

**IDENTITE INDIVIDUELLE,
CONCEPTION DU MONDE
ET RESEAUX D'APPARTENANCES**

PAR

Pierre DAUCHY

Maître de Conférences à l'Université d'Amiens

Dans le langage actuel de certains professionnels de la politique, le terme de société civile est opposé à celui d'Etat. Si l'on définit *grosso modo* la société civile par tout ce qui n'est pas l'Etat, on peut dire que toute une pensée néo-libérale réclame plus de société civile et moins d'Etat. En effet la pierre de base de la société civile est perçue très généralement comme étant la relation interindividuelle concrète, mettant deux individus dans une position d'échange réel ou symbolique. Depuis M. Mauss on insiste fréquemment sur cet échange de biens et de symboles dans une relation entre individus (relation directe, *face to face* diraient les psychosociologues anglo-saxons). Dès lors l'Etat apparaît comme ce qui écrase les relations interindividuelles, en s'immiscant dans la relation face-à-face, en médiatisant ce rapport initialement direct, et en lui fixant une rationalité différente, non plus circulation de biens et de symboles mais participation à l'ordre juridique et social voulu par l'Etat. Un exemple : en droit du travail, lorsque le gouvernement prononce l'extension d'une convention collective, celle-ci ne représente plus vraiment le résultat d'une discussion face-à-face entre deux partenaires, mais devient l'ordre juridique même voulu par l'Etat. Dans cette optique on peut dire que l'Etat apparaît comme un phénomène extérieur à la société civile, massif, institutionnel et institutionnalisant (dans la mesure où il réifie le contenu des relations interindividuelles). D'où le cri lancé actuellement de moins d'Etat, plus de libéralisme, c'est-à-dire plus de société civile.

Pourtant, si l'on pratique une archéologie du savoir, à la façon de Michel Foucault, on se rend compte que la société civile, que ce soit chez Locke ou chez Hegel, n'est nullement exclusive de l'Etat. Au contraire, société civile et Etat sont fondés sur une même instance, l'état de nature chez Locke, la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, et tous deux loin de s'exclure mutuellement, fonctionnent de manière corrélative, car de leur fondement anxiogène (peur de la guerre de tous contre tous, crainte d'être tué par le maître) découle l'idée de nécessité d'un Etat qui permette et garantisse l'existence de la société civile, où pourront s'exercer des rapports interindividuels pacifiés.

Que retirer de cette opposition entre l'anti-étatisme actuellement pratiqué au nom de la société civile, et l'étatisme conçu comme protecteur de la société civile chez les promoteurs du terme même de société civile ? La question posée est celle du rapport entre l'interindividualité et l'institution. L'interindividualité étant une modalité d'être du sujet, une modalité de constitution de son identité, la question se ramène en définitive à celle du rapport entre l'intersubjectivité et l'Etat. Mais, de plus, comme l'Etat est le garant du maintien de l'ordre dans la société (continuité des normes, organisation de la vie collective), il acquiert une sorte d'aura religieuse qui le place dans une position de prééminence, en dehors et au-dessus de la société qu'il commande. Il apparaît dès lors comme totalement coupé de l'individu concret, qui peut certes penser, étudier l'Etat et le droit, les prendre comme objet de savoir, mais qui ne demeure pas moins saisi par le droit et l'Etat. Cette césure entre sujet connaissant et Etat normatif fait de l'Etat un objet total, posé sans référence au sujet. Ce qui explique les attaques actuelles contre l'absolutisme de l'Etat. Notre question est bien alors celle du rapport entre le sujet concret, muni d'une identité individuelle, et l'objet étatique total.

