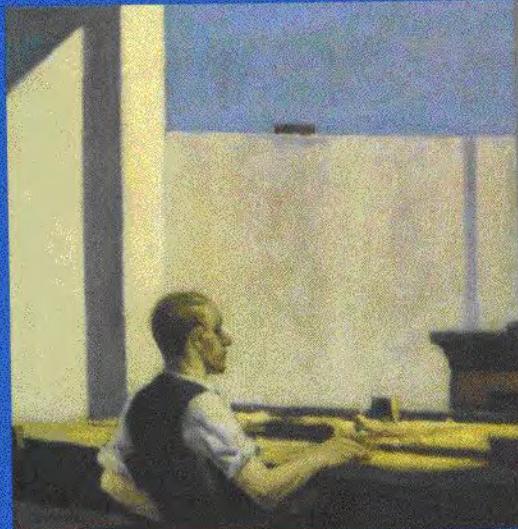


*George H. Mead*

# L'esprit, le soi et la société

Présenté par  
Daniel Cefai  
et Louis Quéré



LE LIEN SOCIAL

LE puf

En somme, nous entendons par conscience de soi le phénomène qui consiste à éveiller en nous-même l'ensemble des attitudes que nous provoquons chez autrui, en particulier lorsque ces attitudes représentent ces réponses importantes qui caractérisent les membres de la communauté. Il est malheureux de confondre ou de mélanger la conscience, dans son acception ordinaire, avec la conscience de soi. La première désigne le champ de l'expérience, la seconde réfère à la capacité de provoquer en soi un ensemble de réponses déterminées qui appartiennent aux autres membres du groupe. La conscience et la conscience de soi ne se situent pas au même niveau d'expérience. Seul l'individu a, heureusement ou malheureusement, accès à sa propre rage de dents, mais ce n'est pas ce que nous entendons par conscience de soi.

Pour que les soi puissent appartenir à une communauté, une structure commune doit les faire tenir ensemble. Chacun des soi diffère de tous les autres. Mais être soi requiert d'être membre [164] d'une communauté d'attitudes ; avoir des droits de participer à des attitudes communes. Ce que nous avons acquis, en tant que personnes dotées de conscience de soi, fait de nous les membres de cette société et nous confère nos soi. Les soi ne peuvent exister qu'en relation à d'autres soi. La frontière est floue entre nos propres soi et les soi des autres, puisque les nôtres n'existent et n'entrent dans notre expérience que dans la mesure où ceux des autres existent et entrent comme tels dans notre expérience. L'individu ne possède un soi qu'en relation avec les soi des autres membres de son groupe social. La structure de son soi exprime ou réfléchit le modèle général de conduite sociale du groupe auquel il appartient, comme celui de tous les autres membres du même groupe.

## LE SOI ET LA SUBJECTIVITÉ

Le « soi » se développe à partir d'un processus social qui implique d'abord l'interaction des individus dans le groupe, ainsi que la préexistence de ce groupe<sup>1</sup>. Il implique aussi certaines activités coopératives

1. La relation entre les organismes individuels et la totalité sociale dont ils sont membres est analogue à la relation entre les cellules individuelles d'un organisme multicellulaire et l'organisme pris dans sa totalité.

où sont engagés les différents membres du groupe. Il implique enfin que puisse se développer une organisation plus complexe que celle qui a donné naissance au soi, et que les soi puissent être les organes, tout au moins les parties essentielles de cette organisation très complexe dans laquelle ils émergent et existent. Aussi y a-t-il un processus social à partir duquel se développent les soi et dans lequel ils se différencient, évoluent et s'organisent toujours davantage.

La psychologie a eu tendance à traiter le soi comme un élément plus ou moins isolé et indépendant, une sorte d'entité qui existerait en elle-même. Il est possible, bien entendu, qu'il y ait un soi seul et isolé dans l'univers, si nous commençons par identifier le soi à une certaine « conscience-sentiment » (*feeling-consciousness*). Si nous [165] considérons ce sentiment comme objectif, nous pouvons alors concevoir un soi existant en soi : nous pouvons penser un corps physique isolé, replié lui-même, et supposer qu'il possède les sentiments ou les états de conscience en question. Nous pouvons ainsi ériger cette sorte de soi dans la pensée comme s'il existait simplement par lui-même.

Un deuxième sens du mot « conscience » nous a particulièrement retenu, qui porte sur ce que nous appelons pensée ou intelligence réflexive. Ce sens se réfère toujours, au moins implicitement, à un « je ». Il n'a aucune connexion nécessaire avec le premier. Il se rapporte à un certain mécanisme, à une manière d'agir d'un organisme. Si un organisme est doté d'organes sensoriels, des objets lui sont accessibles dans son environnement et son propre corps est l'un de ces objets. Si l'organisme n'avait pas de rétine ni de système nerveux central, il n'existerait aucun objet visuel. Pour que de tels objets puissent exister, certaines conditions physiologiques sont nécessaires. Mais ces objets ne sont pas pour autant reliés à un soi. Quand nous atteignons le soi, nous touchons à une certaine sorte de conduite, un certain type de processus social qui comprend l'interaction de différents individus et qui

1. La construction sélective de l'environnement est ce que nous appelons la « conscience » au premier sens du terme. L'organisme ne projette pas de qualités sensorielles, par exemple des couleurs, dans l'environnement auquel il réagit ; mais il dote l'environnement de ces qualités, de la même manière que le bœuf dote l'herbe de la qualité d'être nourriture ou, plus généralement, de la même manière que la relation entre les organismes biologiques et certains contenus de l'environnement fait émerger des « objets de nourriture ». S'il n'y avait pas d'organismes avec des organes sensoriels particuliers, il n'y aurait pas d'environnement au sens ordinaire du terme. Un organisme construit, en un sens sélectif, son environnement. On entend souvent par conscience le caractère de l'environnement en tant que déterminé par les organismes humains. Elle dépend de la relation entre l'environnement, ainsi constitué, construit ou sélectionné, et les organismes.

implique des individus engagés dans des activités coopératives. C'est dans ce processus que peut se développer un soi comme tel.

