice telle que le sujet se constitue fondamentalement comme étant discordant avec sa propre réalité (toujours à venir) : il se constitue sur le mode du « manque » et dans l'anticipation d'être « celui-ci ». Ce n'est qu'ultérieurement qu'il se situera comme sujet par rapport à autrui et qu'il atteindra, dans le langage, la position universelle du « je » (« je » qui le désigne tout comme il peut désigner d'autres « je »).

Marie-Christine Laznik (in De Mijolla, 2002, vol. 1, p. 1628), relève que le « stade du miroir » souligne « le pouvoir de l'image comme forme achevée, prégnante, capable de fournir un support identificatoire au bébé. Il s'agit essentiellement de repérer les effets de l'Imaginaire sur la constitution du Moi, du corps, du rapport au semblable ». Elle note aussi, qu'avec l'introduction du concept du grand Autre, Jacques Lacan a repris – ré-interprété – ce stade du miroir dans une perspective sensiblement différente. Ce fut, notamment, l'objet du séminaire de 1960-1961, sur le transfert (publié en 1991). Elle observe : « le miroir en vient à représenter le rôle du regard fondateur de l'Autre dans la constitution de l'appareil psychique du sujet. La possibilité même du stade du miroir présuppose une opération symbolique. Si cette opération vient à faire défaut, le stade du miroir peut manquer de se constituer ; c'est le cas de l'autiste, chez qui il n'y a aucun type de rapport imaginaire ni à une image du corps, ni à un quelconque semblable ». L'hypothèse de Dejours (2004) sur le rôle fondamental de l'assignation de genre – évoquée plus haut, pour illustrer l'idée d'une plus grande centralité et d'une plus grande stabilité de certains cadres et de certaines formes identitaires – ne s'inscrit-elle pas dans la perspective qu'ouvre cette reprise, par Lacan, de son concept de stade du miroir ? Le « je », présidant à l'unification de soi, serait-il alors fondamentalement de genre masculin ou de genre féminin, compte tenu précisément de cette assignation ?

Par delà leur différence, ces deux interprétations du stade du miroir apparaissent avoir pour point commun de le considérer comme un processus réflexif fondamental, constitutif de l'unité du sujet, tel qu'un « je » à venir (l'image du miroir) produit une synthèse unificatrice de la multitude des expériences présentes.

3.1.2. William James : la réflexivité « je-me »

Les processus en jeu au stade du miroir, tel que Lacan les conçoit, peuvent être rapprochés – si on les considère d'un certain angle – du modèle du soi que James formalisa en 1890 : le soi est un rapport réflexif, tel qu'un « je » connaissant est engagé dans un processus continu de saisie et d'unification de la totalité de son expérience passée, saisie comme « me » ou « moi ».

Pour James, « je » est cette activité continuée de synthèse réflexive de soi, par laquelle « je » s'approprie – fait sien – le « je » précédent avec tout ce qu'il contient. Le penseur (*knower*) est pur

acte continué d'appropriation cognitive de soi au fil du temps (liée à une certaine chaleur émotive). « Je » se caractérise par le fait de n'être qu'un principe d'unification continu et temporellement orienté.

Ce « je » est conscient (aware) à chaque instant de ce processus en acte de synthèse de soi. Il s'en forme une certaine représentation empirique : le sentiment d'identité personnelle. Ce sentiment d'identité personnelle a pour fondements empiriques, d'une part, des jugements de « mêmeté » relatifs à des représentations hétérogènes (bien que différentes, elles produisent les mêmes impressions et réactions corporelles (11)) et aux « émotions » qu'elles provoquent et, d'autre part, la continuité de ces représentations et émotions. Ce sentiment est aussi lié à la présence continuée d'un corps et à la sensation que donne le fonctionnement de sa propre pensée.

Pour James, l'individu humain est donc fondamentalement « un » et conscient de cette unité, alors que, par ailleurs, comme on l'a rappelé plus haut, il s'observe comme constitué d'une diversité de « moi ». Le « je » n'est pas une entité fondamentale, une « âme » ou un sujet transcendantal, ce n'est rien d'autre que la pensée, que le flux de pensée, dans son mouvement continu de réflexivité : d'appropriation de celle qui la précédait avec tout ce qu'elle contenait. James souligne d'ailleurs que pour décrire ce flux du « je » se ressaisissant, on ne devrait pas écrire : « je » pense, mais, de manière impersonnelle, « il » (ou « ça ») pense, comme on dit « il pleut » (it rains). Il semble donc qu'on ne puisse rien dire d'autre que : ce flux de pensées se ressaisissant est.

3.1.3. Aspects cognitifs, conatifs et éthiques de la réflexivité « je-me »

Une certaine similitude peut être repérée entre la réflexivité du « je-me » que décrit James et celle dont Lacan postule la constitution au stade du miroir : notamment, cette fonction unificatrice du « je », situé en avant du « me » sur l'axe du temps. La similitude s'arrête là. En effet, le « je » de James est avant tout un « je » cognitif. Il se situe tout entier au présent : il est acte de synthèse des « me » passés. Le « je » de Lacan, s'il se situe dans le présent, constitue plutôt l'effet présent d'une position imaginaire de soi dans le futur. Lacan reprend de fait l'un des points de l'analyse de Heidegger (1964) : l'être humain, est fondamentalement « en-avant-de-soi ». L'humain existe selon ce mode d'être : « le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation » (Lacan, 1966, p. 97).

Comme on l'a vu, les exposés initiaux du stade du miroir soulignent aussi le poids de l'image dans cette constitution de soi : c'est la forme de l'image de soi à venir qui détermine la constitution de soi dans le présent comme être tendu vers cette image unifiée de soi qu'il s'agit de faire advenir. Lacan souligne le caractère primordial de cette unification de soi par cette image de soi : elle est première par rapport aux identifications à autrui. C'est dans cette forme primordiale, ainsi instituée, qu'adviennent les diverses identifications ultérieures à autrui.

En prolongeant les analyses de Lacan, il semble qu'on puisse voir dans cette forme primordiale, la matrice des cristallisations de soi dans certaines formes identitaires déterminées. Ces formes identitaires peuvent alors être définies comme des identités de soi dont la constitution et l'organisation sont sous la dépendance d'un « moi » qui s'établit alors. Ce « moi » doit être entendu au sens psychanalytique de « l'ego » (sans rapport avec le moi de James qu'on vient d'évoquer), c'est-à-dire comme un processus d'organisation des perceptions, des émotions, des souvenirs, des pulsions qui garantit à l'individu une certaine unité et une certaine cohérence. On peut postuler que ces mêmes processus (« de défense du moi ») règlent à la fois la construction de soi dans certaines formes identitaires subjectives et l'intégration en un système unifié des cadres identitaires sous-jacents aux différentes formes identitaires subjectives (protégeant ainsi l'individu de vivre les expériences de « soi-divisé » qu'a observé Laing, 1965).

La prégnance de l'image dans la constitution de soi dans certaines formes identitaires subjectives se manifeste dans les dires mêmes des individus. On en observe de nombreuses illustrations dans les propos des collégiens que rapporte Bernadette Dumora (1990, p. 115). Ainsi : « je me fais des images dans ma tête, (rire...) bien sûr, c'est bête, je sais, mais je me vois comme Platini ou Giresse, dans les grands matches, comme ça... (rire) » dit un garçon qui veut devenir footballeur. Un autre qui se rêve cosmonaute rapporte : « ça je me vois tout à fait, je m'imagine, comme ça dans une navette, je démarre, ça fait un bruit terrible, je regarde tout bien, j'y pense comme ça, quoi, dans ma tête ».