Une remarque quant à la méthode : les conceptions de Locke et d'Hegel s'appuient sur des considérations anthropologiques (état de nature, lutte du maître et de l'esclave). Ces considérations 1) sont conjecturales, 2) donnent primauté à la dimension collective de l'homme, 3) assignent un point originel à la constitution de la société et de l'Etat. Nous nous placerons sur le même terrain philosophique, mais en faisant intervenir les acquis actuels de la psychologie et de l'anthropologie. Par ailleurs nous nous efforcerons d'éviter le mythe fondateur (l'état de nature, la dialectique du maître et de l'esclave sont des degrés zéro, mythiques, de la politique). C'est dire que nous appuierons essentiellement sur la dimension vécue individuelle de l'homme et que nous ne rechercherons pas d'origine absolue à l'Etat et la société civile (quand tel individu vient au monde, l'Etat et la société civile sont « toujours déjà là »).

Notre exposé se déroulera en trois moments appuyés sur trois notions cardinales : l'effroi primitif, les schémas cognitifs-affectifs, l'identité en réseau.

I. — L'EFFROI PRIMITIF

L'expression « effroi primitif » est de Paul Diel¹ ; « C'est l'effort pour vaincre l'effroi primitif en le spiritualisant, c'est-à-dire en le transformant en compréhension de ses causes, qui marque l'origine aussi bien de toute vie religieuse que de la science et qui détermine leur évolution. »²

Les analystes des sociétés primitives comme de l'enfant dans les premiers âges de sa vie, mettent en évidence le risque que comporte le rapport au monde et à autrui. Buffon, dans ses *Epoques de la Nature*, trouve des termes saisissants pour décrire ce qu'a pu être la condition des premiers hommes³ : « Les premiers hommes, témoins des mouvements convulsifs de la terre encore récents et très fréquents, n'ayant que les montagnes pour asile contre l'inondation, chassés souvent de ces mêmes asiles par le feu des volcans, tremblants sur une terre qui tremblait sous leurs pieds, nus d'esprit et de corps, exposés aux injures de tous les éléments, victimes de la fureur des animaux féroces, dont ils ne pouvaient éviter de devenir la proie ; tous également pénétrés du sentiment commun d'une terreur funeste, tous également pressés par la nécessité, n'ont-ils pas très promptement cherché à se réunir, d'abord pour se défendre par le nombre, ensuite pour s'aider et travailler de concert à se faire un domicile et des armes ? » C'est là de la part de Buffon une description qui n'est pas à vraiment parler une peinture de la réalité. Néanmoins, il y a quelque chose de frappant dans cette terreur primitive. Notons que d'après les exemples retenus par Buffon (tremblements de terre, inondations, volcans, animaux féroces), cette peur est d'abord celle causée par le risque physique ; cette peur aurait pour principal effet le regroupement des hommes en communauté. A côté de ce risque physique, il y a très certainement à distinguer un risque métaphysique supporté par l'homme primitif ; c'est-à-dire une peur panique de l'esprit naissant éprouvée à l'égard des phénomènes qui le dépassent. Buffon décrit d'ailleurs l'homme comme « nu d'esprit ». Cet aspect davantage métaphysique de la peur primitive peut être relevé dans une expression comme « tremblants sur une terre qui tremblait sous leurs pieds » : cette mouvance de la terre n'est pas seulement productrice de risque physique d'écrasement, mais aussi dénote la fluence et l'insaisissabilité du monde pour un jeune esprit.

D'une façon comme d'une autre, il est très important de noter que, pour Buffon, la peur primitive reste sous-jacente à la condition actuelle de l'homme, ainsi qu'il ressort de son étude⁴ : néanmoins, ces hommes profondément affectés des calamités de leur premier état, et ayant encore

1. Paul Diel, *La Divinité*. Payot, 1971.

2. *Op. cit.*, p. 36.