Le soi, comme processus structural qui se forme dans la conduite de l'être vivant, se distingue de la conscience des objets dont nous avons expérience. Il n'y a entre eux aucune relation nécessaire. La rage de dents est un événement très important : [166] elle requiert notre attention. Elle est, en un certain sens, identifiée au soi, de sorte que nous pouvons contrôler une telle expérience. Parfois, au contraire, nous avons des expériences atmosphériques. Le monde entier semble triste, le ciel est noir, le temps déplaisant ; des valeurs appréciées s'effondrent. Nous n'identifions pas nécessairement une telle situation au soi : nous sentons simplement une certaine atmosphère autour de nous. Nous en arrivons à nous rappeler que nous sommes sujets à des dépressions et nous retrouvons ce genre d'expérience dans notre passé. Mais nous trouvons un certain soulagement en prenant de l'aspirine ou en nous reposant et, en conséquence, le monde change de caractère. Il y a toutefois d'autres expériences que nous pouvons, à tout moment, identifier à notre soi. Certains types d'expériences, que nous qualifions de subjectives parce qu'elles ne sont accessibles qu'à nous seuls, se distinguent de l'expérience que nous appelons réflexive.

Il est vrai que la réflexion, prise en elle-même, est quelque chose qui n'est accessible qu'à nous seuls. Un individu établit sa propre démonstration d'une proposition géométrique, par exemple, et son acte de penser est quelque chose qui se produit à l'intérieur de sa propre conduite. À ce moment-là, c'est une démonstration qui n'existe que dans sa seule pensée. Puis il la publie, et elle devient propriété commune. Au début, elle n'était accessible qu'à lui seul. D'autres faits de ce genre sont recensables, comme les images de la mémoire et le jeu de l'imagination. Ces types d'objets que nous identifions en général à la « conscience » et au processus que nous appelons « penser » se ressemblent en ce qu'ils ne sont, du moins dans certaines phases, accessibles qu'à l'individu. Mais, comme nous l'avons déjà dit, ces deux séries de phénomènes se situent à des niveaux entièrement différents. Leur trait commun d'accessibilité ne leur confère pas nécessairement le même statut métaphysique. Sans entrer, pour le moment, dans la discussion de ces problèmes, disons que le soi a un type de structure qui émerge et se développe dans la conduite sociale. Cette structure est entièrement distincte de l'expérience dite subjective de ces ensembles d'objets [167] accessibles uniquement à un organisme : leur caractère commun d'accessibilité privée ne les rend pas identiques.

Le soi auquel nous nous sommes référés se forme quand la conversation de gestes est introduite dans la conduite de l'organisme individuel. Quand cette conduite incorpore une conversation de gestes, de sorte que l'attitude des autres peut affecter l'organisme et que celui-ci peut y répondre avec le geste correspondant, faisant émerger l'attitude des autres dans son propre processus, alors émerge un soi. Même la simple conversation de gestes qui se réalise chez les animaux doit s'expliquer par le fait qu'elle a une fonction d'intelligence. Dans ce cas, encore, elle fait partie d'un processus social. Si elle est introduite dans la conduite de l'individu, elle ne conserve pas seulement cette fonction, mais elle acquiert une capacité plus grande encore. Si nous pouvons prendre l'attitude d'un ami avec qui nous allons discuter, en l'adoptant, nous pouvons nous répliquer à nous-même et y répondre comme il y répond. Ainsi, nous obtenons de meilleurs résultats que si nous ne nous étions pas servis, dans notre propre conduite, de cette conversation de gestes. Il en est exactement de même pour lui. Il est préférable pour nous deux d'anticiper la situation. Chaque individu doit prendre en outre l'attitude généralisée de la communauté. Il doit être prêt à agir en se rapportant à sa propre situation, de la même manière que le ferait tout autre membre de sa communauté.

Une des avancées les plus importantes est atteinte dans le développement de la communauté quand cette réponse de la communauté à l'individu prend une forme institutionnelle. Nous entendons par là que la communauté agit sur l'individu de manière identique en certaines circonstances. Elle ne fait aucune différence envers celui qui vous vole votre bien, qu'il se nomme Pierre ou Paul. La réponse de la communauté est identique envers le voleur dans des conditions similaires. C'est ainsi que se forment les institutions.

Il y a un autre point qu'il nous faut traiter brièvement. La seule manière pour nous de réagir contre la désapprobation de toute la communauté consiste à ériger une communauté [168] plus élevée qui, en un certain sens, se retourne avec succès contre celle dans laquelle nous nous trouvons. Une personne peut arriver à agir contre tout l'univers qui l'entoure : il peut se dresser seul face au monde. Mais pour agir ainsi, il doit se parler à lui-même avec la voix de la raison. Il doit être à l'écoute des voix du passé et de l'avenir. C'est la seule manière pour un individu de faire entendre une voix qui soit plus forte que celle de la communauté. Nous présumons d'ordinaire que cette voix générale de la communauté est identique à celle de la communauté élargie à celles du passé et du futur. La règle serait qu'une coutume organisée repré-

sente ce que nous appelons moralité. Les choses qui nous sont interdites seraient condamnées par tout le monde. Cela est vrai si nous adoptons l'attitude de la communauté comme opposée à nos propres réponses. Mais nous ne devons pas oublier une autre possibilité, celle de répondre à la communauté en insistant sur sa capacité au changement. Nous pouvons réformer l'ordre des choses. Nous pouvons réclamer le perfectionnement des standards de la communauté. Nous ne sommes pas purement et simplement les obligés de la communauté. Nous sommes engagés dans une conversation où ce que nous disons est écouté par la communauté et où sa réponse est affectée par ce que nous avons à dire. Cela est particulièrement vrai dans des situations critiques. Un homme se dresse et se défend pour ce qu'il a fait : il a son « jour d'audience », il peut présenter son point de vue. Il peut même, peut-être, changer l'attitude de la communauté à son égard. Dans le processus de conversation, l'individu n'a pas seulement le droit, mais aussi le devoir de parler à la communauté dont il fait partie, et de provoquer ces changements qui se produisent grâce à l'interaction des individus. C'est de cette manière que la société se transforme, précisément par des interactions semblables à celles où une personne réfléchit sérieusement à un problème. Nous changeons toujours, d'une façon ou d'une autre, notre système social, et nous sommes capables de le faire intelligemment parce que nous pensons.

Tel est le processus réflexif au sein duquel surgit un soi. Nous avons essayé de distinguer ce type de conscience de la conscience comme ensemble de caractéristiques déterminées par l'accessibilité à l'organisme de certains objets. Il est vrai que notre pensée, en tant que pensée, n'est accessible [169] qu'à notre organisme. Mais ce caractère commun de n'être accessible qu'à l'organisme ne fait pas de la pensée ou du soi quelque chose que nous puissions identifier à un groupe d'objets qui sont simplement accessibles. Nous ne pouvons pas identifier le soi à ce qui est communément qualifié de conscience, c'est-à-dire à l'être-là (*thereness*), privé ou subjectif, des caractères des objets.

