

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ARTÉFACT COMME LIEU DE L'INTERSUBJECTIVITÉ :
RÔLE DE L'OBJET ET DÉVELOPPEMENT DE LA CONSCIENCE
DE SOI DANS UNE PERSPECTIVE MATÉRIELLE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
MARIE-LAURENCE BORDELEAU-PAYER

NOVEMBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement n°8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Un immense merci à mon directeur, Jean-François Côté, pour sa générosité, sa rigueur et son humanisme, des qualités qui ont participé à rendre cette expérience de rédaction des plus agréables.

Merci à mon papa, Jean-Marc Payer, pour son support et sa foi en moi qui me donnent littéralement des ailes.

Merci à mon amoureux, Jean-Simon Laporte, pour son amour qui apaise mon esprit et nourrit mon cœur.

Merci à mon ami, Jean-François Morissette, pour les nombreux échanges qui ont constitué un réel tremplin à ma pensée.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|----|
| RÉSUMÉ | v |
| INTRODUCTION..... | 1 |
| CHAPITRE I | |
| LE PROCESSUS D'OBJECTIVATION ET LA CULTURE MATÉRIELLE..... | 9 |
| 1.1. Un aperçu de la thèse de Daniel Miller..... | 10 |
| 1.1.1. Hegel et le processus d'objectivation..... | 14 |
| 1.1.2. L'ontogénèse de la subjectivité et le rôle des objets..... | 17 |
| 1.1.3. Le mouvement dialectique de la consommation..... | 22 |
| 1.2. Le processus d'objectivation et l'artéfact..... | 25 |
| 1.2.1. La réalité de l'objet transitionnel chez Winnicott..... | 25 |
| 1.2.2. L'expérience du corps comme objectivation..... | 34 |
| CHAPITRE II | |
| LA DIALECTIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET L'AUTRE OBJECTAL..... | 40 |
| 2.1. Le développement de la subjectivité chez Lacan..... | 41 |
| 2.1.1. Le stade du miroir..... | 41 |
| 2.1.2. Le schéma L..... | 49 |
| 2.1.3. Le <i>symbolon</i> comme symbole intersubjectif..... | 56 |
| 2.1.4. Le discours sémiotique de l'objet..... | 61 |
| 2.2. Les mouvements de la conscience de soi chez Hegel..... | 71 |
| 2.2.1. La structure de la reconnaissance intersubjective..... | 71 |
| 2.2.2. Le désir et les fondements hégéliens dans la théorie lacanienne..... | 79 |

CHAPITRE III

LA VIE SOCIALE DE L'OBJET DANS SON RAPPORT INTERSUBJECTIF ET SA FORME

| | |
|---|-----|
| CULTURELLE | 85 |
| 3.1. « L'intersubjectivité pratique » et le modèle meadien..... | 87 |
| 3.1.1. L'agir et la manipulation de l'environnement objectal..... | 100 |
| 3.1.2. L'inconscient et la signification sociale des habitudes..... | 110 |
| 3.2. L'action réciproque et le processus culturel chez Simmel..... | 117 |
| 3.2.1. Empreintes hégéliennes et aliénation culturelle | 125 |
| CONCLUSION | 129 |
| BIBLIOGRAPHIE | 137 |

RÉSUMÉ

Suivant une perspective matérialiste, ce mémoire cherche à éclairer, à travers des horizons théoriques différents, les mécanismes psychiques en jeu lors de la rencontre entre le sujet et les formes objectivées de la culture. De manière plus précise, ce travail souhaite mettre en lumière les liens existants entre certaines conceptions hégéliennes du développement de la subjectivité humaine dans son rapport avec la réalité objective et objectale en démontrant que la conscience de soi n'advient que dans un rapport – aliénant – avec ce qui est autre. Ainsi, le processus d'objectivation du sujet de même que la subjectivation de l'objet sont les mouvements sur lesquels nous nous attardons tout particulièrement dans l'intention de reconnaître comment le pouvoir réflexif de l'artéfact émerge à travers une relation dialectique propre au lien social. D'autre part, puisque les objets d'usage sont désormais omniprésents et qu'ils agissent à titre de médiation entre le sujet et son environnement, il est question d'établir un parallèle entre l'usage des mots et l'usage des choses en affirmant comment la signification du signifiant de la reconnaissance détient un caractère « fluide », lequel relève d'une dynamique intersubjective. En ce sens, il s'agit de voir de quelle manière la culture matérielle participe du projet de formation de soi en raison notamment de l'autorité symbolique qu'elle détient.

Mots-clés: Subjectivation – Objectivation – Culture matérielle – Intersubjectivité – Ordre symbolique – Artéfact – Conscience de soi – Aliénation – Dialectique

INTRODUCTION

Nous avons notre culture, nos formes, au sein desquelles notre vie s'écoule, les objets d'usage qui nous permettent de mener cette vie. Aucun individu ni aucune association ne nous a dotés de nos armoires, de nos étuis à cigarettes, de nos bijoux. Le temps les a créés pour nous. Ces choses changent d'années en années, de jour en jour, d'heure en heure. Car nous changeons d'heure en heure; nos idées, nos habitudes changent et du même coup notre culture.

- Adolf Loos

La culture qui nous façonne et dont nous redessinons les contours dans chacune de nos activités quotidiennes se présente à nous tel un monde objectif et objectal. Son objectivité se constitue d'une panoplie de formes et de médiations symboliques dont certaines se manifestent par le biais de la matière sous sa qualité tangible. Quoique l'expérience de la culture émerge d'un entrelacement du pôle subjectif et du pôle objectif, nous pouvons constater que celle-ci prend désormais de plus en plus une forme objectale. Certes, l'espace que nous habitons est délimité au moyen d'objets matériels depuis des siècles, mais l'objectalité du monde qui nous entoure impose une présence toujours grandissante – laquelle intervient à chaque moment de notre existence – et permet au sujet contemporain de conférer un sens au monde qu'il perçoit et dans lequel il évolue. Ainsi, malgré le fait que les objets se tiennent muets autour de nous, ils nous conditionnent et ce, tant par l'usage qui leur est propre que par leur simple présence.