3. Buffon, *Epoques de la Nature*, début de la 7^e époque.

4. Buffon, *Epoques de la Nature*, loc. cit.

sous leurs yeux les ravages des inondations, les incendies des volcans, les gouffres ouverts par les secousses de la terre, ont conservé un souvenir durable et presque éternel de ces malheurs du monde... *Tous ces sentiments, fondés sur la terreur, se sont dès lors emparé à jamais du cœur et de l'esprit de l'homme ; à peine est-il encore rassuré par l'expérience des temps, par le calme qui a succédé à des siècles d'orage, enfin par la connaissance des effets et des opérations de la Nature.* »⁵

On voit que la conception que Buffon se fait de l'effroi primitif n'est pas entièrement axée sur le risque physique encouru par l'homme dans ses premiers âges, puisque la connaissance « des effets et des opérations de la Nature » est apte à dissiper cet effroi ; or, savoir pourquoi l'on est tué ne suffit pas à écarter la peur de la mort. C'est donc un effroi intellectuel que la compréhension de la cause des choses est apte à dissiper ; c'est ce qu'indique Paul Diel dans son livre sur la divinité⁶.

Le grand ethnologue italien Ernesto de Martino a bien vu que ce que cherchait d'abord l'homme était la garantie de sa présence au monde, monde dont il essaie de se distinguer de façon à ne pas être pris dans ses mouvements perpétuels. Au stade primitif ou enfantin, il n'y a pas de différenciation entre l'homme et le milieu qui l'entoure, le « je » n'étant pas constitué, et tout événement imprévu peut, par une réaction en chaîne, entraîner la dissolution de cet individu qui adhère au monde. Voici les termes mêmes qu'emploie cet ethnologue⁷ : « La réalité, conçue comme l'indépendance du donné, comme l'instauration d'un monde observable, comme une altérité décidée et garantie, est une configuration historique propre à notre civilisation, donc corrélatrice à la présence décidée et garantie qui caractérise celle-ci. Cette réalité, que nous pourrions aussi appeler 'naturalité', s'exprime ainsi : je me trouve donné au sein du monde, et je trouve le monde en ce qu'il se présente à moi, sans que cette double 'invention' pose de problèmes culturels. » Une pensée-force de cet auteur est que ce qui est à la base de la magie et, plus tard, du « discours intégralement légitimé »⁸, est « l'expérience angoissante d'une présence qui ne réussit pas à se maintenir face au monde »⁹. Ce même auteur observe le même comportement non plus dans les sociétés primitives, mais dans l'Italie du Sud aujourd'hui, et il note que les pratiques magiques ont toujours pour origine « l'ignorance des comportements rationnels efficaces permettant d'affronter avec réalisme les moments critiques de l'existence »¹⁰.

Ainsi donc, l'effroi primitif est une peur physique et plus encore, métaphysique, du milieu, éprouvée par l'homme à son origine, que ce soit l'homme primitif ou le tout jeune enfant. Cet effroi est sans doute ce qui

5. C'est nous qui soulignons.

6. Paul Diel, *La Divinité*. Payot 1971. Cf. page 125.

7. Ernesto de Martino, *Le Monde magique*. Marabout. 1971, p. 151.

8. L'expression est de François Châtelet in *Histoire de la Philosophie*. Hachette, tome 1.

9. Ernesto de Martino, *op. cit.*, p. 135.

10. Ernesto de Martino, *Italie du Sud et magie*. Gallimard, 1963, p. 101.

le transforme en « politikon zôon », mais aussi et avant tout ce qui déclenche sa conquête intellectuelle du monde qui l'entoure ; dans ce monde, il est un objet qui s'impose prioritairement à lui : autrui. En effet, même une fois éliminé par la conceptualisation le risque que représente le milieu, autrui continue à se présenter à nous comme un phénomène dont l'essence nous échappe.

Si le monde aujourd'hui ne pose plus de problèmes existentiels à l'homme car la compréhension des causes lui permet de constituer les objets en diverses catégories manipulables physiquement et conceptuellement, c'est autrui qui représente pour l'homme le risque existentiel aujourd'hui. « Autrui, c'est vraiment l'autre, non pas l'autre de ou l'autre que, comme on prend une autre route ou que l'on boit un autre verre, mais l'autre absolument incomparable, inchangeable, intransitif »¹¹, affirme Mikel Dufrenne. En effet, « l'autre peut toujours feindre, dissimuler, surprendre : me voici devant lui comme devant un animal sauvage. Affamé ou repu, pacifique ou agressif. Mais plus déconcerté encore, car je ne puis me fier, comme devant l'animal, à ce que je puis savoir de l'espèce. La communication est toujours indiquée et toujours compromise, parce que chaque homme est un être singulier »¹².