Bien entendu, on distingue souvent entre conscience et conscience de soi : la conscience correspond à certaines expériences comme celles de la douleur ou du plaisir ; la conscience de soi réfère à la reconnaissance ou à la manifestation du soi comme objet. Toutefois, on suppose généralement que ces contenus de conscience transportent avec eux une conscience de soi : la douleur est toujours la douleur de quelqu'un, et sans cette référence à l'individu, il n'y aurait pas de douleur. Cette proposition comporte un élément de vérité, mais elle est loin de rendre

compte de toute l'histoire. La douleur doit bien appartenir à un individu ; elle doit être tienne ou sienne pour t'appartenir ou lui appartenir. La douleur peut appartenir à n'importe qui, mais si elle appartenait à tout le monde, elle serait relativement sans importance. Supposons que sous anesthésie, il se produise une dissociation des expériences, de sorte que la souffrance, pour ainsi dire, n'est plus votre souffrance. Nous en avons l'exemple, sans aller jusqu'à la dissociation anesthésique, dans l'expérience d'une chose désagréable qui perd tout pouvoir sur nous parce que nous détournons notre attention vers autre chose. Si nous pouvons, en quelque sorte, échapper à cette chose en la dissociant de l'œil qui la regarde, nous remarquons qu'elle perd une bonne part de son caractère insupportable. Ne pas supporter une douleur, c'est réagir contre elle. Si nous pouvons nous retenir de répondre à notre douleur, nous nous débarrassons d'un certain contenu de souffrance. Elle cesse d'être notre douleur. Nous la considérons simplement d'une manière objective. Tel est le conseil que nous ne cessons de donner à une personne qui se laisse facilement emporter par l'émotion. Dans ce cas, nous ne nous débarrassons pas de l'offense elle-même, mais de la réponse contre l'offense. L'objectivité, pour un juge, consiste [170] à être neutre, à pouvoir se tenir hors d'une situation et à l'évaluer. Si nous pouvons prendre cette attitude judiciaire envers l'offense d'une personne à notre égard, nous atteignons un point où nous n'éprouvons plus de ressentiment, mais de la compréhension. Nous nous portons dans une situation où comprendre, c'est pardonner. Par cette attitude, nous déplaçons une bonne partie de notre expérience hors de notre soi. L'attitude ordinaire de celui qui subit une offense est le ressentiment. Mais nous sommes à présent passé, en un certain sens, au-delà du soi offensé et sommes devenu un soi avec d'autres attitudes. Par cette technique à laquelle nous nous soumettons, quand nous endurons la souffrance ou toute autre situation émotionnelle, nous séparons partiellement notre propre soi de l'expérience, de sorte que celle-ci n'est plus notre expérience.

Si maintenant nous pouvions entièrement nous séparer de nos expériences, de sorte que nous ne nous en souvenions plus, que nous n'ayons pas à nous en préoccuper jour après jour, moment après moment, alors elles n'existeraient plus à nos yeux. Si nous n'avions plus de mémoire pour identifier les expériences avec le soi, alors elles disparaîtraient certainement, en tant qu'elles ont une relation avec le soi. Mais elles pourraient néanmoins subsister comme expériences sensorielles ou sensibles sans être rapportées au soi. Ce type de situation se

présente dans le cas pathologique de personnalité multiple, où l'individu perd le souvenir de certaines phases de son existence. Tout ce qui touche cette phase de son existence est perdu et l'individu en question devient une personnalité différente. Le passé a une réalité, que ce soit ou non dans l'expérience, mais ici il n'est pas identifié au soi. Il n'entre pas dans sa composition. Nous adoptons ce genre d'attitude, par exemple, vis-à-vis d'une autre personne qui nous a offensé, mais qui a ensuite reconnu, admis et peut-être regretté l'offense, par la suite oubliée. Quelqu'un qui pardonne mais n'oublie pas est un compagnon déplaisant. Quand on pardonne, on oublie. On raye le souvenir de sa mémoire.

On peut donner de nombreux exemples de la relation vague entre des contenus d'expérience déterminés et le soi pour soutenir [171] notre thèse que ces contenus ont une certaine valeur hors du soi. Tout au moins, on admettra que de tels contenus peuvent devenir de moins en moins essentiels au soi, être éloignés du soi présent et ne plus avoir pour lui la valeur qu'ils avaient pour le soi précédent. Des cas extrêmes tendent à prouver que certains de ces contenus peuvent être entièrement disjoints du soi. Tout en étant d'une certaine manière prêts à apparaître, sous certaines conditions, ils sont pour le moment dissociés, et ne franchissent pas le seuil de la conscience de soi.

La conscience de soi, d'autre part, s'organise d'une manière définie autour de l'individu social. Comme nous l'avons vu, ce n'est pas simplement parce que cet individu est dans un groupe social, affecté par les autres comme il les affecte, mais parce qu'il tire son expérience de soi comme soi de son action sur les autres. Il devient un soi dans la mesure où il peut prendre l'attitude des autres et agir envers lui-même comme les autres le font. Un soi peut donc émerger pour autant que la conversation de gestes devient une partie de la conduite qui dirige et contrôle l'expérience individuelle. Le soi se constitue dans le processus social d'influencer les autres dans un acte social, d'endosser l'attitude des autres que provoque ce stimulus et de réagir en retour à la réponse des autres.

Nos corps sont des parties de notre environnement. Il est possible pour l'individu de faire l'expérience de son corps et d'être conscient de ses sensations corporelles sans être pour autant conscient de lui-même, c'est-à-dire sans prendre l'attitude d'autrui envers lui-même. Selon la théorie sociale de la conscience, celle-ci serait le caractère propre à l'environnement de l'expérience de l'animal humain, dû à ce que la société humaine est composée d'autres soi qui adoptent l'attitude d'autrui envers eux-mêmes. La conception physiologique de la cons-

cience est en elle-même inadéquate : elle appelle des compléments du point de vue de la psychologie sociale. La conscience de soi se constitue dans et par l'action de prendre ou de sentir l'attitude d'autrui vis-à-vis de soi. Elle ne se forme pas [172] du fait d'éprouver ou de percevoir de simples sensations organiques. Jusqu'à la naissance de la conscience de soi, dans le processus de l'expérience sociale, l'individu fait l'expérience de son corps, de ses sentiments et de ses sensations, comme d'une partie immédiate de son environnement. Son corps ne lui apparaît pas comme son propre corps, il n'est pas relié à une conscience de soi. Le soi et la conscience de soi doivent d'abord survenir avant que les expériences puissent être identifiées au soi ou appropriées par le soi. Pour entrer, pour ainsi dire, dans l'héritage de cette expérience, le soi doit tout d'abord se développer à l'intérieur du processus social dont cet héritage fait partie.