Afin d'interpréter le rôle des objets dans les sociétés modernes, ceux-ci ont souvent été approchés du point de vue de leur potentiel aliénant et de leur utilisation à des fins d'intégration et de différenciation sociales. Cependant, les objets d'usage du quotidien ont

rarement été pris en considération pour leur autorité symbolique ainsi que pour leur valeur culturelle, le concept de culture s'étant traditionnellement intéressé presque exclusivement aux manifestations matérielles des productions intellectuelles et artistiques, laissant ainsi de côté l'étude des objets techniques, professionnels ou ludiques issus d'une production industrielle. L'opposition radicale entre le monde des arts et celui de la technique offre sans doute une piste d'interprétation pouvant expliquer le manque, tant sur les plans qualitatif que quantitatif, d'analyses traitant des objets usuels et du rôle de ceux-ci dans le développement de toute vie humaine et culturelle. Pourtant, en reconnaissant que les objets usuels (tant par leur création, leur utilisation et leur présence) se transforment en culture et que toute culture nécessite un support matériel, la matière sous sa forme objectale nous apparaît centrale, voire nécessaire au développement des sujets, de la société et par le fait même, de la culture. Cela dit, le rôle fondamental que nous reconnaissons aux objets dans le cours de la vie humaine et culturelle ne signifie en rien que ceux-ci soient uniquement des vecteurs de perfectionnement social et spirituel. En effet, les formes objectales de la culture moderne peuvent parfois faire obstacle au développement des sujets (individuels ou collectifs) en raison de leur potentiel aliénant, de leur nombre accablant et des bouleversements sociaux que leur présence accrue suscite. La contradiction inhérente à la culture moderne, soit son pouvoir à la fois émancipateur et aliénant, lequel se résume par la dialectique interne de la culture, rappelle en fait que le paradoxe est au cœur de tout développement; c'est-à-dire qu'il y a un « prix » à payer pour toute évolution et formation de soi (*Bildung*). Or s'il est impossible de résoudre la nature contradictoire intrinsèque à la culture moderne, il existe sans doute des moyens (du moins de l'ordre réflexif) permettant de vivre avec ce conflit inévitable sans pour autant endosser une posture « tragique » face aux développements contemporains. Il importe donc d'insister sur le fait que, malgré la manière commune d'aborder et de comprendre le sujet et la culture comme deux réalités distinctes, ils sont indissociables dans leur construction réciproque, et il faut reconnaître que l'on ne peut comprendre l'un que dans son rapport à l'autre.

Ainsi, dans la société contemporaine, « l'objet » de nos sensations, la construction du soi, le rapport à l'altérité et l'expression collective prennent de plus en plus forme au moyen d'une

médiation culturelle – symbolique – se présentant sous la forme d'objets de consommation¹. Non seulement le foisonnement de ceux-ci anime, transforme et meuble le décor urbain, mais il oriente toujours davantage le flux de la vie ainsi que le développement des individus vers une dynamique de consommation des formes objectales de la culture. Par suite, la consommation comme modalité de la relation sujet-objet, au sein d'une culture que l'on peut qualifier de matérielle, constitue un des moyens privilégiés par lequel les sujets entrent en relation avec le monde extérieur et avec eux-mêmes. De fait, la matérialité des artéfacts (à laquelle les sujets sont quotidiennement confrontés) permet d'agir comme pont entre le monde mental et physique, c'est-à-dire qu'elle permet « le rattachement des détails superficiels de la vie à ses mouvements les plus profonds et les plus essentiels² ». Le rapport que le sujet entretient avec l'objet (qu'il se présente sous la forme d'une marchandise ou encore, sous la forme d'un artéfact « personnifié »)³, le rapport extérieur de la sensibilité du sujet avec l'objet en soi entraîne un dynamisme fonctionnel entre les éléments objectifs et subjectifs de la culture. La relation active et constitutive que l'individu institue avec l'objet matériel lui permet de bricoler avec le réel, de s'approprier et de créer les formes objectives de la culture. En d'autres termes, le va-et-vient impliqué entre le sujet et l'objet dans les pratiques consuméristes contemporaines nous porte à croire que ces dernières participent à la construction du soi en objectivant et en subjectivant le mode d'être des sujets tout en subjectivant le mode d'être des objets.

¹ Nous faisons référence ici au terme consommation au sens d'usage d'un objet et non pas dans une perspective d'acte d'achat ou encore, d'un processus de satisfaction des besoins.

² SIMMEL, Georg, 1987 (1900), *Philosophie de l'argent*, Paris, P.U.F., p.17.

³ Relativement à la distinction entre marchandise et objet ou artéfact, celle-ci relève d'une différente étape dans la vie de l'objet, c'est-à-dire que la marchandise n'est pas un type d'objets, mais plutôt une phase dans la vie de ceux-ci, car il faut noter que les objets dans leur contexte culturel détiennent une vie sociale. Lorsque l'objet se trouve sur les rayons d'un magasin et qu'il détient une valeur d'échange, il peut être qualifié de marchandise, mais lorsqu'il a été approprié et subjectivé par son possesseur, il devient un simple objet ou artéfact. Ainsi, la marchandise est un point de passage (non-obligatoire) dans la biographie de l'objet (KOPYTOFF, Ignor, 1986). Le fait qu'un objet ait été acheté ou échangé n'indique point son statut subséquent, à savoir s'il restera une marchandise ou s'il prendra la forme d'une autre catégorie. De même qu'un objet singularisé et subjectivé, tel un morceau de vêtement ayant appartenu à une personnalité publique, peut reprendre le statut de marchandise par sa remise en vente et bénéficier d'une importante hausse de sa valeur d'échange en raison de son usage et de sa personnification. La marchandise n'est donc pas seulement produite comme chose matérielle; elle est également culturellement formée et définie. Ainsi, le statut, le rôle et la destination fonctionnelle de la matérialité détermine le terme approprié pour la qualifier. Dans tous les cas, que nous employions le mot marchandise, objet ou artéfact, nous faisons référence à une chose fabriquée par l'homme revêtant une forme objectale.