Nous avons déterminé l'effroi primitif comme une peur physique et métaphysique éprouvée par l'homme primitif et par l'enfant, et dont il garde confusément le souvenir. Cette peur consiste en ce que son être au monde est constamment menacé, tant sur le plan physique — par l'inclémence de la nature par exemple —, que sur le plan métaphysique où la dichotomie sujet/objet n'est pas encore posée et garantie. Même chez l'adulte ce sentiment demeure toujours sous-jacent et Soren Kierkegaard a pu décrire avec grande acuité le sentiment d'angoisse fondamentale qui constitue la trame de l'existence. Ainsi les règles de conduite sociale surgissent du choc éprouvé par l'homme face à la vie ; elles permettent la saisie du monde en un discours descriptif et rassurant, elle permettent aussi d'agir dans ce monde qu'elles découpent en catégories opératoires reliées par une relation de causalité. Dans cette optique, Nietzsche met en parallèle le langage et la loi, et fait du premier un investissement de sens et de la seconde un investissement de valeur, tous deux effectués par le sujet : « Tout ce qui a quelque valeur dans le monde actuel ne l'a pas en soi, ne l'a pas de sa nature (la nature est toujours sans valeur), mais a reçu un jour de la valeur, tel un don, et nous autres étions les donateurs. C'est nous qui avons créé le monde qui concerne l'homme »¹³. Cet investissement de sens fait par l'individu a été oublié par ce même individu¹⁴ : « L'artiste transforme les choses jusqu'à ce qu'elles reflètent sa puissance, ce qui lui procure un sentiment de perfection et de beauté. Les choses ne sont jamais belles en elles-mêmes mais paraissent telles

11. Mikel Dufrenne, *Pour l'Homme*. Le Seuil, 1968, p. 148.

12. Mikel Dufrenne, *op. cit.*, p. 151.

13. Nietzsche, *Gai Savoir*, IV, 301.

14. Sarah Kaufmann, *Nietzsche et la métaphore*. Payot, 1971, p. 48.

à qui projette sur elles sa surabondance de vie. Mais, de même que l'activité inconsciente se méconnaît comme telle, de même l'homme s'oublie en tant que cause de ces beautés et se figure que le monde lui-même en est chargé. »

Cette idée d'un investissement de sens oublié que Nietzsche reprend aussi bien pour le langage que pour l'art ou que pour la loi, nous semble digne d'être retenue en ce qui concerne le problème de l'oubli comme fondateur de l'objectivité. En effet, l'effroi primitif est un effroi essentiellement ontologique lié à la menace qui porte sur l'être au monde. Cet effroi déclenche l'activité du sujet et le pousse à se constituer lui en sujet et le monde en objet, que ce soit par le tabou ou par le concept. Dans un cas comme dans l'autre, il faut que la norme, qui garantit l'être au monde et l'objectivité, soit posée en dehors de tout sujet et s'impose à lui. Une norme dépendant du sujet ne serait pas une garantie de l'objectivité et par conséquent de la fixité du monde. Or cette norme a quelque chose à voir avec l'activité initiale du sujet dans l'existence ; il faut donc que le sujet oublie l'acte constitutif ou révélateur des normes qui se trouve à l'origine. C'est dans la mesure de cet oubli, lié à la nécessité psychologique de chasser l'effroi primitif, que la norme échappe à l'analyse conceptuelle de type kelsenien. A la pyramide de Kelsen, avec au sommet la norme fondamentale, nous substituons un cercle de normes où le sujet est lui-même créateur de l'objectivité. Cette création procède-t-elle *ex nihilo*, comme l'affirme Nietzsche ?