En résumé, cette réflexivité duelle du miroir, cette réflexivité « je-me » dote l'individu d'un dynamisme : elle est cette synthèse présente de soi en référence à ce « je » imaginaire futur, ce « je » tou-

jours au-delà de la situation présente. Elle est « projet de soi », le projet étant toujours au-delà de chacune de ses réalisations. Cette réflexivité rend compte de la propension à s'identifier à autrui, c'est-à-dire à désirer devenir celui-ci, c'est-à-dire à vouloir « faire siennes » certaines formes identitaires, c'est-à-dire à vouloir se faire soi, dans certains cadres identitaires.

Cette réflexivité permet aussi de rendre compte de la négativité dont chacun peut faire preuve pour se faire soi ainsi. En effet, cette anticipation imaginaire, unificatrice de soi, peut être décrite comme une poursuite indéfinie de la réalisation de soi, hors de toute considération morale, c'est-à-dire « hors de toutes considérations des valeurs et règles d'action proposées aux individus et aux groupes » (Foucault, 1994, vol. IV, p. 555) et, surtout, hors de tout souci éthique, c'est-à-dire hors de toute interrogation corrélatrice de l'individu « sur la forme à donner à sa conduite et à sa vie » (Foucault, 1994, vol. IV, p. 674) (12). En effet, le « je » du miroir (par lequel « je-me » constitue sous le mode de l'anticipation) n'est pas un alter ego. C'est simplement un « me » à venir. Il n'y entre aucune considération relative à autrui, aucune articulation du point de vue propre à celui d'autrui. D'un point de vue conatif, cette réflexivité duelle constitue fondamentalement un processus d'identification -rejet. Comme on va le voir, elle se situe tout entière dans le registre de l'individu, pas dans celui de la personne.

3.2. L'interprétation dialogique trinitaire de la personne

3.2.1. Charles Horton Cooley

Lacan souligne que la réflexivité en miroir de soi se constitue avant que l'enfant ne parle. Il reprend là l'un des points qu'avait développé Charles Horton Cooley en 1902, dans les deux chapitres de « *Human nature and the social order* » qu'il consacre au « soi social » et où il développe sa théorie du « soi en miroir » (*self looking glass*). On n'évoquera ici que très brièvement la question dont traite Cooley pour souligner en quoi elle rompt avec les considérations précédentes et introduit à un autre type de réflexivité.

Cooley trouve son inspiration dans la formation de la conscience de soi telle que la décrit Hegel (la dialectique de la reconnaissance de soi et, en particulier, de la maîtrise et de la servitude). Pour Cooley, le soi, c'est ce que désignent, dans nos paroles quotidiennes, les pronoms « je », « me », « mien », « moi ». Mais comment l'enfant acquiert-il le sens de ces mots-là ? Ceux-ci sont en effet très particuliers : à la différence des autres mots, les pronoms personnels n'ont pas de référent uniforme. « Moi » n'est pas le signe d'un objet défini comme les autres mots, mais signifie quelque chose de différent selon la personne qui l'utilise. Si le sens des mots est appris par leur association avec d'autres phénomènes, comment apprendre le sens d'un mot qui est rarement associé à un même phénomène ?

Cooley répond à cette question en se fondant sur l'observation de ses enfants. Le point de départ est un instinct qui se manifeste par des comportements d'appropriation : « de faire sien ». Dès la première semaine, l'enfant veut des choses et se débat pour les avoir : l'enfant associe ainsi au sentiment de soi les actes de saisir, de tirer, de crier. Or, le sentiment d'appropriation est éveillé et défini par opposition à autrui. L'enfant s'approprie son nez, son pied, etc., de la même manière qu'un jouet, par opposition aux nez, pieds, etc., des autres qu'il ne peut pas contrôler. On taquine d'ailleurs les enfants à ce sujet (en leur disant : « c'est à moi », à propos de leur nez, pieds, etc.). Cette appropriation vise non seulement les objets du monde (qu'ils soient externes (mon hochet), ou constitutifs du corps propre : mon pied), mais aussi des personnes « chéries » (ma maman).

Un tel développement présuppose l'opposition à autrui, c'est-à-dire d'abord des relations aux autres et la vie sociale. L'enfant se familiarise avec les activités d'appropriation – semblables aux siennes, mais propres à autrui – en les observant ou en s'y opposant. Associant ce sentiment de soi à son expression visible, l'enfant l'impute avec sympathie ou ressentiment à autrui. Ainsi, saisir, tirer à soi, crier, etc. se trouvent, d'une part, associés au sentiment propre de soi. Mais, d'autre part, ils évoquent ce même sentiment quand des manifestations semblables sont observées chez autrui. Cet instinct primitif d'appropriation prend ensuite la forme du désir de contrôler les réactions d'autrui à l'égard de soi : ainsi s'instaure le processus de communication, que décrit le « soi en miroir », où « mon » anticipation de « ton » jugement à « mon » égard « me » conduit à agir dans « ta » direction d'une manière appropriée. Ainsi se constitue un mode fondamental d'interaction de type « je-te » qui précède l'usage des pronoms personnels. Tout est alors prêt pour nommer cette expérience.

Le point capital de l'argumentation de Cooley, c'est cette insistance sur les interactions et les interlocutions et aussi sur ce qu'on nommerait aujourd'hui, après Ludwig Wittgenstein, les jeux de langage, dans la constitution du « je », en tant que pronom personnel, se référant nécessairement à un « tu » ou à un « il/elle ».

3.2.2. Francis Jacques : la personne est une notion à la fois intersubjective, communicationnelle et diachronique

Ce point a trouvé une formulation contemporaine avec les réflexions de Francis Jacques sur le dialogisme de la personne trinitaire. La thèse de Jacques est celle du *Primum Relationis* : « Au commencement est la relation, à partir de quoi des personnes alternantes et coopérantes apparaissent, qui divergent et se décentrent dans leur différence. Il n'y a pas de présence ou de rétro-référence absolue à soi, pas de regard primordial tourné vers soi dans le for intime. La personne ne devient consciente que dans son acte de confrontation interdiscursive avec l'autre, devant l'expérience. Aussi, le moment est-il introuvable où la personne existerait dans sa solitude et son autonomie, précédant un second moment, facultatif, où elle "entrerait en rapport" avec l'autre » (Jacques, 1982, p. 364).

L'élément premier, indique Jacques, est la relation de réciprocité qu'instaure l'acte de communication entre deux individus. « En bref, écrit Jacques (1982, p. 139) la personne est une notion à la fois intersubjective, communicationnelle et diachronique ». Le « moi » ou le « soi » ne sont pas premiers. La relation interlocutive est constitutive de ses termes : la « personne » résulte d'une relation dialogique primordiale, conduisant l'individu à se constituer comme « je », en même temps que « tu » et « il ». Ces trois termes sont indissociables : il n'y a de personne que dans l'intégration et l'articulation de ces trois positions : « soit que je parle aux autres en pouvant dire *moi*, soit que les autres me parlent comme à un *toi*, soit enfin qu'ils parlent de moi comme d'un *lui* que je puisse sinon agréer du moins reconnaître (car l'homme veut être reconnu dans ce qu'il fait mais sans doute d'abord dans ce qu'il dit) » (Jacques, 1982, p. 51). Jacques note par ailleurs (1982, pp. 230-231) : « le *je* est relié au *tu* comme à quelqu'un qui a son tour est en relation avec moi. L'ego revient à soi par le moyen du *toi*, il s'éprouve comme le *tu* d'un *tu*. Le discours silencieux de la conscience de soi ne saurait précéder l'activité communicative. Bien au contraire, elle la présuppose. Une relation à l'autre est constitutive tout à la fois de l'intériorité du sujet et de la situation de parole ».