L'organisme individuel entre d'une certaine manière dans le champ de son environnement par le biais de la conscience de soi. Son propre corps devient une partie de l'ensemble des stimuli auxquels il répond ou réagit. Détaché du contexte du processus social à ses niveaux les plus élevés – quand le processus social implique une communication consciente entre les organismes individuels qui interagissent en lui –, l'organisme humain ne se pose pas comme un tout face à son environnement. Il ne devient pas, en tant que totalité, objet pour lui-même, et partant, il n'est pas conscient de soi. Il n'est pas à lui-même un stimulus auquel il réagit. Au contraire, il ne répond qu'à des parties ou à des aspects isolés de lui-même. Il ne les voit pas comme des parties ou des aspects de lui-même, mais les inclut dans son environnement général. L'organisme de l'individu ne devient objet pour lui-même, et n'accède donc à la conscience de soi, qu'à l'intérieur du processus social à ses niveaux les plus élevés, quand il est impliqué dans les formes les plus développées de l'environnement social. Dans le processus social à des niveaux moins élevés, encore non conscients, par exemple dans l'environnement purement psychophysiologique, logiquement antérieur, que presuppose le processus social d'expérience et de comportement, l'organisme ne devient pas un objet pour lui-même. Dans l'expérience ou la conduite où il y a conscience de soi, nous agissons et réagissons en référence à nous-même, mais aussi par rapport aux autres individus. Être conscient de soi, c'est essentiellement devenir un objet pour soi en vertu de ses relations avec les autres individus.

[173] L'accent doit être mis sur la position centrale de la pensée dans la considération de la nature du soi. La conscience de soi, plutôt

que l'expérience affective avec ses supports moteurs, fournit le noyau dur et la structure primaire du soi. Le soi est par essence un processus cognitif plutôt qu'émotionnel. Le processus intellectuel de la pensée – la dramatisation par l'individu dans son expérience intérieure de la conversation de gestes significatifs qui constitue à l'extérieur le mode principal de son interaction avec les autres individus – est la phase d'expérience la plus originale dans la genèse et le développement du soi. Cooley et James, il est vrai, ont tenté de trouver le fondement du soi dans les expériences affectives et réflexives, c'est-à-dire dans les expériences impliquant un « sentiment de soi ». Mais cette théorie ne rend pas compte de l'origine du soi ou du sentiment de soi que l'on suppose caractériser de telles expériences. L'individu n'a pas besoin d'y adopter les attitudes des autres envers lui-même : en elles-mêmes, elles ne requièrent pas qu'il agisse ainsi et à moins qu'il ne le fasse, il ne peut pas développer un soi. Son soi doit donc s'être déjà produit autrement, c'est-à-dire de la manière que nous avons décrite. L'essence du soi est d'ordre cognitif. Elle réside dans la conversation de gestes qui, une fois intériorisée, constitue la pensée ou la réflexion de l'individu. Les fondements du soi, comme ceux de cette pensée ou de cette réflexion, sont sociaux.

## 2. LE « JE » ET LE « MOI »

Nous avons longuement étudié les fondements sociaux du soi et fait allusion au fait que le soi ne consiste pas en une simple organisation d'attitudes sociales. Nous devons à présent poser explicitement la question de la nature du « je » en tant que conscient du « moi » social. Ce n'est pas tant la question métaphysique de la possibilité pour une personne d'être à la fois « je » et « moi » qui est soulevée, que le problème du sens de cette distinction du point de vue de la conduite. Où, dans la conduite, le « je » entre-t-il en jeu comme distinct [174] du « moi » ? Si un individu détermine son statut dans la société et croit y avoir certaines fonctions et certains priviléges, ces derniers se définissent par rapport à un « je », mais ce « je » n'est pas un « moi » et ne peut pas devenir un « moi ». Nous pouvons avoir un bon « soi » et un mauvais « soi », mais il ne s'agit pas encore du « je » opposé au « moi » : l'un et l'autre

sont des soi. Nous approuvons le premier et réprobons le second ; mais quand nous les considérons l'un ou l'autre, ils se présentent tous les deux comme des « moi ». Le « je » n'apparaît pas au premier plan. « Je » me parle à moi-même, mais sans me voir moi-même comme « je ». Le « je » réagit au soi, qui se forme en adoptant les attitudes d'autrui. En adoptant ces attitudes, j'ai introduit le « moi » et j'y réagis en tant que « je ».

La méthode la plus simple pour traiter ce problème consiste à l'étudier dans le cadre de la mémoire. Je me parle, je me souviens de ce que j'ai dit, et peut-être aussi du contenu émotionnel qui accompagnait mes paroles. Le « je » de ce moment-ci est présent dans le « moi » du moment suivant. Là, encore, je ne peux pas me retourner assez rapidement pour me saisir moi-même. Je deviens un « moi » aussitôt que je me rappelle ce que j'ai dit. Au « je » peut être attribuée, cependant, cette relation fonctionnelle. C'est la faute du « je » si je ne suis jamais complètement conscient de ce que je suis et que je me surprends dans ma propre action. Je deviens conscient de moi-même dans l'action, mais c'est en mémoire que le « je » est constamment présent dans mon expérience. Je peux revenir directement quelques instants en arrière, mais pour le reste du passé, je dépends des images de la mémoire. Ainsi, le « je » de la mémoire est comme le porte-parole du soi d'il y a une seconde, une minute ou un jour. En tant que donné, il est un « moi », mais un « moi » qui était un « je » au moment précédent. Si l'on demande, alors, à quel moment dans l'expérience le « je » entre en scène, on doit répondre qu'il n'apparaît qu'en tant que personnage historique. C'est ce que j'étais il y a une seconde qui est le « je » du « moi ». C'est encore un autre « moi » qui doit prendre ce rôle. Dans ce processus, la réponse immédiate du « je » est insaisissable<sup>1</sup>. Le « je » est, en un certain sens, ce à quoi [175] nous nous identifions. La saisie du « je » est le problème de la plus grande partie de notre expérience consciente : « je » ne suis pas directement donné dans l'expérience.

Le « je » est la réponse de l'organisme aux attitudes des autres<sup>2</sup> ; le « moi » est l'ensemble organisé des attitudes des autres que l'on assume

1. La sensibilité de l'organisme se projette en partie dans l'environnement. Elle n'y transporte cependant pas le processus vital et sa représentation imaginative est incapable de rendre compte de la vie de l'organisme. Elle représente les conditions dans lesquelles se produit la vie, mais pas le processus vital lui-même. L'organisme physique reste toujours une chose dans l'environnement (manuscrit).