Par ailleurs, c'est parce que l'agir humain serait difficilement concevable en dehors des limites matérielles, en raison du fait que l'individu prend conscience de soi à travers ses sens, c'est-à-dire par des résonances sensorielles et perceptives, que l'étude du rôle de la matière (sous sa forme objectale) dans la construction des sujets nous apparaît fondamentale. De surcroît, l'examen de la culture (matérielle) comme partie visible de l'habitus nous permet d'approcher la modalité selon laquelle la réception des objets peut s'effectuer, puisque celle-ci est au cœur de la dynamique entre objectivité et subjectivité et participe inmanquablement au développement des sujets. C'est donc parce que les objets nous semblent inhérents à toute vie humaine, que la relation entre l'univers matériel (objectal) et le développement du sujet présente son intérêt sous la forme de la compréhension de l'ontogenèse de la subjectivation objectale à l'intérieur des structures objectives d'un ordre culturel.

En conséquence, la dialectique sujet-objet au sens d'une dialectique entre l'intériorité du sujet et l'extériorité du monde dans sa forme objectale et suivant son caractère symbolique, interroge la dynamique suivante, à savoir comment l'individu se modèle (se façonne) au moyen des objets qu'il consomme et «côtoie»? Autrement dit, par quels mécanismes psychiques la relation que le sujet entretient avec l'objet participe-t-elle du développement de celui-ci? Plus précisément, notre volonté de saisir le sens d'une activité quotidienne qui se trouve au cœur de la culture contemporaine prend dans un premier temps la forme d'une question de recherche qui se pose comme suit : comment la consommation, en tant que modalité de la relation entre les individus et les objets matériels, médiate-t-elle la relation de l'être à lui-même et au monde extérieur dans la société contemporaine? De manière plus détaillée, le questionnement qui suscite notre intérêt prend racine dans l'exploration de certains mouvements de l'esprit intrinsèques au développement de la subjectivité individuelle, notamment ceux inhérents à la formation progressive de la conscience de soi. Dès lors, nous souhaitons interroger la consommation comme modalité du rapport sujet-objet au moyen de la problématique spécifique suivante: comment le processus d'objectivation et le processus de culture convergent-ils afin de nous permettre de comprendre, par le biais de l'analyse du rapport individu-artéfact, la nature du processus de constitution du sujet au sein de la culture matérielle contemporaine? En somme, si le type de présence, en tant que réalité matérielle tangible, que l'objet a pour la conscience apparaît telle une médiation par laquelle

le moi se met en forme et témoigne de son intervention dans la société tout en faisant l'expérience du monde qui l'entoure, il importe d'explorer ce rapport autant sur le plan psychique que culturel. Ainsi, cette interrogation dont les réponses se trouvent autant dans le domaine de la philosophie, de la psychanalyse et de l'anthropologie (pour ne nommer que ceux-ci), peut faire l'objet d'une analyse de nature sociologique quand elle se pose en termes de compréhension de la nature d'une pratique quotidienne dont le rôle est notamment d'agir comme pont entre l'intériorité du sujet et l'extériorité du monde contemporain.

Par cette problématique, nous souhaitons nous distinguer des principales méthodes sociologiques qui ont servi, jusqu'à ce jour, à explorer le rôle des objets au sein de la société contemporaine. Certainement, l'analyse de l'objet et de sa représentation dans une perspective sémiologique, fonctionnaliste et/ou utilitariste s'avère extrêmement pertinente, toutefois ce type d'approches sociologiques laisse en marge la dynamique fondamentale qui s'opère entre la consommation des formes objectales et l'objectivation du sujet au sein de la société contemporaine. C'est donc un désir de réfléchir sur l'objet en considérant sa matérialité plutôt qu'uniquement sa valeur-signe qui anime notre pensée. À proprement parler, ce n'est pas le passage du réel à la représentation qui nous intéresse, mais comment le réel (dans sa matérialité) ainsi que sa représentation participent à la construction des individus.

La porte d'entrée que nous privilégions pour conduire notre étude sera, d'un point de vue méthodologique, pluridisciplinaire, bien qu'en filigrane de notre démarche une influence du courant anthropologique de la culture matérielle sera omniprésente. Une recherche empirique aurait sans doute permis de rendre explicite notre propos et de mettre en lumière certains mécanismes à l'œuvre dans le rapport que les individus entretiennent avec les objets d'usage contemporains, cependant en raison d'un intérêt particulier pour quelques conceptions autoriales, nous avons choisi d'aborder notre problématique d'un point de vue théorique. L'approche préconisée pour interpréter la relation sujet-objet à travers la consommation s'appuiera alors sur un corpus d'auteurs, lequel nous permettra de rendre compte de différents mécanismes psychiques, sociaux et culturels à l'œuvre dans cette pratique quotidienne. Précisons tout de même que notre dessein n'est pas de faire l'apologie du

matériel, mais plutôt d'approcher la matérialité, les supports artéfactuels de la culture, dans leur rôle et leur participation au mouvement de la vie psychique des individus.

Afin de mener cette réflexion, le présent travail sera composé de trois chapitres. Le premier chapitre s'attardera à présenter la thèse de l'anthropologue Daniel Miller telle qu'exposée dans son ouvrage *Material Culture and Mass Consumption*. Il s'agira ainsi de dégager à travers son analyse de la culture matérielle et du processus d'objectivation (lequel s'inspire de la conception hégélienne de ce mouvement de l'esprit) comment les objets matériels détiennent un rôle central dans le développement des individus, de la société et de la culture. Notre examen débutera par une incursion dans la pensée de cet auteur, puisque celui-ci est à l'origine de la réflexion qui a inspiré ce travail de mémoire. De surcroît, la conception du monde des objets telle que développée par Miller nous servira de socle afin d'élaborer une analyse sur un modèle non dualiste de la relation entre les individus et les objets. Suivra ensuite une seconde section dans laquelle nous tenterons de retracer la genèse du processus d'objectivation à partir des premiers développements psychiques du nourrisson. Cette investigation sera éclairée, entre autres, par les études du psychanalyste Donald W. Winnicott sur les premiers rapports du jeune enfant avec le monde extérieur par le biais de l'environnement objectal.