3.2.3. Charles Sanders Peirce

L'argumentation de Jacques constitue un développement – influencé par les analyses de Ludwig Wittgenstein – de la pensée de Charles Sanders Peirce. S'agissant du soi, la proposition fondamentale de Peirce est qu'il s'agit d'un signe. Comprendre cette affirmation suppose d'évoquer la sémiotique de Peirce, à laquelle les analyses de Vincent Colapietro (1989) et de Claudine Tiercelin (1993) constituent des introductions éclairantes.

3.2.3.1. Le signe et la sémiotique

La sémiotique de Peirce est triadique : toute relation signe (et donc toute relation de signification) est une relation triadique : signe – objet – interprétant. En cela, elle s'oppose au modèle signifiant - signifié de Ferdinand de Saussure. « Un signe, ou representamen, est quelque chose qui représente à quelqu'un quelque chose sous quelque rapport (*respect*) ou à quelque titre (*capacity*). Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent, ou peut-être plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle interprétant du premier. Le signe représente quelque chose, son objet. Il représente cet objet, non sous tous les rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelquefois le fondement (*ground*) du representamen » (2.228 (13), cité par Tiercelin, 1993, p. 65).

La « relation signe » consiste ainsi dans l'établissement d'une relation déterminée entre un signe et un second signe (son objet), qui relie une troisième chose, son interprétant, à ce même objet, et ainsi de suite à l'infini. Deux points sont fondamentaux :

- La relation signe – objet (signe) est déterminée ; le signe représente l'objet sous quelque rapport.
- Elle est indéfinie : chaque interprétant constitue un nouveau signe.

Comment concevoir ces trois termes : objet, signe, interprétant ?

L'objet dynamique et l'objet immédiat

L'objet est à la fois réel et signe. Peirce distingue l'objet immédiat (c'est-à-dire l'objet tel que le signe le représente : l'objet dans cette relation signe) et l'objet dynamique, c'est-à-dire le réel existant, dans sa « priméité » : donné à interpréter, donné à imaginer, constituent « la limite asymptotique de l'opération sémiotique » (Tiercelin, 1993, p. 68).

Le concept d'affordance proposé par Gibson (1979) – pour étudier les phénomènes de perception – peut illustrer cette relation entre objet immédiat et objet dynamique (14). L'objet affordant correspond à l'objet immédiat. Par exemple : ce morceau de bois est immédiatement « vu » par ce promeneur dans la forêt comme une canne potentielle. Il est saisi dans cette relation signe-là : celle de l'objet immédiat canne. Ce même morceau de bois peut être perçu autrement par ce même promeneur à un autre moment ou par un autre promeneur : un outil pour creuser, un étais, une pièce pour un ouvrage de menuiserie, un combustible, une sculpture, etc. L'objet dynamique est la potentialité de toutes ces affordances.

L'expérience collatérale

Deux facteurs sont cruciaux dans l'établissement de la relation signe. D'une part, une certaine familiarité avec le système des signes est indispensable pour avoir une idée quelconque signifiée par le signe. Dans le cas d'une langue parlée, il faut en avoir une certaine connaissance (pour pouvoir se dire « ce morceau de bois ferait une belle canne », le promeneur doit savoir ce que signifie « canne »). Mais cette familiarité avec le système de signes ne suffit pas : l'établissement de la relation signe suppose, d'autre part, une observation « collatérale » : « Il faut donc que l'expérience collatérale (l'ensemble des habitudes (15)) en un sens créé l'objet. Cette expérience doit transformer l'objet en signe pour que l'objet puisse à son tour fonctionner dynamiquement dans la relation – signe » (Tiercelin, 1993, p. 70). S'agissant du promeneur « voyant une canne » dans ce morceau de bois, l'expérience collatérale renvoie donc à sa connaissance des usages d'une canne ou de certains d'entre eux (comment on peut s'appuyer dessus pour marcher, comment s'en servir pour se frayer un chemin dans des ronces ou pour effrayer des animaux, etc.).

L'interprétant

La relation signe est fondamentalement relation du signe à l'interprétant. L'interprétant correspond en gros au concept de sens : « le sens d'un signe est le signe dans lequel il doit être traduit » (4.132). D'où son rôle fondamental dans la signification, puisqu'un « signe est seulement un signe *in actu* en vertu de ce qu'il reçoit une interprétation, *i.e.* en vertu de ce qu'il détermine un autre signe du même objet » (5.569 ou 5.473) » (Tiercelin, 1993, pp. 71-72). En traduisant Peirce dans un langage psychologique, c'est-à-dire en réduisant la portée de ses analyses, on peut donc considérer l'interprétant comme l'idée que fait naître le signe, comme l'effet qu'il produit dans l'esprit d'une personne (16). Dans l'illustration ci-dessus, l'interprétant consiste dans le fait de commencer à marcher en se servant du morceau de bois comme d'une canne : une canne, c'est un objet qui sert à s'appuyer pour marcher (ou bien, et ce serait un autre interprétant, de se servir de la canne pour chasser un renard : une canne, c'est un objet qui sert à donner de coups).

Comme cet exemple le manifeste, l'interprétant s'inscrit d'emblée dans une série d'interprétations antérieures (par exemple : « marcher avec une canne m'aide bien », ou bien : « il faut se méfier des renards qui peuvent être enragés »). Et chacun de ces interprétants ouvre la porte à une possibilité infinie d'interprétations ultérieures par l'établissement d'une certaine relation signe avec lui (par exemple : « je vieillis, je ne devrais plus faire des marches en forêt aussi longues » ou « je devrais être plus prudent et toujours prendre un bâton quand je me promène en forêt »).

3.2.3.2. *Le soi : un processus interminable de se faire soi*

Le soi est un signe : c'est un signe dans son processus de développement. Mais, par ailleurs, le soi individuel humain est incorporé dans un organisme particulier – un corps – qui agit et réagit, ce qui lui confère certaines particularités. Comprendre le processus de se faire soi tel que Peirce l'entend suppose par conséquent de prendre en compte ces deux catégories de phénomène : le soi-signe et le soi individuel incorporé.

En tant que signe, le soi est un processus – interminable – de développement, de devenir soi, de se faire soi. Ce processus est celui d'un dialogue du soi avec lui-même : le soi est ce processus indéfini d'interprétation qui l'oriente fondamentalement vers le futur. Mais ce dialogue intra-personnel fait potentiellement partie d'un contexte plus large : celui du dialogue interpersonnel. Le soi renvoie ainsi à la personne, telle que Peirce l'entend, c'est-à-dire comme étant à la fois supra-et intra-individuelle.

« Deux choses, observe Peirce (5.421), sont ici d'une importance majeure dont il faut se convaincre et se souvenir. La première est que la personne n'est pas absolument un individu. Ses pensées sont ce qu'elle se dit à elle-même ; c'est-à-dire ce qu'elle dit à un autre soi qui vient juste à la vie dans le flux du temps. Quand on raisonne, c'est le soi critique que l'on essaye de persuader, et toute pensée, quelle qu'elle soit, est un signe et est pour l'essentiel de la nature du langage. La seconde chose dont il faut se souvenir est que le cercle social d'un homme (qu'on l'entende au sens large ou étroit) est une sorte de personne intégrée de manière lâche, qui – par certains aspects – est d'un rang plus élevé que la personne que forme un organisme individuel » (cité par Colapietro, 1989, p. 91). Expliciter le soi tel que l'entend Peirce, c'est déployer ces différentes dimensions. On se limitera à évoquer ici la conception de la pensée comme dialogue, le concept de personne et certaines caractéristiques du soi individuel.