2. Sur le « je » perçu comme individu biologique, voir l'Essai supplémentaire II, « L'Individu biologique ».

soi-même. Les attitudes des autres constituent le « moi » organisé, auquel on réagit comme « je ». Examinons ces concepts plus en détail.

**Il n'y a ni « je », ni « moi » dans la conversation de gestes.** L'acte n'est pas encore réalisé en totalité, mais sa préparation a lieu dans le champ du geste. Dans la mesure où l'individu provoque en lui-même les attitudes des autres, il se produit un groupe organisé de réponses. **La capacité de l'individu d'endosser les attitudes des autres, pour autant qu'il puisse les organiser, lui permet d'accéder à une conscience de soi.** L'acte d'assumer la totalité de ces configurations organisées d'attitudes lui confère son « moi » : tel est le soi dont il est conscient. Il peut, par exemple, lancer la balle à un autre joueur pour répondre à l'appel de ses coéquipiers. Le soi existe immédiatement pour lui dans sa conscience. Il maîtrise les attitudes de ses camarades, il sait ce qu'ils veulent et connaît les conséquences de ses actes, et il assume ses responsabilités vis-à-vis de la situation. Or, la présence de ces configurations organisées d'attitudes constitue le « moi » auquel il réagit comme un « je ». Mais ni lui ni personne ne sait quelle sera la réponse – jeu brillant ou jeu maladroit. La réponse à cette situation telle qu'elle apparaît à son expérience immédiate est incertaine : c'est ce qui constitue son « je ».

**Le « je » est l'action de l'individu à l'encontre de la situation sociale liée à sa propre conduite. Le « je » n'advient dans l'expérience qu'après l'accomplissement de l'acte. A ce moment-là, l'individu en prend conscience.** Il devait faire telle chose, et il l'a faite ; il a rempli son devoir, et il peut regarder [176] son lancer avec fierté. Le « moi » advient pour accomplir ce devoir – c'est de cette manière qu'il apparaît dans son expérience. Le joueur portait en lui toutes les attitudes de ses partenaires et de ses adversaires : tel est le « moi » de cette situation. Ces attitudes appelaient une certaine réponse : tel est le « je ».

**Soulignons que cette réponse du « je » est plus ou moins indéterminée.** Les attitudes des autres que quelqu'un assume comme affectant sa propre conduite constituent le « moi ». Le « moi » est là, mais sa réponse n'est pas encore fixée. Quand quelqu'un s'assied pour réfléchir, il dispose de certaines données. Supposons qu'il doive redresser une situation sociale. Il se voit du point de vue de tel ou tel membre du groupe. Ces membres, connectés les uns avec les autres, lui confèrent un certain soi. Que fera-t-il ? Ni lui ni personne ne le sait. Il peut introduire cette situation dans son expérience en adoptant les attitudes des différentes personnes qui y sont engagées. Il sait de la sorte ce qu'elles ressentent. Il dit, en effet : « J'ai fait certaines choses qui semblent m'obliger à suivre un certain cours d'action. » S'il agit ainsi, il se

peut que son action le mette dans une position fausse vis-à-vis d'un autre groupe. Le « je », comme réponse à cette situation, est indéterminé ; il s'oppose au « moi », impliqué dans les attitudes qu'il assume. Quand la réponse se produit, le « je » apparaît dans le champ d'expérience en grande partie sous forme d'images mnésiques.

Le « présent spécieux » comme tel est très bref. Toutefois, nous faisons l'expérience d'événements qui passent. Une partie du processus de passage des événements est directement là dans notre expérience, y compris un peu de passé et un peu de futur. Nous voyons une balle tomber et, alors qu'elle passe, seule une partie nous en est visible. Nous nous rappelons où était la balle il y a un instant et nous anticipons où elle sera dans un instant, au-delà de ce qui se donne à notre expérience. Il en va ainsi pour nous-même. Nous faisons quelque chose, mais regarder en arrière pour voir ce que nous faisons implique de recourir à des images mnésiques. Ainsi, le « je » apparaît dans l'expérience comme une partie du [177] « moi ». Mais sur la base d'une telle expérience, nous distinguons l'individu qui fait quelque chose du « moi » qui lui pose le problème. La réponse n'entre dans son expérience que lorsqu'elle se produit. S'il dit qu'il sait ce qu'il va faire, il peut malgré tout se tromper. Il commence à agir et un autre événement interfère. L'action qui en résulte est toujours quelque peu différente de tout ce à quoi il pouvait s'attendre. Cela se vérifie jusque dans le processus si simple de la marche. Les pas qu'il fait, si prévisibles soient-ils, le mettent dans une situation qui n'est pas exactement celle qu'il anticipait. Cette situation est, en un sens, nouvelle. Ce mouvement dans l'avenir est un pas en avant, pour ainsi dire, d'« Ego », du « je ». Il n'est pas donné dans le « moi ».

Considérons le cas du savant qui résout un problème : il dispose de certaines données qui appellent certaines réponses. Certaines de ces données requièrent l'application de telle ou telle loi, d'autres celle d'une autre loi. Les données sont là avec leurs implications. Le savant sait ce que signifie une certaine coloration, et quand ces données se présentent à lui, elles engendrent nécessairement certaines réponses de sa part. Mais imaginons à présent que ces réponses soient en conflit : s'il répond d'une manière, il ne peut pas répondre de l'autre. Ni lui, ni personne d'autre, ne sait ce qu'il va faire. L'action du « soi » consiste à répondre à des ensembles de données en contradiction les uns avec les autres, et qui, en réclamant du savant des réponses contraires, lui posent problème. Il doit examiner cette situation de différentes manières. Cette action du « je » ne peut être prédite.

Le « je », dans sa relation au « moi », réagit donc à la situation sociale qui est partie prenante de l'expérience de l'individu. C'est la réponse de l'individu à l'attitude que les autres lui adressent quand il adopte lui-même une attitude à leur égard. Or, les attitudes qu'il prend envers eux sont présentes dans sa propre expérience, mais sa réponse comportera un nouvel élément. Le « je » est le sens de la liberté et de l'initiative. La situation est là qui nous demande d'agir de façon consciente. Nous sommes conscients et de nous-même, et de la situation. Mais la réponse que nous allons [178] lui donner n'est jamais disponible dans l'expérience tant que l'action n'a pas eu lieu.