Il nous semble qu'il faille considérer que dans sa tentative d'explication, de fixation et de catégorisation du monde, l'individu se serve d'une trame qu'il possède en puissance en lui-même, et que les catégories idéales seraient dégagées, passeraient de la puissance à l'acte, lors du choc causé par l'effroi primitif. Ce serait alors dans le monde chaotique que s'actualiseraient les schémas cognitifs et normatifs en puissance dans l'individu. Dans cette hypothèse, l'activité du sujet serait bien à l'origine de la norme, mais ne la créerait pas ; elle n'en serait que le révélateur. L'effroi primitif déclencherait donc la mise au point de schémas cognitifs chez les individus. Avant d'y venir, comparons la notion d'effroi primitif comme instance de création du sujet et de l'objet, et le concept d'état de nature fondateur de la société civile. Il y a de nombreuses différences entre l'effroi primitif et l'état de nature. L'état de nature est un état initial, antérieur à l'histoire, et qui déclenche la nécessité pour les hommes de s'unir et leur constitution en société. Premier critère de l'état de nature : il est initial. Second critère : l'état de nature, c'est, selon le mot d'Hobbes, « la guerre de tous contre tous » ; c'est donc avant tout une menace physique. Enfin, troisième critère, selon les termes de Duguit, l'état de nature, c'est une réalité qui n'existe pas mais uniquement, selon la correction qu'apporte Walline, « une hypothèse logique ».

Sur ces trois points, la notion d'effroi primitif diverge totalement de celle d'état de nature. En effet, l'effroi primitif n'est pas seulement initial. Nous avons recherché les marques de cet effroi chez l'homme primitif ;

mais cet effroi primitif se trouve aussi chez l'enfant lorsqu'il naît. En revanche, l'enfant ne connaît jamais l'état de nature, ce qui fait que, au contraire de ce qui se passe pour l'état de nature, chaque individu a ressenti ce qu'était l'effroi primitif. De là découle une distinction très importante : l'état de nature tel que décrit par le théoriciens du contrat social est un pur concept, alors que l'effroi primitif est gravé dans chaque être. De plus, la possibilité d'un retour à une situation incompréhensible dépassant l'individu et l'écrasant psychiquement est toujours ouverte, et toujours ressentie par l'individu comme ouverte. L'effroi primitif reste constamment présent dans l'âme, ce qui nous introduit à notre seconde distinction : plus que physique, l'effroi primitif est psychologique. Si l'état de nature « c'est la guerre de tous contre tous », l'effroi primitif est bien autre chose que la menace contre le corps. D'ailleurs, si la menace physique a pu ébranler l'homme primitif, en revanche le corps du jeune enfant est entouré de tous les soins. Aussi est-ce davantage sur le plan psychique, voire psychiatrique, que l'effroi est ressenti.

Dernière distinction : alors que l'état de nature est une simple hypothèse, la notion d'effroi primitif repose sur des bases scientifiques. Nous avons parlé d'Ernesto de Martino ; en ce qui concerne par ailleurs l'enfant, les analyses de Jean Piaget montrent qu'il ne dispose pas de structures de pensée. Il les construit petit à petit avec l'aide du milieu social ; sa vision primitive du monde est un pur animisme. Nous avons insisté sur le choc véritablement psychiatrique que représente le phénomène de la naissance pour l'enfant. Enfin, rappelons comment Freud¹⁵ montre, à partir de l'analyse de rêves angoissants et répétés chez des individus, que, plus forte que le principe de la recherche du plaisir, il y a, au fond de l'âme humaine, une angoisse primordiale qui peut déclencher ces rêves qui sont en quelque sorte la recherche par l'organisme de l'adéquation à un danger imprécis par création d'une contre-charge.