La pensée comme dialogue

Pour Peirce, la pensée est dialogue. Cette thèse renvoie à une conception du soi différente de celle de Descartes. Le cogito de Peirce pourrait sans doute s'énoncer ainsi : je pense, donc je distingue en moi des parties distinctes d'un dialogue continué. La personne est articulation d'un dialogue à plusieurs voix. Elle peut être personne intra-individuelle (cas d'un dialogue avec soi-même) ou personne « collective » dans le cas d'un dialogue à plusieurs.

Dans une telle conversation, le soi est alternativement celui qui parle ou celui qui écoute : une source d'énonciation (un « je » qui parle) et un être à qui le discours est adressé (un « tu » à qui « je » parle). Mais le soi peut aussi être l'objet de la conversation : un « il » à propos duquel on dit quelque chose. De plus, le soi qui parle est aussi quelqu'un par la voix duquel d'autres parlent. Colapietro (1989, p. 38) observe : « Le sujet est entre autres choses un médium par lesquels des forces et des personnes autres que le sujet parlent ». On ne peut manquer de souligner ici la proximité avec la thèse de la ventriloquie de Bakhtin (Bakhtin, 1981).

La pensée comme dialogue du soi critique et du soi innovateur

Dans sa forme la plus simple, l'acte de pensée comprend deux rôles : le soi critique et le soi innovateur. Le soi innovateur essaye de persuader le soi critique. Le soi critique représente les habitudes de l'individu – ses dispositions – alors que le soi innovateur met en question ces habitudes. Ces dispositions sont constitutives de la personnalité de l'individu qu'il convient de distinguer de la personne.

La personne

Être un soi, c'est être un membre *possible* d'une certaine communauté. Cela ne signifie pas que le facteur décisif pour être un soi serait l'appartenance effective à une communauté déterminée. Ce que Peirce veut dire, observe Colapietro, c'est que l'essence du soi contient la possibilité de se faire un en relation avec un autre. Cela ne signifie pas que notre soi le plus intime pourrait se dissoudre dans les relations sociales. En effet, le soi – comme n'importe quelle autre chose – possède en effet un aspect de « priméité » : il existe indépendamment de ses relations aux autres, de manière unique en tant que totalité qualitative, comme possibilité de multiples déterminations. Cependant, en tant que tel, il est ineffable : il n'est pas déterminé dans une relation signe.

Le soi comme être relationnel : la personne comme communauté

Mais, fondamentalement, le soi est un être relationnel. Il n'existe aucune coupure radicale entre soi et les autres et des sois en communion les uns avec les autres forment un soi d'un ordre plus haut. La communauté véritable n'est jamais une collection de sois individuels : c'est une union vivante de sois intégrés. La communauté constitue ainsi, dans une certaine mesure, une personne. « Il devrait y avoir quelque chose comme la conscience personnelle dans des corps de personnes qui se trouvent dans une combinaison intime et intense » (Peirce, 6.271, cité par Colapietro, 1989, p. 78). On peut donc considérer que le dialogue avec un « tu » externe est semblable au dialogue avec un « tu » intérieur. Or,

comme on l'a noté, le dialogue interne est pensé par Peirce comme celui d'un soi critique et d'un soi innovateur. Comment concevoir ce soi individuel ?

Le soi individuel : le corps (comme continuité de réactions) et la personnalité (comme capacité à développer des habitudes)

Le soi individuel séparé de son futur (de son futur individuel et collectif) ne possède qu'un statut négatif. Un signe coupé de ses interprétants est en effet un signe auquel est déniée la possibilité de réaliser son essence, c'est-à-dire la possibilité d'être un signe, de se développer dans certaines « relations-signes ». Coupé de tels développements futurs, le soi se voit refuser la possibilité d'actualiser son essence : il se voit nier la capacité de se rapporter à soi dans une certaine perspective future, constitutive d'un interprétant – dans cette perspective-là – de ce « soi » « donné – ouvert à l'interprétation ». Deux éléments fondamentaux sont à prendre en compte pour saisir ce « soi » individuel ouvert sur le futur : le corps et le réseau d'habitudes constitutives de la personnalité individuelle.

• *La sensation : l'unité donnée de la conscience de soi*

L'unité du soi a pour origine la conscience de soi. « Mais un faisceau d'habitudes ne peut avoir l'unité de la conscience de soi. Cette unité doit être donnée en tant que centre des habitudes » (6.228 ; 1.898, cité par Colapietro, 1989, p. 88). Les sois possèdent cette unité parce qu'ils sont des esprits incorporés et donc qu'ils éprouvent des sensations : « Pour autant que les sensations aient une quelconque continuité, il est de la nature métaphysique des sensations d'avoir une unité » (6.229, cité par Colapietro, 1989, p. 88). La conscience personnelle de soi est d'abord une unité affective.

• *La personnalité comme intégration ouverte des habitudes : l'unité atteinte de la conscience de soi*

Cette unité affective n'est pas la seule unité de la conscience de soi. Le soi est en effet un faisceau d'habitudes. Il est une personnalité, c'est-à-dire une unité d'habitudes. Les habitudes sont constitutives du « soi-critique ». Elles constituent les interprétants logiques ultimes de processus sémiotiques antérieurs : les produits finaux de nos efforts interprétatifs.

Par ailleurs, ces habitudes constituent une certaine orientation vers le futur : elles déterminent plus ou moins comment nous agirions dans des circonstances et dans un contexte donnés. La force des dispositions – des habitudes –, constitutives de la personnalité, n'est pas telle, en effet, que les réactions seraient de simples réflexes conditionnés. « Au-dessus du fonctionnement les plus mécaniques de la machine à réagir, mais néanmoins au-dessus des opérations conscientes du créateur de signe se trouve un réseau d'habitudes constituant plus profondément et plus vraiment le soi que n'importe quelle autre de ses parties (cf. 6.301) » (Colapietro, 1989, p. 90) (17).

Or, ces habitudes peuvent être plus ou moins intégrées : plus elles le sont, plus le soi est uni. Alors que l'unité de la sensation est donnée, l'intégration des habitudes, du moins chez les humains, est atteinte : elle suppose d'acquérir des habitudes qui influencent l'acquisition des habitudes, par exemple celle d'apprendre à apprendre. L'organisme humain peut ainsi apprendre indéfiniment. Ceci a pour origine la plasticité de cet organisme particulier (c'est-à-dire sa capacité à se forger des habitudes et à s'en défaire), mais aussi son usage des signes et tout particulièrement des symboles (18). « On a avantage à définir – grossièrement – l'esprit comme un créateur de signes en relation avec une machine à réagir » (MS 318 (19), cité par Colapietro, 1989, p. 89). La machine à réagir désigne cet aspect de l'agent doté d'esprit qui est le plus soumis à des régularités inébranlables, alors que le créateur de signes désigne cet aspect plus ouvert à de nouvelles variations.

Si ce soi, incorporé dans un organisme humain – qui se trouve au fondement de l'acquisition d'habitudes – est ce créateur de signes, c'est parce qu'il est intrinsèquement relationnel, c'est-à-dire engagé dans un processus d'interprétation dialogique trinitaire (supra-et intra-individuel). L'élément essentiel de la personnalité individuelle est ce futur ouvert : la possibilité du soi – du soi innovateur – de se rapporter à soi – à ce soi critique – dans une certaine perspective future, à l'occasion d'un dialogue avec soi.