Pour ces raisons, le « je » n'apparaît pas dans l'expérience de la même manière que le « moi ». Le « moi » représente une organisation définie de la communauté qui se refléchit dans nos attitudes et qui appelle une réponse. Mais cette réponse est un événement qui se produit. Il n'y a aucune certitude la concernant. L'acte peut avoir une nécessité morale, mais il n'a pas de nécessité mécanique. C'est seulement après coup, une fois l'acte accompli, que nous découvrons ce qui s'est passé. Cet exposé nous indique les positions respectives du « je » et du « moi » dans une situation, aussi bien que les raisons de leur séparation dans le comportement. Ils se disjoignent dans le processus, et pourtant, ils s'appartiennent l'un l'autre comme les parties d'un tout. Cette séparation du « je » et du « moi » n'est pas factice : ils ne sont pas identiques. Le « je » n'est jamais entièrement déterminable. Le « moi » appelle un certain type de « je » dans la mesure où il lui faut remplir des obligations données dans le cours de la conduite ; mais le « je » est toujours différent de ce qui semble imposé par la situation. Ainsi la distinction entre le « je » et le « moi » est-elle toujours reconduite. Le « je » appelle le « moi » et lui répond. Pris ensemble, ils constituent la personnalité telle qu'elle se manifeste dans l'expérience sociale. Le soi est essentiellement un processus social qui se déploie avec ces deux phases distinctes. S'il ne comprenait pas ces deux phases, il ne pourrait y avoir ni responsabilité consciente ni rien de nouveau dans l'expérience.

### LES ATTITUDES SOCIALES ET LE MONDE PHYSIQUE

Le soi est moins une substance qu'un processus par lequel la conversation de gestes est intériorisée dans l'organisme. Ce processus n'existe pas pour lui-même ; il est une phase de la totalité de l'organisation

sociale dont fait partie l'individu. L'organisation de l'acte social a été introduite dans l'organisme, et devient alors l'esprit de l'individu. Elle inclut toujours les attitudes des autres, mais à présent hautement organisées, [179] de telle sorte qu'elles sont des attitudes sociales plutôt que des rôles individuels. Le processus qui lie un organisme aux autres dans les interactions en cours constitue le soi, dans la mesure où ce processus est importé dans la conduite de l'individu par la conversation du « je » et du « moi »<sup>1</sup>. La valeur ajoutée de l'introduction de la conversation de gestes dans la conduite de l'individu réside dans la meilleure coordination de la société comme totalité et dans l'efficacité accrue de l'individu comme membre du groupe. C'est là toute la différence entre le processus qui se déroule dans un groupe de rats, de fourmis ou d'abeilles, et celui qui a cours dans une communauté humaine. Le processus social, avec ses différentes implications, est réellement assumé dans l'expérience de l'individu. Ce qui s'y produit s'y produit avec un meilleur fonctionnement parce que l'individu l'a déjà répété. Non seulement il joue mieux son rôle dans ces conditions, mais il agit aussi en retour sur l'organisation dont il fait partie.

La nature même de la conversation de gestes requiert que l'attitude de l'autre soit modifiée par l'individu qui réagit à ses stimuli. Dans la conversation de gestes entre animaux, ce mouvement d'aller et retour est remarquable : l'individu ne fait pas que s'adapter aux attitudes des autres, il les modifie. La réponse de l'individu dans la conversation de gestes transforme continuellement, à des degrés divers, le processus social lui-même. C'est cette transformation du processus qui est du plus grand intérêt dans l'expérience de l'individu. Il adopte l'attitude d'autrui envers son propre stimulus et, en l'adoptant, il modifie ses réponses, lesquelles, à leur tour, conduisent à de nouveaux changements.

Les attitudes fondamentales ne sont sans doute modifiées que de façon graduelle. Aucun individu ne peut réorganiser [180] toute la société ; mais en prenant l'attitude que le groupe a envers lui-même et en y réagissant, il ne cesse d'affecter ce groupe et d'en modifier l'attitude. C'est, bien entendu, ce que nous faisons sans arrêt par notre imagination et par notre pensée : nous utilisons notre propre attitude pour produire une situation nouvelle dans la société dont nous faisons

1. De ce point de vue, la communication consciente se développe à partir de la communication inconsciente, dans le processus social. La conversation de gestes significatifs émerge à partir de la conversation de gestes non significatifs. Le développement de la communication consciente coïncide avec celui des esprits et des soi dans le processus social.

partie. Nous nous efforçons d'avancer notre opinion personnelle, de critiquer l'attitude des autres, d'approuver et de désapprouver. Mais nous ne pouvons agir ainsi que dans la mesure où nous pouvons provoquer en nous les réponses de la communauté. Les idées nous viennent à condition de prendre l'attitude de la communauté et d'y répondre.

Ce qui correspond le mieux, dans la conduite des espèces animales, aux idées de l'animal humain, ce sont les gestes des organismes en réponse à une situation sociale. Mais ces gestes ne sont pas des idées. Les humains utilisent le geste vocal pour exprimer une réponse qui correspond à celle de la communauté. Dans leur propre stimulus se forme une réplique à cette réponse : cette réplique est une idée. Vous dites : « C'est mon idée qu'il faudrait faire telle ou telle chose. » Votre idée est la réplique que vous faites à la demande sociale qui vous est adressée. La demande sociale est, par exemple, que vous payiez certains impôts. Vous considérez ces impôts illégitimes. Votre réponse à la demande de la communauté, spécifiquement au percepteur, telle qu'elle se produit dans votre conscience, est une idée. Dans la mesure où vous disposez dans votre propre conduite des symboles qui sont l'expression de votre réponse à la demande, vous avez l'idée de ce que devrait être la répartition des impôts. C'est une situation idéelle pour autant que vous prenez le rôle du percepteur et que vous réagissez à son endroit. Cette situation n'est pas semblable à celle du combat entre deux chiens où le premier se prépare réellement à bondir et où le deuxième prend une attitude qui déjoue le mouvement d'attaque. La différence est que, dans un cas, la conversation de gestes est une partie du combat qui a effectivement lieu, tandis que dans l'autre, vous anticipez l'attitude de l'administration fiscale et préparez [181] votre réponse à cet égard. Quand cela se passe dans votre expérience, vous avez des idées.