Le deuxième chapitre aura pour objet de poursuivre la réflexion sur le rapport intériorité-extériorité en explorant comment la conscience de soi se dévoile et se développe par l'intermédiaire de ce qui est autre, c'est-à-dire au moyen d'un rapport intersubjectif. La description que Hegel fait de l'expérience de la subjectivité humaine, nous incitera à faire un retour sur les prémisses de la constitution de la réalité du sujet dans une perspective psychanalytique et ce, sous l'éclairage du fameux schéma L élaboré par Jacques Lacan. Cet examen nous permettra de mettre en évidence le parallèle entre Lacan et Hegel en ce qui a trait à leur conception de la structure de la subjectivité humaine et du rôle de l'ordre symbolique dans la définition du rapport entre l'intérieur spirituel (conscient et inconscient) et le monde extérieur (objectal). La mise en lumière de l'ontogenèse de la subjectivité individuelle selon Hegel et Lacan nous ouvrira la voie afin de dresser des ponts entre certaines fonctions analogues que retiennent les artéfacts et autrui lorsqu'il est question du

développement de la conscience de soi, et du caractère dialectique de la formation de soi en devenir constant.

Le troisième et dernier chapitre s'attachera à mettre de l'avant certains mouvements psychiques en rapport à l'environnement social dans lequel ceux-ci émergent. La psychologie sociale de Georg H. Mead nous permettra d'explorer le façonnement du soi en tant que réponse au milieu dans lequel le sujet évolue et suivant un modèle de conduite prenant appui sur l'ordre symbolique, et plus particulièrement sur le processus communicationnel. Le processus de co-incorporation de l'objet dans le social et du social dans l'objet sera le mouvement sur lequel nous porterons spécifiquement notre attention. D'autre part, la section suivante examinera le concept de culture tel qu'élaboré par Georg Simmel (processus par lequel le sujet intègre les formes objectives de la culture) dans l'intention de reconnaître l'assimilation des formes objectives de la culture comme passage nécessaire au perfectionnement spirituel des sujets et au développement de la société. Ce chapitre cherchera ainsi à éclairer la relation dialectique entre la psyché humaine (dans son activité consciente et inconsciente) et l'univers objectif (socialisé) à l'instar de laquelle une construction mutuelle émerge.

Enfin, nous terminerons notre exploration par une mise en relation des concepts évoqués dans le but de revisiter certaines frontières entre l'objet et l'individu, afin de multiplier les clés d'interprétation et de compréhension du rôle de la consommation comme modalité du rapport sujet-objet dans la société contemporaine. Nous chercherons donc, en guise de conclusion, à démontrer qu'il est pertinent et nécessaire de prendre en considération l'environnement matériel dans l'étude de la constitution du sujet social en raison notamment du pouvoir réflexif que l'environnement objectif détient.

Finalement, précisons que ce travail d'analyse n'a ni la prétention, ni l'intention de théoriser une nouvelle conception du rapport individu-objet impliqué dans la consommation des formes objectives de la culture matérielle. De fait, puisque la réponse à notre question de recherche ne peut s'imposer en termes de vérité, notre objectif se résume par le désir d'affirmer une méthodologie analytique qui permette de saisir comment la consommation (en

tant que modalité du rapport sujet-objet) s'inscrit, d'une certaine manière, dans une conception globale de l'existence. Certainement, l'objet matériel n'est pas la condition suffisante des mouvements de l'esprit permettant le développement de la conscience de soi et la matière n'est pas seule à être objective, néanmoins nous considérons que la forme matérielle objectale, omniprésente dans la société contemporaine, participe à la mise en place de grandes fonctions psychiques et mérite que l'on s'y attarde.

CHAPITRE I

LE PROCESSUS D'OBJECTIVATION ET LA CULTURE MATÉRIELLE

Tel que soulevé en introduction, la consommation véhicule un rapport primordial avec le monde, soit celui par lequel le sujet entre en relation avec son environnement, la culture matérielle objectale. Ainsi, afin d'illustrer le mouvement (la dynamique) à l'œuvre dans le rapport sujet-objet impliqué dans l'appropriation des formes objectives de la culture, nous souhaitons débiter notre réflexion en nous penchant du côté d'un des fondateurs de l'anthropologie de la culture matérielle, Daniel Miller. En fait, dans cette première section de ce chapitre, nous présenterons la thèse que cet anthropologue a développée dans son ouvrage *Material Culture and Mass Consumption* et ce, en accordant une importance particulière à sa conception du matériel comme véhicule permettant à l'individu de sortir de son être en soi afin d'entrer dans le monde et de se réapproprier sa subjectivité par la suite. Le processus d'objectivation, qui est au cœur de la pensée de Miller présentée dans *Material Culture and Mass Consumption*, sera le concept sur lequel nous nous attarderons spécifiquement. Soulignons toutefois que l'intégralité de la thèse de Miller ne sera pas exposée ici, puisque nous nous servirons uniquement de certains éléments de son argument afin de tisser les premières mailles de notre analyse. De manière plus précise, nous prendrons appui sur le modèle philosophique qu'il propose, lequel permet d'ancrer une pratique quotidienne ubiquitaire dans une compréhension générale de l'ontogénèse de la subjectivité et du processus culturel, pour engager notre exploration et ensuite, jeter des ponts avec d'autres théoriciens.