3.2.4. L'interprétation dialogique de soi comme forme *a priori* de la conscience de soi

Au terme de ces analyses, il semble que l'on puisse considérer que l'interprétation dialogique trinitaire de la personne constitue un type de réflexivité fondamentalement différent de celle du « je-me » du miroir. On peut le nommer « interprétatif ».

Ce type de réflexivité repose sur la combinaison du point de vue propre avec le point de vue de l'autre : des différents autres. Il suppose l'articulation des trois positions du « je », du « tu » et du « il/elle », c'est-à-dire la maîtrise du langage. Ce dialogisme trinitaire semble être l'équivalent, pour la conscience de soi, du formalisme de l'entendement décrit par Kant en 1781. Tout comme l'être humain ne peut percevoir le monde que dans l'espace et le temps et saisir le divers – ainsi perçu – que dans les catégories de son entendement (Kant), ce même être n'est une personne que via ce « dialogue interne » trinitaire (Peirce, Jacques). Dans celui-ci, « la personne » se définit par cette « circulation » constante entre les trois positions : celle du « je » qui énonce quelque chose à « tu », celle du « tu » qui répond à « je » (et oblige le « je » à se faire le « tu » du « tu », comme l'écrit Jacques) et enfin celle du « il/elle » – « délocuté » c'est-à-dire objectivé, à propos duquel des « tu » dialoguent.

Fondamentalement, la conscience de soi apparaît comme un processus dialogique trinitaire. Il s'agit d'un processus de la personne (au sens qu'on vient de voir) : le « tu » du dialogue interne renvoie à « l'autre » de la conversation externe (« primum relationis » écrit Jacques). Il y renvoie d'une manière primordiale, compte tenu de sa constitution : celle-ci repose sur une interlocution impliquant « des jeux de langage », dans le cadre d'une symbiose psychologique (Harré, 1984) entre (par exemple) une mère et son enfant, telle que la première apprend concrètement à celui-ci l'articulation de ces trois pôles.

Cette réflexivité dialogique trinitaire constitue une rupture avec la dualité de l'anticipation de soi en miroir. Elle introduit la « relation à autrui » en l'individu, au plus profond de lui-même, le constituant ainsi en « personne » (Colapietro, 1989). L'autre n'est plus (seulement) objet d'identification ou de rejet. Il est le « tu » avec lequel « je » (1) entre en dialogue en se posant comme « je » dans cette relation au « tu », (2) fait référence (en relation avec « tu ») au « il/elle » et, (3) par-dessus tout, circule d'une position à l'autre. La réflexivité trinitaire est un processus de personnalisation (Malrieu, 2003) : un processus d'une construction indéfinie de soi comme personne dans une société de personnes.

Conclusion : processus général de la construction de soi et processus – et contenus – déterminés des formes identitaires subjectives

La modélisation de la question sociétale contemporaine de l'orientation qu'on vient d'esquisser conduit ainsi à établir une distinction entre un processus universel gouvernant la construction de soi (la tension entre deux formes de réflexivité : duelle en miroir et trinitaire dialogique) et les processus (les modes déterminés de rapport à soi) et contenus (les systèmes de cadres identitaires et de formes identitaires) historiquement, socialement et collectivement déterminés de cette construction.

Dans ce cadre conceptuel, les pratiques d'aide à l'orientation – et tout particulièrement l'entretien de conseil – peuvent être considérées comme des occasions données au consultant de s'engager dans un processus réflexif (dialogique trinitaire, articulant les « je », le « tu » et le « il ») portant notamment sur les formes identitaires subjectives (actuelles, passées ou anticipées) dans lesquelles il s'est construit ou dans lesquelles il s'anticipe, sur le système des cadres identitaires dans lequel ces formes s'ancrent et sur ses modes habituels de rapport à soi.

De telles pratiques d'aide à l'orientation constituent pour l'individu des mises en perspectives multiples de sa situation actuelle, de tout ce qui constituait pour lui un « ça va de soi » plus ou moins clairement perçu. En ce sens, on peut les définir comme étant des processus de « libération individuelle ». Elles conduisent en effet le consultant à « relire », à « interpréter » et à « reconstruire » son passé selon les différentes perspectives qu'offrent les diverses possibilités de construction de soi dans telle ou telle forme identitaire à venir (soit alternativement, soit simultanément). De telles pratiques correspondent à une activité réfléchie de construction d'un « champ des possibles » par laquelle l'individu peut parvenir à s'affranchir, dans une certaine mesure, des facteurs sociaux et psychologiques qui déterminent sa conduite.

On peut illustrer ce phénomène en se reportant à certains développements de Pierre Bourdieu à propos de relations entre les espérances et les chances. Ce dernier observe que « l'espérance subjective de profit tend à se proportionner à la probabilité objective de profit [et] commande la propension à investir (de l'argent, du travail, du temps, de l'affectivité, etc.) dans les différents champs » (1997, p. 257). Il prend pour exemple la propension des familles et des enfants à investir dans l'éducation. Cette pro-

pension, d'une part, apparaît être étroitement liée aux chances objectives de succès et, d'autre part, se révèle être en elle-même l'un des facteurs majeurs de la réussite scolaire. Tout se passe comme si, par exemple, bon nombre de fils d'immigrés vivant aujourd'hui dans des « quartiers » se disaient à eux-mêmes (et se disaient les uns aux autres) : « l'école ne sert à rien, je n'ai jamais (ou presque) vu quelqu'un y réussir ; ce n'est pas un lieu où je peux apprendre quelque chose d'utile pour moi. Je ne vois pas pourquoi j'y travaillerais ». Dans cet exemple, l'école est « vue » de la perspective suivante : « une institution ne me donnant aucune chance ». Une autre perspective pourrait consister à se proposer de la voir dans la perspective des « conditions requises pour que l'école me donne – à moi aussi – des chances ». Une telle mise en perspective conduit nécessairement à des considérations d'ordre pédagogique, familial, associatif et politique débouchant sur des transformations (par exemple (20) : la mise en place d'exercices encadrés, l'établissement de liens forts entre école et famille, l'utilisation du mentorat ou du tutorat, le développement de pratiques pédagogiques en lien avec le rapport au savoir des élèves, etc.) et, sans doute, des revendications (par exemple que les dépenses en matière d'éducation deviennent socialement équitables (21) : ce qui peut éventuellement conduire à la constitution de groupes de pression politique).

Des interventions d'aide à l'orientation pouvant conduire à de tels développements apparaissent particulièrement exigeantes pour le conseiller. Cependant, toutes les pratiques d'aide à l'orientation ne sont pas de cette nature. Certaines pourraient d'ailleurs être qualifiées – en s'inspirant d'un vocable de James Marcia (1966) – de « forclusives ». Ces pratiques, escamotant cette tâche d'interprétation réfléchie du « champ des possibles » à la lumière de divers « je » à venir possibles, favorisent au contraire une rapide construction de soi dans certaines formes identitaires socialement souhaitables (conduisant, par exemple, un élève en difficulté à se définir de manière univoque comme un individu « réaliste » pouvant accepter la place qu'on lui assigne dans tel lycée professionnel industriel) (22).