Quelqu'un vous menace, et vous le terrassez sur le champ d'un coup de poing. Aucun élément idéal n'entre dans la composition de la situation. Mais si vous comptez jusqu'à dix et si vous vous demandez ce que signifie la menace, vous vous en faites une idée et vous transformez la situation en situation idéelle. C'est en cela que consiste l'esprit. Nous prenons l'attitude de la communauté et y réagissons dans cette conversation de gestes. Il s'agit, dans ce cas, de gestes vocaux, qui sont des symboles significatifs. Par symbole, nous n'entendons pas quelque chose qui se trouverait en dehors du champ de la conduite. Le symbole n'est rien d'autre qu'un stimulus dont la réponse est déterminée à l'avance. Il y a un mot, il y a un coup. Le coup est l'antécédent histo-

rique du mot ; mais si le mot signifie une insulte, la réponse est désormais comprise dans le mot, elle est donnée dans le stimulus même. Le symbole ne signifie rien de plus. Maintenant, si la réponse est donnée sous la forme d'une attitude servant à mieux contrôler l'action, alors la relation entre ce stimulus et cette attitude est ce que nous entendons par symbole significatif.

La pensée qui a cours en nous, comme on dit, est un jeu de symboles au sens ci-dessus défini. Les gestes provoquent des réponses dans nos propres attitudes ; dès qu'elles sont provoquées, elles évoquent à leur tour d'autres attitudes. La signification qui précédait devient à présent un symbole porteur d'une autre signification. La signification elle-même est devenue un stimulus pour une autre réponse. Dans le combat de chiens, l'attitude du premier signifie un changement d'attitude chez le second, mais ce changement d'attitude devient à présent un symbole – quoique non langagier ou non significatif – pour le premier chien qui, à son tour, modifie son attitude. La signification est devenue un stimulus. La conversation se déroule sans arrêt, et ce qui était réponse devient, dans le champ du geste, stimulus. La réponse à ce stimulus est la signification. Les réponses sont des significations dans la mesure où elles prennent place au sein d'une telle conversation de gestes. Notre pensée se joue dans cette transformation continue d'une situation, grâce à notre capacité de la faire passer dans notre propre action [182], de la laisser provoquer différentes attitudes en nous et de l'amener au point où l'acte social puisse être accompli.

Le « moi » et le « je » ressortissent du processus de penser, et ils indiquent le *give-and-take* qui le caractérise. Il n'y aurait pas de « je », au sens où nous employons ce terme, s'il n'y avait pas de « moi » ; et il n'y aurait pas de « moi » s'il n'y avait de réponse dans la forme de « je ». Le « moi » et le « je », tels qu'ils apparaissent dans l'expérience, constituent la personnalité. Nous sommes des individus, nés en un certain lieu, détenteurs d'une certaine nationalité, engagés dans telles ou telles relations familiales ou politiques. Ces différents éléments composent une certaine situation qui constitue le « moi », mais cette situation requiert une action continue de l'organisme envers le « moi », dans le processus où il se trouve. *Le soi n'est pas quelque chose qui existe au préalable et qui entre ensuite en relation avec les autres.* Il est, pour ainsi dire, un remous dans le courant social. *Le soi est un processus par lequel l'individu s'ajuste continûment, par anticipation, à la situation dont il est partie prenante et réagit sur elle en retour.* Ainsi, le « je » et le « moi », réalisant cet acte de penser, cet ajustement conscient, devien-

nent partie de la totalité du processus social et rendent possible une société à un degré supérieur d'organisation.

Le « je » et le « moi » se font dans la conversation de gestes. S'ils n'étaient qu'« un mot et un coup », une réponse immédiate, sans le détour de la réflexion, à une situation sociale, il n'y aurait pas plus de personnalité en nous qu'il n'y en a dans la nature du chien ou du cheval. Nous tendons bien entendu à doter nos animaux domestiques de personnalité. Mais en découvrant qui ils sont, nous nous rendons compte qu'il n'y a pas de place chez eux pour cette forme d'importation du processus social dans la conduite individuelle. Il leur manque le mécanisme qui rendrait la chose possible : le langage. C'est pourquoi nous disons qu'ils n'ont pas de personnalité. Ils ne sont pas responsables des situations sociales dans lesquelles ils se trouvent. L'individu humain, au contraire, s'identifie à la situation sociale. Il lui répond, et bien que sa [183] réponse puisse être de soutien ou de critique, elle implique l'acceptation de la responsabilité qui lui incombe dans la situation. Une telle acceptation n'existe pas dans le cas des animaux. Nous attribuons une personnalité aux animaux, mais elle ne leur appartient pas. Nous réalisons, au bout du compte, que ces animaux n'ont pas de droits. Nous avons la liberté de leur ôter la vie ; on ne commet pas de faute en tuant un animal. Il n'a rien perdu, parce que le futur n'existe pas pour lui. Il n'a pas dans son expérience un « moi » qui soit sous son contrôle moyennant les réponses de son « je ». Il n'a pas non plus de passé conscient parce qu'il n'a pas de soi qui puisse être étendu au passé au moyen de la mémoire. Il est plausible que les animaux aient l'expérience d'images, mais pas celle d'idées ou de souvenirs<sup>1</sup>. Ils sont dépourvus de personnalité qui regarde en avant et en arrière et privés de passé et de futur, ils sont pour ainsi dire privés de droits comme tels. Pourtant, c'est une attitude commune de leur donner une personnalité semblable à la nôtre. Nous leur parlons, et en leur parlant, nous agissons comme s'ils avaient le même genre de monde intérieur que nous.

Un processus similaire d'attribution se retrouve dans l'attitude immédiate que nous prenons envers les objets physiques inanimés qui nous entourent. Nous adoptons envers eux une attitude sociale. Cela est particulièrement vrai de ceux que nous appelons les poètes de la nature. Le poète est en relation sociale avec les choses autour de lui, un

1. Il n'est nullement prouvé que les animaux puissent reconnaître un objet comme le signe de quelque chose d'autre et en user ainsi comme d'un signe... (1912).

fait manifeste chez Wordsworth. Les *Lines on Tintern Abbey*<sup>1</sup> nous livrent les relations sociales de Wordsworth enfant et leur continuation tout au long de sa vie. La relation de l'homme à la nature est selon lui, par essence, une relation d'amour. Cette attitude sociale de l'individu envers les choses physiques est la même attitude qu'il entretient à l'égard des autres êtres : c'est une attitude sociale. L'homme donne des coups de pied à la chaise qu'il vient de heurter, et il a une affection particulière pour des objets liés à son travail ou [184] à son jeu. De la même façon, la réponse immédiate des enfants aux objets est sociale Il y a une raison évidente à notre réponse particulière aux objets petits : il y a en eux quelque chose qui provoque une réponse de père ou de mère. Cette réponse parentale est universelle. Cela est vrai des objets physiques autant que des animaux.