Puisque la consommation est fondée sur un système culturel qui repose sur la matérialité du monde, l'analyse proposée par Miller ouvre la voie au dépassement de la dénonciation des conséquences négatives de la croissance de la culture matérielle, à l'éloignement d'une vision

désenchantée de la consommation et finalement, à la transcendance du dualisme sujet-objet. Dans cette perspective, le postulat soutenant que le sujet et l'objet se définissent mutuellement, qu'ils sont co-construits et que le développement de l'un ne préside pas à celui de l'autre prend tout son sens. Le regard réflexif que pose Miller permet en fait d'examiner de plus près les mouvements sous-jacents à la transformation des catégories subjectives et à l'assimilation des contenus objectifs, le va-et-vient entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire le lien entre l'intérieur et l'extérieur. Bien que Miller fasse parfois un traitement cavalier de certaines théories autoriales, la façon dont il « réécrit les arguments à la lumière d'un objectif différent⁴ » inspire une articulation entre le sujet et l'objet qui va au-delà d'une compréhension purement théorique du monde tout en fournissant des clés d'analyse originales et salutaires⁵.

1.1. UN APERÇU DE LA THESE DE DANIEL MILLER

L'ouvrage *Material Culture and Mass Consumption* propose un regard qui va à l'encontre de la critique de la culture industrielle, du fétichisme de l'objet et de l'« idéalisation » du sujet. Dans cette analyse, Miller démontre le rôle du monde des objets comme partie intégrante, voire constituante de la culture contemporaine; il examine la relation entre la société et la culture matérielle et les conséquences de l'énorme augmentation de la production industrielle au cours du dernier siècle, puisque selon lui, notre culture est devenue une culture matérielle basée sur l'objet comme forme. Par ailleurs, il affirme que la production comme facteur générateur de l'émergence de nouvelles relations sociales dans les sociétés contemporaines a été largement étudiée, notamment avec les écrits marxistes et ce, en comparaison à la sphère de la consommation qui a, quant à elle, été quelque peu laissée pour compte et souvent considérée comme triviale. Aussi soutient-il que la culture matérielle a généralement été abordée sous l'angle de ses conséquences négatives, faisant ainsi abstraction des

⁴ MILLER, Daniel, 1987, *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Basil Blackwell, p. 14 (je traduis).

⁵ Par traitement cavalier, nous n'entendons pas que Miller fasse un usage incorrect des théories; toutefois, tel qu'il le reconnaît lui-même, il remanie parfois certains aspects des conceptions qu'il utilise à des fins propres à sa démarche, ce qui donne quelquefois lieu à une forme d'« altération » des concepts originels.

développements culturels positifs qu'elle a suscités : « This culture has been associated with an increasingly 'materialistic' or 'fetischistic' attitude, which is held to have arisen through a focusing on relations to good *per se* at the expense of genuine social interaction. These assumptions are responsible for the emergence of a variety of generally nihilistic and global critiques of 'modern' life.⁶ » Dès lors, Miller embrasse une vision positive des changements sociaux à l'œuvre et donne le mérite de ces changements à la culture de masse. Selon lui les transformations qui se sont produites au cours des deux derniers siècles, lesquelles ont été appropriées par la population de masse, sont très positives puisqu'elles offrent une base différente pour l'édification de nouvelles formes d'égalité, de savoir et de développements sociaux. Ainsi, en allant au-delà d'une posture critique afin d'endosser une vision réflexive, Miller présente sa pensée à la lumière de la question suivante : Comment les sociétés industrielles (et les sujets individuels) s'approprient-ils leur propre culture? Dans l'intention de défendre l'apport de la culture industrielle, il s'attarde au développement d'un modèle non dualiste de la relation entre les individus et les choses. Cette conception est élaborée en prenant appui sur le concept d'objectivation (tel que Hegel le conçoit) comme processus de développement et ce, sans privilégier la forme sociétale ou culturelle, mais en les considérant comme mutuellement construites. Autrement dit, l'approche préconisée par Miller aborde la consommation de masse en regardant ce que la culture industrielle nous a *permis* de devenir plutôt que ce qu'elle nous a *forcés* à devenir.

À partir de la relation sujet-objet à un niveau philosophique des plus abstraits, Miller déploie son analyse jusqu'à l'aspect matériel de la vie quotidienne. C'est sur la prémisse d'un moment charnière dans le développement de la philosophie occidentale, qui pose la dualité sujet-objet, et par la résolution de cette dualité par un processus dynamique, que l'auteur ancre une théorie de la culture qui s'intéresse à la relation entre le sujet humain et le monde extérieur et plus particulièrement, les objets matériels. Cette manière de saisir la culture oriente Miller vers une conception de la culture matérielle comme relation processuelle, c'est-à-dire en tant que forme particulière d'extériorisation, voire d'aliénation⁷.

⁶ MILLER, *op. cit.*, p. 3 - 4.

⁷ L'anthropologue utilise le terme extériorisation pour désigner le concept d'aliénation au sens hégélien. Bien que *Entausserung* (extériorisation) et *Entfremdung* (aliénation) soient des concepts

Effectivement, selon ce dernier, le principal défaut de plusieurs théories qui abordent le concept de culture réside dans le fait qu'elles identifient la culture avec un ensemble d'objets, comme par exemple l'art, plutôt que de faire une évaluation de la relation à travers laquelle les objets sont construits comme formes sociales et culturelles : « Culture [...] is always a process and is never reducible to either its object or its subject form. For this reason, evaluation should always be of a dynamic relationship, never of mere things.⁸ »

Bien que l'auteur propose une lecture positive des possibilités de développement social, il n'adopte pas pour autant une vision romantique, c'est-à-dire un modèle de société telle une totalité cohérente, puisqu'il admet plutôt la nature contradictoire intrinsèque à la société industrielle et l'impossibilité de résoudre certains conflits inhérents à cette culture. Par contre, plutôt que de proposer une fin utopique à l'histoire, il tente de présenter des moyens permettant de vivre avec cette contradiction inévitable. Selon lui, la société contemporaine consiste en une série extrêmement abstraite de sphères sociales qui incluent par exemple le commerce, le monde universitaire, l'État ainsi que d'autres institutions majeures. Celles-ci sont survenues en partie comme moyens de production d'artéfacts, lesquels sont à leur tour distribués par des mécanismes tels le marché ou les services gouvernementaux. Or, ces institutions sont nécessaires à un bon nombre de développements qui constituent le fondement de la tendance progressiste de la société moderne, c'est pourquoi elles doivent être préservées :

Such institutions are essential to a number of developments which are the foundation for all progressive tendencies in modern society, and that although they are never assimilable in themselves they must be preserved. Propositions for a future society involving the elimination or fading away of massive and abstracted institutions such as industrial production or the state are rejected⁹.