Ce constat d'une différence de nature entre pratiques d'orientation conduit à rappeler que celles-ci ne peuvent être définies qu'en regard de leurs finalités éthiques, politiques, économiques ou sociales (Guichard, 2003a). Se proposent-elles simplement d'aider l'individu à trouver la place dans la société à laquelle le « prédestine » son origine sociale ? Visent-elles à lutter contre ces déterminismes sociaux ? Ont-elles pour objectif de l'aider à trouver l'insertion professionnelle qui lui convient ? Ou bien ont-elles pour intention de le préparer à revendiquer pour lui-même et pour autrui une organisation du travail leur permettant de réaliser certaines de leurs potentialités humaines ? Ces questions, même quand elles restent implicites, marquent la pratique quotidienne du conseiller.

La plupart des activités d'aide à l'orientation se centrent sur l'individu. Même quand leur déroulement est collectif (comme dans le cas de l'éducation à l'orientation), c'est généralement la construction de soi – en tant que sujet individuel – qui en constitue l'objet. Or, l'orientation de cette construction de soi – la détermination par l'individu des « je » dans la perspective desquels il se propose de se construire – le conduit nécessairement à s'interroger sur les valeurs qu'il juge fondamentales. C'est ce que souligne, notamment, Charles Taylor (1998, p. 46) : « savoir qui on est, c'est pouvoir s'orienter dans l'espace moral à l'intérieur duquel se posent les questions sur ce qui est bien ou mal, ce qu'il vaut ou non la peine de faire, ce qui à ses yeux a du sens ou de l'importance et ce qui est futile ou secondaire ».

La question de la cartographie par l'individu de son espace moral constitue par conséquent l'enjeu ultime des pratiques d'aide à l'orientation. Or, un tel espace moral ne peut se référer uniquement à l'individu considéré comme un être isolé ne s'interrogeant que sur la réalisation de soi. Cet espace fait nécessairement référence à la personne humaine, c'est-à-dire à l'individu dans sa relation trinitaire à autrui s'interrogeant sur la construction de soi en relation avec le développement de l'humanité dans son ensemble. Sans doute, dans nos sociétés individualistes (De Singly, 2004 ; Hofstede, 1991), l'individu qui demande conseil peut-il méconnaître cette relation primordiale à autrui et se centrer immédiatement sur des attentes individuelles de réalisation de soi. Mais on conçoit mal que le conseiller, avec lequel il entre en dialogue, s'engage dans de telles interlocutions de conseil sans se référer – au moins implicitement – à des dimensions relatives au bien et au mal, au bon et au mauvais concernant soit la société, soit l'humanité dans son ensemble. En effet, comme le souligne Alexandre Lhotelier (2001, p. 42) « la consultance est une contribution à l'institution de la société en tant que telle, délibérant explicitement sur son fonctionnement ». Imagine-t-on un conseiller acceptant comme issue à une interaction de conseil le principe d'orientation de la vie, que, selon Jean-Paul Sartre (1952), retint Jean Genet : « je serai le Voleur » ?

Bibliographie

- Bakhtin, M. M. (1981). *The dialogic imagination*. Ed. Michael Holquist. Austin, TX : University of Texas Press.
- Barsalou, L. (1992). *Cognitive Psychology : an overview for cognitive scientists*. Hillsdale, NJ : Lawrence Erlbaum Associates.
- Baubion-Broye, A., & Hajjar, V. (1998). Transitions psychosociales et activités de personnalisation. In A. Baubion-Broye (Éd.), *Événements de vie, transitions et construction de la personne* (pp. 17-43). Saint-Agne : Eres.
- Beaud, S., & Pialoux, M. (2003). *Violences urbaines, violence sociale. Genèse des nouvelles classes dangereuses*. Paris : Fayard.
- Boltanski, L. (1982). *Les cadres*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bouffartigues, P. (2001). *Les cadres, la fin d'une figure sociale*. Paris : La Dispute.
- Bourdieu, P. (1984). *Questions de sociologie*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1997). *Médiations pascaliennes*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P., & de Saint Martin, M. (1975). Les catégories de l'entendement professoral. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 3, 68-93.
- Bouzar, S. (2004). *Monsieur Islam n'existe pas*. Paris : Hachette Littératures.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *The Ecology of Human Development*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Codol, J. P. (1975). On the so-called superior conformity of the self : twenty experimental investigations. *European Journal of Social Psychology*, 5, 457-501.
- Colapietro, V. M. (1989). *Peirce Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Albany, NY : State University of New York Press.
- Cooley, C. H. (1902). *Human nature and the social order*. New York : Charles Scribner's Sons.
- Curie, J. (2000). *Travail, personnalisation, changements sociaux*. *Archives pour les histoires de la psychologie du travail*. Toulouse : Octarès Éditions.
- Curie, J., & Hajjar, V. (1987). Vie de travail -vie hors travail. La vie en temps partagé. In C. Lévy-Leboyer & J. C. Spérandio (Éds.), *Traité de Psychologie du travail* (pp. 37-55). Paris : P.U.F.
- Dejours, C. (2004). L'indifférence des sexes : fiction ou défi. *Document photocopié distribué au séminaire de recherche de l'I.N.E.T.O.P.*
- Delory-Momberger, C. (2003). *Biographie et éducation. Figures de l'individu-projet*. Paris : Économica Anthropolos.
- De Mijolla, A. (Éd.) (2002). *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Paris : Calmann-Lévy.
- De Singly, F. (2004). *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Paris : Armand Colin.
- Dubar, C. (1992). Formes identitaires et socialisation professionnelle. *Revue Française de Sociologie*, 33, 505-530.
- Dubar, C. (1998a). Identité professionnelle et récits d'insertion. Pour une approche socio-sémantique des constructions identitaires. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 27, 95-104.
- Dubar, C. (1998b). *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles* (2^e édition revue). Paris : Armand Colin.
- Dumora, B. (1990). La dynamique vocationnelle chez l'adolescent de collège : continuité et ruptures. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 19, 111-127.
- Elias, N. (1991). *La société des individus*. Paris : Arthème Fayard.
- Fiske, S. T., & Taylor, S. E. (1991). *Social cognition* (2nd Ed.). New York : McGraw-Hill.
- Foucault, M. (1981). Subjectivité et vérité. In *Annuaire du Collège de France, 81^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981* (pp. 385-389). Repris dans M. Foucault (1994). *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 213-217. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1982a). L'herméneutique du sujet. In *Annuaire du Collège de France, 82^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982* (pp. 395-406). Repris dans M. Foucault (1994). *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 353-365. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1982b). The Subject and Power. In H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, IL : University Press. Traduction française (1994), *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 222-243. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the self. In P. H. Hutton, H. Gutman, & L. H. Martin (Eds.), *Technologies of the Self : a seminar with Michel Foucault* (pp. 16-49). Anherst, MS : the University of Massachusetts Press. Traduction française (1994), *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 783-813. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1998). Les psychonévroses de défense. In J. Laplanche, A. Bourguignon & P. Cotet (Éds.), *Œuvres complètes de Sigmund Freud* (Volume 3, pp. 1-18). Paris : P.U.F. (Publication originale : 1894).
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston : Houghton-Mifflin.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge, UK : Polity Press.
- Giddens, A. (1992). *The transformation of Intimacy. Sexuality, love & eroticism in modern societies*. Stanford, CA : Stanford University Press.
- Goffman, E. (1974). *Les rites d'interaction*. Paris : Éditions de Minuit.
- Guichard, J. (1999). Comment démocratiser la transition lycée -enseignement supérieur ? *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 28, 595-625.
- Guichard, J. (2000). Cadres et formes identitaires vicariantes et pratiques en orientation. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 29, 181-212.
- Guichard, J. (2001). Adolescents' scholastic fields, identity frames and forms and future projects. In J. E. Nurmi (Ed.), *Navigating through adolescence : European perspectives* (pp. 275-302). New York : Garland Publishing.
- Guichard, J. (2003a). Career counseling for human development : an international perspective. *Career Development Quarterly*, 51, 306-321.