Ainsi la société a-t-elle bel et bien une origine. Mais cette origine n'est pas une origine temporelle, située en un point zéro du temps historique. Au contraire, l'origine de la société est constamment présente : c'est le vide toujours sous-jacent à cette société. c'est l'abîme du non-sens, de la non-organisation, où l'esprit d'un homme tout comme le groupe social entier peut toujours basculer ; c'est le retour à la désorganisation, à l'effroi primitif. Nous pensons pouvoir trouver un exemple de tels effondrements dans le cas de certains malades — d'ailleurs cité par Ernesto de Martino — où il y a dissolution pathologique de la personnalité et de son activité : c'est le cas notamment du schizophrène.

L'effroi primitif peut expliquer la recherche par l'individu d'une conception du monde qui comprenne également les jugements de valeur (normes). Cette conception du monde fait appel à la connaissance individuelle (schémas cognitifs), mais aussi à l'affectivité individuelle (il s'agit d'écarter l'angoisse basale).

15. Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*. Payot, 1963.

II. — LES SCHEMAS COGNITIFS-AFFECTIFS

Le caractère inachevé de l'être humain et l'effroi primitif propre à la condition humaine expliquent que les comportements que l'homme adopte ne sont pas, contrairement à ce que postulent les éthologistes, des comportements fondés sur une tendance innée d'agression, mais sont des comportements fondés sur une tendance innée d'organisation de soi-même et de ses relations avec l'environnement. On peut dire que les comportements sont d'abord des comportements de compréhension fondés sur la recherche et l'intégration d'universaux.

Jean Piaget a consacré une grande partie de ses travaux à démontrer comment les jeunes enfants cherchent à acquérir des schémas cognitifs à base sensori-motrice grâce à la manipulation des objets constituant leur environnement. Pour nous, les schémas cognitifs ainsi acquis sont en même temps affectifs car dirigés par la recherche d'équilibre entre le moi et l'extérieur. Cette équilibration correspondant à une certaine vision du monde sera profondément ressentie par chaque individu comme satisfaisante ou insatisfaisante. Pour Paul Scheurer, spécialiste de physique théorique et épistémologue, l'individu recherche dans sa vision du monde physique la satisfaction d'un sentiment de cohérence correspondant aux schémas profonds de la personnalité¹⁶. Sur un plan tout à fait général, quelle théorie défendrait gratuitement le laid, l'inachevé, l'incongru ?

Sur le plan des structures cognitives perçues dans l'environnement, on peut avec Jean Piaget considérer comme primordiales les informations retirées du monde physique : lois de conservation d'une quantité, réflexivité, transitivité... dont beaucoup de préceptes juridiques apparaissent comme des transpositions ; la justice distributive ne met-elle pas en jeu une relation d'équivalence tandis que la justice commutative s'appuie sur la loi de conservation des quantités ; le droit pénal offre de nombreux exemples d'application de ce qu'on peut appeler une arithmétique pénale (cf. la loi du talion). Mais tandis que Jean Piaget voit plutôt le monde physique comme source des schémas cognitifs, pour un psychosociologue comme Willem Doise, c'est dans les relations sociales que l'enfant acquerrait ces schémas : « Notre conception est interactionniste et constructiviste : en agissant sur le milieu environnant, l'individu élabore des systèmes d'organisation de cette action sur le réel. Dans la plupart des cas, il n'agit pas seul sur le réel : c'est précisément en coordonnant ses propres actions avec celles d'autrui qu'il élabore les systèmes de coordination de ses actions et qu'il arrive à les reproduire tout seul par la suite. La causalité que nous attribuons à l'interaction sociale n'est donc pas unidirectionnelle, elle est circulaire et progresse en spirale : l'interaction

¹⁶. Scheurer (Paul) : *Révolutions de la science et permanence du réel*, P.U.F., Paris, 1979, p. 190.

permet à l'individu de maîtriser certaines coordinations qui lui permettent alors de participer à des interactions sociales plus élaborées qui à leur tour deviennent source de développement cognitif pour l'individu. Ainsi, à des niveaux précis du développement cognitif, certaines interactions sociales, agissant comme l'un de ces inducteurs de l'embryogenèse, permettent le développement d'une nouvelle organisation cognitive. C'est dans ce sens que nous voulons illustrer expérimentalement la thèse selon laquelle, à certains niveaux de développement, l'interaction sociale produit des structurations cognitives, que l'individu ne maîtrise pas avant l'interaction, mais qu'il maîtrise après. La coordination des actions entre individus précède la coordination cognitive individuelle de certaines actions. »¹⁷ À l'appui de son hypothèse sur l'importance de l'interaction sociale dans le développement cognitif, W. Doise évoque en particulier des expériences qui établissent que le jugement moral progresse chez l'enfant grâce à l'interaction sociale¹⁸.