Suivant cette perspective, Miller se demande comment il est possible de conserver les avantages offerts par l'existence de ces institutions tout en évitant certains dangers, comme

distincts, les deux termes semblent au départ interchangeables chez Hegel, puisque initialement l'extériorisation est directement vécue comme une aliénation (BOEY, C.G.J. 1970).

⁸ MILLER, *op. cit.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 16.

par exemple celui d'un pouvoir étatique qui va à l'encontre des intérêts de la majorité de la population. Il suggère que cette contradiction peut être résolue par l'utilisation des biens et services créés par la culture industrielle afin de développer une culture matérielle inaliénable:

There may be mechanisms which permit the positive appropriation of these goods by, and at the level of, the inevitably pluralistic, small-scale communities which make up the population. This appropriation takes place through an expanded process of consumption by means of which goods and services are distanced from the abstracted and alien, but necessary, institutions in which they originate, and are recast as inalienable cultural material¹⁰.

Pour Miller, il y a donc des mécanismes favorables au développement qui permettent l'appropriation des biens par la population. Ce processus de consommation est selon lui équivalent au concept hégélien de la suppression conservante (*Aufhebung*)¹¹ comme mouvement par lequel la société se réapproprie sa propre forme extérieure, c'est-à-dire assimile sa propre culture et l'utilise pour se développer comme sujet social (société). Ainsi, loin d'être une simple extension des conditions sociales et des relations générées par l'organisation de la production, la consommation est potentiellement leur négation¹². En somme, « Consumption is considered here as a process having the potential to produce an inalienable culture¹³. »

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ La suppression conservante comme traduction française du concept d'*Aufhebung* ne fait pas l'unanimité chez les hégéliens. En fait, aucun terme français ne rend tout à fait justice à la signification de ce mouvement de l'esprit. La traduction française que nous privilégions (de manière arbitraire) dans ce travail est celle de Bernard Bourgeois, mais d'autres traductions telles que « sursumer » pour « *Aufheben* » et « sursomption » pour « *Aufhebung* » rendent également le sens à la fois positif et négatif de ce concept hégélien.

¹² MILLER, *op.cit.*, p. 17 (je traduis).

¹³ *Ibidem*. Notons ici au passage que Miller ne définit nulle part explicitement ce qu'il entend par « culture inaliénable ». Par conséquent, notre interprétation du statut inaliénable de la culture se résume par une compréhension du statut de la culture lorsqu'elle a été appropriée par le sujet (individuel ou collectif) de telle sorte qu'elle serve son développement à l'extérieur des institutions, notamment en dehors de la sphère du marché.

1.1.1. Hegel et le processus d'objectivation

Miller s'inspire de la *Phénoménologie de l'esprit* et plus précisément du concept d'objectivation, pour développer sa théorie de la culture et de la modernité. Selon lui, si Hegel, contrairement à Marx, ne s'intéresse pas à la matérialité des objets, il permet toutefois de comprendre la consommation comme un moyen par lequel la société se réapproprie sa propre culture et l'utilise pour se développer elle-même. À partir des concepts hégéliens d'aliénation et de suppression conservante (*Aufhebung*) réunis sous le terme « objectivation », l'auteur examine les modalités de construction mutuelle de la société et de ses formes culturelles à travers les sujets sociaux (qui selon lui peuvent être individuels ou collectifs). C'est ce processus dynamique, par lequel le sujet et l'objet se construisent ensemble et l'un pour l'autre, que l'anthropologue désigne par le terme objectivation¹⁴.

Puisque les moments propres au processus d'objectivation sont des mouvements de l'esprit auxquels nous ferons référence tout au long de ce mémoire, qu'ils constituent le socle du modèle proposé par Miller, et que la signification de ces termes peut varier d'un auteur à l'autre, il nous apparaît à propos de définir précisément en quoi ils consistent au sens hégélien. Tout d'abord, l'aliénation chez Hegel réside en la conscience de l'autre et la distanciation de soi. Le sujet réalise que l'altérité est en fait une production (création) de soi et approfondit ainsi sa conscience de soi. Pour Hegel, dessaisissement et aliénation désignent respectivement le *devenir- autre* qui accompagne toute objectivation et le *devenir-étranger* à soi dans un rapport à l'altérité. Hegel généralise le concept d'aliénation et en fait un moment nécessaire de l'existence de l'esprit et la voie même de la réconciliation ultérieure avec soi. Selon Hegel, l'essence humaine, l'homme, égale la conscience de soi. Par conséquent, toute aliénation de l'essence humaine n'est en fait qu'aliénation de la conscience de soi. De surcroît, l'aliénation est un stade fondamental du processus de développement qui permet à la vie d'actualiser objectivement sa nature, et dans son aboutissement réside la possibilité de l'émergence de la subjectivité individuelle. Quant à la suppression conservante (*Aufhebung*),

¹⁴ Miller parle de processus dynamique, mais il importe de souligner que le mouvement impliqué dans le processus d'objectivation relève chez Hegel d'une dynamique, laquelle est d'ailleurs omniprésente dans sa conception du devenir constant du sujet.

elle est, pour Hegel, le principe de toute vie naturelle et spirituelle en général. Elle consiste dans le fait de souffrir l'épreuve de la négation de son identité, de devenir autre et de nier cette négation pour être soi-même dans cet être au-delà de soi-même¹⁵. C'est à la fois nier et conserver ce qui est par le fait même nié en le rabaisant au sens irréel, idéal, d'un aspect, d'un moment de la réalité nouvelle issue de la négation de l'ancienne¹⁶. « Ce mouvement ne saurait être compris comme la simple négation extérieure d'une chose par une autre, c'est-à-dire un simple principe de détermination relative ou d'altérité. Elle constitue le moteur même de l'authentique conversation à soi¹⁷. » Elle désigne en fait le moment dialectique de la négativité, puisque la synthèse se réalise par la rencontre de ces opposés (ce qui est nié et conservé) dans une unité supérieure. Ainsi, la suppression conservante a pour effet d'éliminer la séparation entre le sujet et sa création sans pour autant abolir la création en soi. Dès lors, la création est utilisée pour enrichir et développer le sujet¹⁸.