- Guichard, J. (2003b). Dynamique de la personne et vicariance des identités de soi. In F. Armengaud, M.-D. Popelard, & D. Vernant (Éds.), *Du dialogue au texte : autour de Francis Jacques* (pp. 91-106). Paris : Éditions Kimé.
- Guichard, J., & Bidot, H. (1989). Filières scolaires et représentations professionnelles des lycéens, *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, 2, 483-509.
- Guichard, J., & Cassar, O. (1998). Social fields, habitus, and cognitive schemes. Study stream and the categorisation of occupations. *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, 11, 123-145.
- Guichard, J., Devos, P., Bernard, H., Chevalier, G., Devaux, M., Faure, A., Jellab, M., & Vanesse, V. (1994). Habitus culturel et représentation des professions. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 23, 379-464.
- Harré, R. (1984). *Personal being : A theory for individual psychology*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Harter, S. (1999). *The construction of the self. A Developmental Perspective*. New York : Guilford Press.
- Heidegger, M. (1964). *L'être et le temps*. Paris : Gallimard.
- Hermans, H. J. M., Kempen, H. J. G., & Van Loon, J. P. (1992). The dialogical self. Beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47, 23-33.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations, software of the mind. Intercultural cooperation and its importance for survival*. London : HarperCollinsBusiness.
- Jacques, F. (1982). *Différence et subjectivité*. Paris : Aubier.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York : Holt.
- Jellab, A. (2001). *Scolarité et rapport aux savoirs en lycée professionnel*. Paris : P.U.F.
- Kant, E. (1781, traduction française : 1944). *Critique de la raison pure*. Paris : P.U.F.
- Lacan, J. (1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In J. Lacan (Éd.), *Écrits* (pp. 93-100). Paris : Seuil.
- Lahire, B. (2001). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* (2^{de} éd.). Paris : Nathan.
- Laing, R. D. (1961). *The Self and others*. London : Tavistock. (Traduction française, 1971, *Soi et les autres*). Paris : Gallimard.
- Laing, R. D. (1965). *The divided self. An existential study in sanity and madness*. Harmondsworth, UK : Penguin Books.
- Lhotellier, A. (2001). *Tenir conseil ; délibérer pour agir*. Paris : Seli Arslan.
- Maccoby, E. E. (1988). Gender as social category. *Developmental Psychology*, 24, 755-765.
- Maccoby, E. E. (1990). Le sexe, catégorie sociale. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 83, 16-26.
- Malrieu, P. (2003). *La question du sens dans les dires autobiographiques*. Toulouse : Erès.
- Marcia, J. E. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 551-558.
- Markus, H. R. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 63-78.
- Minois, G. (2003). *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*. Paris : Éditions de La Martinière.
- Minsky, M. (1977). A framework for representing knowledge. In P. H. Winston (Ed.), *The psychology of computer vision* (pp. 211-277). New York : McGraw-Hill.
- Piriou, O., & Gadéa, Ch. (1999). Devenir sociologue. Formations emplois et identités des diplômés en sociologie. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 28, 447-474.
- Reuchlin, M. (1978). Processus vicariants et différences individuelles. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 75, 138-145.
- Revel, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris : Ellipses Éditions Marketing.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit. Tome 1 : l'intrigue et le récit historique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Sartre, J.-P. (1952). *Saint Genet. Comédien et martyr*. Paris : Gallimard.
- Schank, R. C., & Abelson, R. P. (1977). *Scripts, plans, goals and understanding*. Hillsdale, NJ : L. Erlbaum.
- Super, D. E. (1963). Toward making self-concept theory operational. In D. E. Super (Ed.), *Career development : self concept theory*. New York : College Entrance Examination Board.
- Tap, P. (Éd.) (1980). *Identité individuelle et personnalisation*. Toulouse : Privat.
- Tap, P. (1988). *La société pygmalion ? Intégration sociale et réalisation de la personne*. Paris : Dunod.
- Taylor, C. (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris : Éditions du Seuil.
- Tiercelin, C. (1993). *C. S. Peirce et le pragmatisme*. Paris : P.U.F.
- Wallon, H. (1941). *L'évolution psychologique de l'enfant*. Paris : A. Colin.
- Wiley, N. (1994). *The Semiotic self*. Cambridge, UK : Polity Press.
- Willis, P. (1978). L'école des ouvriers. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 24, 50-61.
- Zavalloni, M., & Louis-Guérin, C. (1984). *Identité sociale et introduction à l'ego-écologie*. Montréal : P.U.M.

ABSTRACT

In today's industrialized societies, personal and career development interventions aim to answer the following societal problem : « How can individuals be helped to direct their own lives, within their own human society ? » An implementation of personal and career development interventions aimed at addressing this problem supposes turning it into a scientific question. This question can be stated as follows : what are the sociological and psychological factors and processes underlying life-long self-construction ? This paper outlines a general model intending to answer this. Its basic concepts are the following : identity offer, self-relating mode, system of cognitive identity frames, subjective identity form, « I – me » dual reflexivity, « I – you – s/he » trinity reflexivity. This theoretical model leads to differentiating universal and determined factors and processes of self-construction. Nevertheless, developing rigorous personal and career development interventions also implies defining their individual and collective ends in relation to moral and ethical consideration.

(1) Je remercie tous ceux qui m'ont fait des suggestions, des remarques et des critiques qui m'ont aidé à élaborer cet article, et notamment : Jacques Aubret, Alain Baubion Broye, Christine Delory Momberger, Bernadette Dumora, Violette Hajjar, Yrjö Paavo Häyrynen, Francis Jacques, Jean Le Camus, Lin Lhotellier, Philippe Malrieu, Mark Savickas, Richard Young. Je demande à tous ceux que j'oublie de bien vouloir m'en excuser...

(*) I.N.E.T.O.P., Laboratoire de Psychologie de l'Orientation (EA 2365), 41, rue Gay Lussac, 75005 Paris. Courriel : Guichard@cnam.fr

(2) « Développement » connote l'idée d'une croissance, d'une maturation « dont le processus est biologique et pour une grande part déterminé par des processus génétiques », c'est-à-dire d'un déploiement de quelque chose de « donné » « enveloppé » dès le départ, comme le souligne A. S. Reber (1985), dans *The Penguin Dictionary of Psychology*.

(3) « Subjectif » doit être entendu comme ce qui est « propre à tout sujet conçu comme un esprit, comme un soi » (T. Mautner (1996). *The Penguin Dictionary of Philosophy*).

(4) Dans « *Personal Being. A theory for Individual Psychology* », Rom Harré (1984, p. 69 et suivantes) développe un concept qui peut illustrer ces techniques de gouvernementalité propres à l'État moderne : celui de « soi-en-dossier » (« *file selves* », dont le carnet scolaire, le dossier médical, le curriculum vitae constituent des exemples). Selon cette approche, nous disposons de tout un répertoire de soi se différenciant par certaines caractéristiques. Les sois-en-dossiers constituent une sélection d'éléments relatifs à soi selon un principe ordonné par celui – notamment l'institution – qui a la maîtrise du dossier.

(5) Il ne s'agit que d'une des dimensions de la transaction relationnelle, dans la mesure où la reconnaissance par autrui de l'individu dans cette forme identitaire professionnelle dans laquelle il s'anticipe n'est que postulée.