Ces schémas, à la fois conceptuels et affectifs, d'organisation du monde sont appelés par Erik Erikson « structuration idéologique de l'environnement »¹⁹. Il convient d'observer que cette structuration idéologique de l'environnement se fait au prix de l'acceptation d'une certaine vision du monde physique ou du monde social dans lequel les individus sont immergés. Le milieu culturel est en effet constitué d'un ensemble de techniques qui se sont révélées efficaces et forment ce que E. Erikson appelle le « fonds culturel consolidé ». La maîtrise de ces techniques, enseignée par les adultes aux enfants, permet à ces derniers d'établir leur identité face au monde extérieur en acquérant un moyen d'agir sur l'environnement. Comme le note E. Erikson : « Dans ce processus de consolidation et d'accommodation, des millions de tâches et de transactions quotidiennes se transforment en modèles pratiques et en ritualisations spontanées susceptibles d'être adoptés par les leaders ou par ceux qu'ils conduisent (...). Mais comment une telle consolidation peut conduire à un sentiment d'imbrication et à un courant naturel au milieu de tous les artifices de l'organisation, comment elle contribue à susciter un style de perfection et d'exaltation de soi ; comment enfin, dans le même temps, elle permet à l'homme de limiter son horizon à *ne pas voir* ce qui pourrait ruiner sa familiarité avec le monde, toute fraîche conquise, et ce qui l'exposerait lui-même à toutes sortes d'aliénations, à la peur de la mort, surtout, et au risque de tuer — tout cela nous ne l'avons guère abordé du point de vue de la psychologie des profondeurs. La discussion du 'moi' devrait prendre ici de nouvelles dimensions »²⁰.

17. Doise (Willem) : *L'explication en psychologie sociale*, P.U.F., Paris, 1982, pp. 63-64.

18. Maitland (K.A.) et Goldman (J.R.) : Moral judgment as a function of peer group interaction in *Journal of personality and social psychology*, 1974, pp. 699-704.

19. Erikson (Erik H.) : *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, Flammarion, Paris, 1972.

20. E. Erikson, *op. cit.*, pp. 28-29.

De l'effroi primitif, expérience individuelle, on a déduit la mise au point par le sujet d'une certaine conception du monde, constituée par un ensemble de schémas cognitifs acquis au cours des interactions entre individus. C'est dire que l'identité individuelle, comme également la société civile, sont constituées par des réseaux.

III. — L'IDENTITE EN RESEAU

A trois niveaux l'identité du sujet dans la société civile apparaît comme résultant d'un phénomène de réseau. Au niveau de la conception du monde que se fait chaque individu, on assiste à la mise en place d'un réseau de schémas cognitifs-affectifs, dont la position personnelle de l'individu vis-à-vis de l'Etat (c'est-à-dire de l'objet total, massif, extérieur) est une composante parmi d'autres.

Ce réseau comporte une traduction biologique dans chaque être humain : le biologiste Antoine Danchin considère que les milliards de connections nerveuses en puissance dans le cerveau sont activées de manière collective par les stimuli extérieurs durant la croissance de l'être humain, et finissent par former un réseau stable propre à l'individu concerné (voir : Une approche biologique de l'identité individuelle dans *L'identité*, sous la direction de C. Levi-Strauss, P.U.F., 1983). Mais le réseau des schémas cognitifs-affectifs, la conception du monde de tel ou tel individu, va également le pousser à agir en interaction avec d'autres individus et conformément à ses opinions. Il se créera alors un réseau d'appartenances propre à chaque individu (telle association culturelle, tel syndicat...). L'ensemble de ces réseaux d'appartenances forme à proprement parler la société civile.