Le terme « objectivation » retient ainsi la connotation positive de Hegel relativement au moment d'aliénation et de suppression conservante comme processus progressif¹⁹. Il n'y a pas un sujet culturel avant le processus d'objectivation (puisque celui-ci le crée) bien que l'activité doive prendre place dans l'histoire et par le biais d'un médium matériel et intellectuel dans une période historique donnée. Diverses formes peuvent se rapporter aux différents médiums d'extériorisation humaine, soit internes tels le rêve et les sensations ou externes tels le langage, les institutions et les objets, de telle sorte que le terme objectivation englobe également la compréhension hégélienne de l'extériorisation (aliénation) comme mouvement créant des formes particulières permettant le passage du particulier à l'universel²⁰. Autrement dit, pour Hegel, il n'y a pas un sujet *a priori*, puisque le sujet est toujours constitué par le processus d'intériorisation et d'extériorisation de ses propres objets.

¹⁵ GODDARD, Jean-Christophe, 1998, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Armand Colin, p. 91.

¹⁶ BOURGEOIS, Bernard, 1998, *Hegel*, Paris, Ellipses Edition Marketing, p. 55.

¹⁷ GODDARD, *op.cit.*, p. 92.

¹⁸ BOURGEOIS, Bernard, 2000, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses Edition Marketing, p. 6.

¹⁹ Miller reconnaît qu'en utilisant seulement un aspect de la philosophie hégélienne, l'objectivation, comme modèle afin de résoudre le dualisme sujet-objet, et en faisant abstraction de la dialectique comme forme de logique et du savoir absolu, il réduit d'une certaine façon Hegel l'idéaliste à un positiviste. Néanmoins, l'utilisation du concept d'objectivation demeure judicieuse pour l'articulation conceptuelle de la construction réciproque du sujet et de l'objet.

²⁰ MILLER, *op.cit.*, p. 28 (je traduis).

De la même manière, l'objet, compris en tant que développement culturel humain, réfléchit la capacité du sujet. Ainsi, Miller utilise le processus d'objectivation pour penser la relation entre le sujet humain, la société, la culture comme forme extérieure et l'artéfact comme production humaine.

Dans ces conditions, si l'objectivation est utilisée comme fondement pour une théorie de la culture et que la culture est définie comme l'extériorisation du sujet (individuel ou collectif) dans l'histoire, l'objectivation et la culture vont de pairs. Par conséquent, une théorie de la culture n'a pas de sujet indépendant, puisque les individus et la société ne peuvent être considérés séparément ; ils sont alors inséparables de la culture, car ils sont constitués par cette dernière et la constituent à leur tour. Ce processus dynamique permet à la relation entre le sujet et l'objet de n'être jamais statique, et l'objectivation est sur cette base une assertion de la nature non-réductionniste de la culture comme processus. Par ailleurs, le terme « objectivation » peut être utilisé pour affirmer que le processus de culture, lequel implique un moment d'aliénation, est par nature contradictoire, c'est-à-dire que pour produire une culture inaliénable, le sujet doit s'aliéner. Et comme la culture moderne est de plus en plus une culture matérielle, la matérialité peut jouer un rôle important dans la constitution de cette contradiction.

C'est pourquoi, suivant une perspective hégélienne, la vraie connaissance de l'objet est possible lorsque nous en venons à comprendre que celui-ci est le résultat de notre propre activité, et lorsque nous sommes conscients de la rationalité ultime du monde qui ouvre la possibilité aux objets de connaissance²¹. Le sujet hégélien est doté de mécanismes qui lui permettent de s'approprier l'extériorisation de l'histoire afin de développer sa rationalité universelle ; la conscience de soi est donc corrélative à la conscience de l'autre. En d'autres termes, le processus de création et de reconnaissance de l'autre est la clé du développement de la conscience de soi : le sujet en vient à se connaître comme autre et non-autre et cela lui permet d'acquérir une conscience de soi :

²¹ *Ibid.*, p. 26.

Once the Hegelian subject understands not only the manner in which it externalizes itself and reappropriates this externalization, but also the trajectory of its own increasing understanding of this process, it comes to the final realization that it is itself the product of this process, an understanding it can achieve only by going through every stage of this developing awareness culminating in a profound comprehension of the rational nature of the world²².

En somme, les transformations qui s'opèrent au sein du sujet suite à certaines rencontres avec le monde extérieur, notamment le monde objectal, sont inévitablement la résultante d'un moment d'aliénation, en l'occurrence de l'expérience de la contradiction inhérente à tout développement. Le rapport au monde supposé dans le processus d'objectivation n'est donc pas une introspection «de soi à soi», mais plutôt une activité sociale «publique» ou intersubjective.