(6) Par exemple : le cadre cognitif « pièce » comprend les attributs suivants : plafond, sol, murs, porte, fenêtre. La valeur par défaut de « mur » est quatre : quand on nous parle d'une pièce sans autre précision, nous pensons à une pièce à quatre murs. Néanmoins, nous sommes immédiatement à même de percevoir une pièce hexagonale ou ronde quand nous y entrons ou de l'imaginer quand on nous le précise.

(7) La conception du « je » de James est présentée plus loin, au paragraphe 3.1.2.

(8) Pour illustrer ces phénomènes, on peut évoquer la prégnance – semble-t-il plus forte aux États-Unis qu'en France – des cadres identitaires relatifs à la « religion d'appartenance ». Par exemple, il n'est pas exceptionnel aujourd'hui que deux Américains faisant connaissance se demandent assez rapidement quelle est leur religion respective. Une telle attitude est plus rare en France, où la religion d'appartenance ne constitue généralement pas un cadre identitaire prégnant. Néanmoins, certains jeunes français issus d'un groupe victime de discrimination (« les Maghrébins ») revendiquent parfois de manière « ostentatoire » leur appartenance à l'Islam, indiquant par là la prégnance pour eux du cadre identitaire « musulman » (et pour certains d'entre eux, d'un cadre identitaire musulman « *pur* », revisité, en rupture avec celui des parents, jugé abâtardi, car trop éloigné du texte », si l'on en croit les analyses de Dounia Bouzar (2004) rapportées par Catherine Coroller, dans le quotidien *Libération* du 4-5 décembre 2004, p. 48).

(9) « Structure en évolution », en ce sens où, dans la mesure où l'individu interagit dans des contextes sociétaux déterminés qui peuvent être plus ou moins stables ou changeants, il peut (dans ce dernier cas) être conduit à construire de nouveaux cadres cognitifs identitaires et à remanier en conséquence son système des cadres cognitifs identitaires.

(10) Contrairement aux considérations de Norbert Wiley (1994) sur cette question, ces deux types de réflexivité ne semblent pas pouvoir être réduits en un seul, celle d'un soi sémiotique qui intégrerait le soi en miroir de Jacques Lacan, comme le montre l'analyse qui suit.

(11) Pour James, les représentations relatives à soi ont des caractéristiques fondamentales qui les distinguent des autres représentations : le moi présent donne au sujet un sentiment de chaleur et d'intimité lié « à la présence simultanée de la masse pesante et chaude de mon corps et du sentiment d'activité intime où nous avons vu le noyau du moi spirituel. Il nous est impossible de nous représenter vraiment notre moi présent sans percevoir en même temps en nous l'une ou l'autre de ces deux choses » (James, 1932, p. 263). Les états de conscience qui ont rempli cette condition lorsqu'ils étaient vivants reviennent à l'esprit avec ces mêmes attributs : « sans doute chaque pulsation de conscience meurt et cède la place à une autre, mais cette autre retrouve sa devancière parmi les objets qu'elle connaît, et la retrouvant "chaude" ainsi que nous l'avons dit, elle l'accueille et lui dit : "tu es mienne" » (James, 1932, p. 264).

(12) Dans cette réflexivité du miroir, dans cette aspiration à devenir celui-ci, l'individu est centré exclusivement sur ce lui-même qu'il aspire à être. Autrui est tout au plus un moyen, l'objet d'un désir ou d'un rejet. En revanche, la réflexivité trinitaire de la personne (présentée dans les paragraphes qui suivent) introduit le « tu », l'autre humain, au plus profond de la psyché : il s'agit d'un autre « je » au point de vue duquel je peux me placer pour mettre en perspective ma situation présente, mais surtout d'un autre « je » dont je ne peux nier l'humanité sans nier la mienne (puisque'il est un autre « je »). En simplifiant, on pourrait résumer la tension de la réflexivité en miroir par la question : « comment me réaliser en tant qu'individu ? ». La question de la réflexivité trinitaire serait : « comment me réaliser en tant que personne (voir note 16) humaine, c'est-à-dire en permettant à chacun de se réaliser, à sa manière, en tant que personne humaine ? ».

(13) Selon l'usage, ces chiffres renvoient pour le premier numéro au numéro de volume et, pour les seconds, au numéro de paragraphe des *Collected Papers* (8 volumes, 1931-1958).

(14) Cette référence n'a qu'un caractère illustratif. En effet, ce qui est en question pour Peirce, c'est la constitution de la signification dans la relation signe, c'est-à-dire dans un acte interminable d'interprétation. Pour Gibson, il ne s'agit que d'un seul acte perceptif constituant une « interprétation » immédiate.

(15) « Habitude » est un concept important de Peirce. Voir plus bas, paragraphe 3.2.3.2.

(16) Comme on le verra plus loin, « personne » ne désigne pas chez Peirce l'individu. La personne est à la fois supra-individuelle (dans le cas d'un dialogue interindividuel) et intra-individuelle (dans le cas d'un dialogue interne).

(17) Cette conception de la personnalité en tant que faisceau d'habitudes orientant avec une certaine flexibilité la conduite dans un contexte donné est proche du concept « d'habitus » de Pierre Bourdieu.

(18) Peirce distingue trois types de signes : icône, index et symbole. « Une icône est un signe qui posséderait le caractère qui le rend signifiant même si son objet n'avait aucune existence » (2.304, cité par Tiercelin, 1993, p. 59). Une icône est reliée à

l'être auquel elle se rapporte en raison de sa propre structure interne. Elle signifie son objet au moyen de quelque ressemblance avec lui (par exemple : le dessin du petit homme en train marcher du feu vert et celui arrêté du feu rouge). « Un index est un signe qui perdrait le caractère qui fait de lui un signe si son objet était enlevé, mais qui ne perdrait pas ce caractère s'il n'y avait aucun interprétant » (2.304, cité par Tiercelin, 1993, p. 59). Un index est relié à l'objet dynamique par une relation réelle avec lui qui provient de ce qu'il existe un lien fondamental entre le signe et l'objet qui permet au premier de fonctionner comme signe (par exemple : les déjections d'animaux qu'examine le chasseur pour en déduire leur présence plus ou moins récente). Un symbole « est un signe qui perdrait le caractère qui fait de lui un signe, s'il n'y avait pas d'interprétant » (2.304, cité par Tiercelin, 1993, p. 59). Il est « constitué comme signe simplement ou principalement par le fait qu'il est utilisé et compris en tant que tel » (2.307, cité par Colapietro, 1989, p. 16). Exemple : le symbole mathématique.

(19) MS suivi d'un numéro renvoie à Robin, R. (1967). *The Annotated Catalogue of the Papers of C.S. Peirce*. Amherst, Mass. University of Massachusetts Press. Ensemble microfilm des manuscrits de Peirce.

(20) Urie Bronfenbrenner (1979, p. 225 et suivantes) rapporte des travaux donnant des exemples précis d'activités de cette nature et montrant leur efficacité.

(21) Sur l'inéquité sociale des dépenses d'éducation en France, on peut se reporter (notamment) à Guichard (1999).

(22) On peut se demander si « l'enfermement » de soi dans de telles formes identitaires « forclusives » ne constituerait pas un facteur contribuant à conduire l'individu à se définir de manière réactive (ultérieurement ou quasi-simultanément) dans d'autres formes identitaires subjectives tout autant « forclusives », mais traduisant une révolte vis-à-vis de cette assignation.