L'objet physique est une abstraction que nous tirons de la réponse sociale à la nature. Nous parlons à la nature. Nous nous adressons aux nuages, à la mer, aux arbres, à toute chose autour de nous. Plus tard, nous tirons nos abstractions de ce type de réponses, en raison de ce que nous venons à connaître de tels objets<sup>2</sup>. La réponse immédiate est sociale. Quand nous reportons un processus de pensée sur la nature, nous rendons cette nature rationnelle. Elle agit conformément à ce qui est attendu d'elle. Nous adoptons ainsi l'attitude des choses physiques qui nous entourent, et quand nous en changeons les circonstances, la nature répond de manière différente.

La main est responsable de ce que nous qualifions de choses physiques. La chose physique se distingue de l'achèvement de l'acte. Si nous prenions notre nourriture comme les chiens, avec les organes qui servent à la mastiquer, nous n'aurions aucun appui pour distinguer les aliments, comme choses physiques, de l'achèvement de l'acte, c'est-à-dire de la consommation de nourriture. Nous l'atteindrions et la saisirions avec nos dents, et l'acte même de nous en emparer serait celui de la manger. Chez l'animal humain, la main s'interpose entre l'acte de porter l'objet à la bouche et l'achèvement de l'acte. Dans ce cas, nous manipu-

1. W. Wordsworth, *Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey, On Revisiting the Banks of the Wye During a Tour*, 13 juillet 1798.

2. L'objet physique est cet objet pour lequel il n'y a pas de réponse sociale qui appelle à son tour une réponse sociale dans l'individu. Les objets qui ne nous permettent pas d'exécuter un échange social sont les objets physiques du monde (manuscrit).

Nous avons transporté l'attitude de la science physique dans la psychologie, de telle sorte que nous avons perdu de vue la nature sociale de notre conscience originale. L'enfant forme des objets sociaux avant de former des objets physiques (1912).

lons une chose physique. Une telle chose naît entre le commencement de l'acte et son accomplissement final. Elle est, en ce sens, une médiation universelle. Quand nous parlons d'une chose, nous avons à l'esprit une chose physique, dont nous pouvons nous emparer. Bien entendu, il est des « choses » que l'on ne peut saisir, comme les droits de propriété ou l'imagination des poètes. Mais d'ordinaire, quand nous [185] parlons des choses qui nous entourent, nous nous référons à des choses physiques. Les caractères qui servent à les déterminer sont d'abord confectionnés par la main. Le contact constitue ce que nous appelons la substance d'une chose. Elle a, bien entendu, une couleur et une odeur, mais nous considérons ces traits comme inhérents à ce que nous manipulons, à savoir la chose physique. Une telle chose a une importance cruciale dans le développement de l'intelligence humaine. Elle est universelle au sens où elle est une chose physique, que sa réalisation se fasse dans l'acte de manger ou d'écouter de la musique. Il y a ainsi tout un ensemble de choses physiques qui s'interposent entre le commencement et l'achèvement d'un acte, mais elles sont communes et universelles en tant qu'elles appartiennent à l'expérience de tout un chacun. Ce que nous retirons d'un repas ou d'un concert est très différent pour chacun d'entre nous, mais les choses physiques auxquelles nous avons affaire nous sont communes et universelles. Le plaisir ressenti peut prendre des formes d'expérience accessibles uniquement aux seuls individus, mais ce que la main manie est universel. Nous isolons ainsi une localité particulière à la portée de n'importe qui. Nous avons un ensemble d'appareils dont tout le monde peut se servir. Nous possédons un assortiment de poids et de mesures qui nous permettent de quantifier des choses physiques. En ce sens, la chose physique rend accessibles des qualités communes et universelles par rapport auxquelles les soi peuvent agir<sup>1</sup>.

Un ingénieur qui construit un pont parle à la nature de la même manière que nous parlons à l'ingénieur. Il y rencontre des forces et des tensions, et la nature lui renvoie des réponses auxquelles il doit répondre d'une autre manière encore. Il prend dans sa pensée l'attitude des choses physiques. Il parle à la nature et la nature lui répond. La nature est intelligente en ce sens que nous pouvons nous représenter certaines de ses réponses à nos actes et y répondre – ces réponses devenant différentes dès lors que nous y avons répondu. Nous pouvons répondre à ce changement, au point de pouvoir coopérer avec la nature.

1. Sur la genèse sociale et la nature sociale de l'objet physique, voir p. 321 sq.; voir aussi G. H. Mead, *The Philosophy of the Present, op. cit.*, p. 119-139.

[186] La science moderne se développe à partir de ce que nous appelons la magie. La magie se fonde sur les mêmes réponses de la nature, mais avec la présomption que les choses physiques pensent et agissent comme nous. Elle est préservée dans l'attitude que nous adoptons envers un objet déplaisant ou envers un objet fiable dont nous dépendons. Nous conservons tous en nous un peu de cette magie. Nous évitons une chose parce que nous sentons qu'elle présente un danger. Nous respectons tous certains présages et leur accordons notre attention. Nous entretenons des relations sociales avec la nature qui nous entoure, même si nous ne nous laissons pas affecter dans les décisions importantes. Ce sont peut-être des attitudes que nous dissimulons d'ordinaire, mais qui se révèlent à nous dans de nombreuses situations. Dans la mesure où nous sommes rationnels, où nous raisonnons et où nous pensons, nous adoptons une attitude sociale envers le monde environnant, critique dans le cas de la science, non critique dans le cas de la magie.

#### L'ESPRIT COMME IMPORTATION DANS L'INDIVIDU DU PROCESSUS SOCIAL

Le soi et l'esprit ont été présentés en termes de processus social, comme importation de la conversation de gestes dans la conduite de l'organisme individuel. L'organisme individuel prend les attitudes organisées des autres, provoquées par sa propre attitude, sous la forme de gestes et, en répondant à ces attitudes, il en appelle d'autres chez les autres membres de la communauté dont il fait partie. D'une certaine façon, ce processus peut être décrit à partir du « je » et du « moi » – le « moi » étant le groupe des attitudes organisées auxquelles l'individu répond en tant que « je ».

À présent, l'accent doit être particulièrement mis sur la pré-existence logique et temporelle du processus social par rapport à la conscience de soi de l'individu qui y advient<sup>1</sup>. La conversation de

1. La relation entre l'esprit et le corps correspond à celle qui existe entre l'organisation du soi dans son comportement en tant que membre d'une communauté rationnelle et l'organisme corporel en tant que chose physique.

L'attitude rationnelle qui caractérise l'être humain est alors la relation entre la totalité du processus dans lequel l'individu est engagé et ce même individu tel qu'il se réfléchit en adoptant