Dès lors les observations de Pierre Clastres et de Marcel Gauchet prennent tout leur relief. En effet l'ethnologie nous montre qu'il existe des sociétés civiles sans Etat. En ce cas, tous les rapports interindividuels se font sur la base de l'égalité entre hommes. L'autorité institutionnelle n'existe pas ; elle est projetée dans l'au-delà religieux. Le principe de réciprocité dans les échanges réels ou symboliques n'est occulté que lorsque l'Etat arrive à prendre la place à l'extérieur et au-dessus de la société, place autrefois dévolue à la religion. Ceci comme le dit M. Gauchet n'intervient véritablement qu'à la fin du XVIII^e siècle avec « l'affirmation de l'Etat souverain, affichant la spécificité d'un pouvoir sans commune mesure avec quelqu'autre forme d'autorité ou de hiérarchie que ce soit, s'arrogeant une omniscience administrative, et acquérant par là-même le relief d'une référence absolue dans la société, devenant foyer auquel n'importe qui dans la société peut directement se rapporter, abstraction faite de ses appartenances concrètes à une communauté, une famille ou une corporation. » (Marcel Gauchet et Gladys Swain : *La pratique de l'esprit humain*, Gallimard, 1980, p. 389.)

De la sorte, dans le réseau d'appartenances de l'individu, un élément se trouve privilégié : l'appartenance à un Etat, à une nation. La prédominance de cet élément est variable selon que l'Etat en question agit en Etat gérant ou en Etat totalitaire. Si l'identité personnelle est mieux protégée dans un Etat gérant, elle n'est pas à l'abri du phénomène de patriotisme qui se saisit d'un des aspects de l'identité personnelle (l'appartenance à la nation), en provoque l'inflation aux dépens des autres appartenances, et la rassemble en une identité collective (consensus national, gouvernement de salut public, réarmement moral...).

L'appartenance des individus à l'Etat n'est qu'une composante de l'identité individuelle. La question de l'identité est primordiale : en se constituant le sujet définit ce qu'il considère comme objet. L'effroi primitif nécessite la mise au point d'une certaine conception du monde, où les sujets se définissent par des réseaux d'appartenances. Alors que la vie quotidienne trouve à se satisfaire dans les rapports d'échange permis par la société civile, l'Etat comme centre de pouvoir se voit investi de toutes les caractéristiques du sacré religieux : crainte révérentielle devant la grandeur de l'Etat, sentiment de sa puissance absolue incommensurable avec celle de l'individu, sentiment d'étrangeté et d'insaisissabilité. Mais l'Etat a également un aspect fascinant dont la lutte pour le pouvoir et l'attrait du fonctionariat sont des indices très nets. Gage de toute objectivité, rationalité incarnée, il correspond à un besoin d'au-delà propre à l'homme, toujours enclin à introduire l'infini dans ses constructions. En fin de compte, c'est plus pour des raisons de psychologie que par des nécessités historiques que société civile et Etat doivent être considérés comme complémentaires. Il est capital, cependant, qu'un équilibre soit maintenu entre eux, sous peine d'en arriver à une possession totale des individus par l'Etat (phénomène du nazisme, plus généralement des Etats totalitaires). La meilleure vaccination contre cette maladie consiste à replacer chaque Etat dans le contexte de la société internationale parce qu'alors apparaissent les fissures de l'Etat comme institution rationnelle pure et le fait que l'Etat, pris isolément, rattrape et amalgame toujours les discours tenus en faveur de l'individu (cf. l'application des accords d'Helsinki dans les pays de l'Est). Il y a ici un rôle à jouer pour ce qu'on peut appeler la société civile internationale (internationales intellectuelles, syndicales, pacifistes et autres).