1.1.2. L'ontogénèse de la subjectivité et le rôle des objets

Les mouvements propres au processus d'objectivation et plus particulièrement les supports par l'intermédiaire desquels le moment d'aliénation se réalise peuvent varier (voire subir certaines transformations) dépendamment du contexte auquel ils s'appliquent. Par exemple, dans le cas du processus d'ontogénèse de l'être humain, qui situe le développement du nourrisson jusqu'à l'âge adulte, le moment d'aliénation propre au rapport que le nourrisson entretient à l'égard de l'objet maternel n'est pas nécessairement de même nature que lorsqu'il est impliqué dans le processus de culture ou simplement lorsque la réalité psychique du sujet est développée à un stade ultérieur. À ce sujet, parmi les divers chapitres dans lesquels Miller exemplifie le processus d'objectivation en référence à la culture matérielle, celui titré «l'humilité des objets», et portant sur l'artéfact comme véhicule du processus d'objectivation, est particulièrement pertinent pour notre compréhension de ce processus en lien avec le rôle de l'objet dans la construction de la subjectivité du très jeune enfant.

²² *Ibid.*, p. 25.

Toujours dans l'intention d'affirmer l'argument selon lequel le sujet humain ne peut être considéré à l'extérieur du monde matériel à l'intérieur duquel il est construit, Miller propose à la lumière des affinités qui existent entre la conscience humaine et le langage, qu'un même type de parallèle peut être développé entre les artefacts et l'inconscient et ce, indépendamment du contexte socio-historique à l'intérieur duquel cette dynamique s'opère – nous reviendrons sur cette idée un peu plus bas. Mais si le modèle hégélien de l'objectivation capture l'articulation entre différents moments du processus de développement, la relation objectale étudiée ici illustre bien le rôle central de ce processus dans l'ontogénèse.

Afin de soutenir que le processus d'ontogénèse de la subjectivité résulte de la socialisation du sujet à l'intérieur des structures objectives d'un ordre culturel, Miller présente certaines études de Jean Piaget et Melanie Klein, puisque celles-ci parviennent à dépasser la représentation dualiste dans le rapport entre le sujet humain et la culture et ce, sans tomber dans une approche réductionniste. Piaget et Klein démontrent la relation dynamique entre l'enfant et son environnement en s'appuyant sur une psychologie du développement du côté de Piaget, et sur une approche psychanalytique du côté de Klein. En fait, les études de Piaget et de Klein, issues de deux perspectives disciplinaires étroitement liées, se soucient du développement du sujet à travers ses créations ou projections dans le monde extérieur et l'introjection ultérieure à ses projections, lesquelles sont directement en lien avec le concept d'objectivation et la thèse que Miller soutient quant à la construction mutuelle du sujet et de l'objet. Poursuivant notre présentation de la démarche de Miller, nous exposerons brièvement les thèses de Piaget et de Klein, mais l'analyse de ces théories n'étant pas fondamentale à notre étude, nous nous livrerons à cet exercice que de manière partielle.

Chez Piaget, le processus d'objectivation se réalise par le biais de deux mécanismes : l'assimilation et l'accommodation. L'assimilation est un mécanisme qui permet d'intégrer un nouvel objet ou une nouvelle expérience à un ensemble d'objets ou d'expériences pour lesquels il existe déjà un schème. En revanche, l'accommodation est un mécanisme impliquant la modification d'un schème existant en réponse aux particularités d'un milieu dans l'intention d'intégrer un nouvel objet, une nouvelle situation ou un nouvel élément

culturel²³. Pour l'enfant, le monde extérieur existe seulement au niveau de complexité compatible avec le stade de développement qu'il a atteint. De cette façon, à mesure que les processus mentaux se complexifient, l'enfant devient davantage disposé à se construire et à absorber le monde extérieur dans sa complexité. Le développement cognitif de l'enfant se réalise alors par une série de stades au travers desquels les deux processus évoqués cheminent, mais de manière asymétrique.

Par ailleurs, les deux éléments à la base de l'usage du symbolisme sont le mode de l'imitation représentative (lequel dérive du mode d'imitation direct) et le mode ludique (lequel déforme l'environnement en transformant la signification des objets extérieurs afin de les utiliser tels que désirés.) Selon Piaget, bien que l'accommodation soit prédominante dans l'imitation, c'est l'assimilation qui domine dans le jeu. Le jeu (comme manière d'interagir avec les objets extérieurs) mène en fait à un monde imaginaire de plus en plus complexe dans lequel l'enfant se sent en contrôle²⁴. C'est donc à travers un processus dynamique d'interactions (un mouvement dialectique) que la conscience est accomplie au sens de soi et de l'autre. L'autre est toujours compris comme une projection équivalente au stade de développement atteint par le sujet, lequel est constamment confronté par le monde social dont les règles lui sont imposées.

Dans *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Piaget met en évidence le fait que jouer avec les objets retient les mêmes similarités que le langage entre le signe et le signifié, c'est-à-dire que certaines formes sont employées pour représenter la distance avec l'altérité. Miller s'appuie alors sur l'étude de Piaget traitant du jeu pour faire la distinction ainsi que le rapprochement entre les artéfacts et le langage tout en retraçant la genèse de la représentation et la conception du symbolisme dans l'ordre culturel. Selon Miller, la matérialité des artéfacts leur permet d'agir comme pont entre le monde mental et physique et aussi entre le conscient et l'inconscient. Les catégories par lesquelles le monde est appréhendé résultent d'une interaction dynamique avec l'environnement. À un certain stade de développement chez l'enfant, l'artéfact devient son principal moyen

²³ AKOUN, André et Pierre ANSART, 1999, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil, p. 471.

²⁴ MILLER, *op.cit.*, p. 87 (je traduis).

d'expression tant sur le plan des sentiments que des désirs. Si la conscience est structurée en lien avec le langage, c'est-à-dire comme moyen de penser et d'expression, il y a peu de raisons qui permettent de croire qu'il en va de même pour l'inconscient, puisque la représentation du monde extérieur peut dériver d'une panoplie d'autres mécanismes cognitifs ; en fait, Miller considère que l'orientation de l'inconscient vers les objets plutôt que vers le langage est manifeste:

It is only the massive gulf between perceptual ability and linguistic competence of conscious articulation which provides evidence in day to day experience of the power of an unconscious oriented towards objects rather than language; but this alone implies that the object world holds great significance. This is not to deny the vital role played by language in naturalizing cultural differences such as gender roles, but rather to assert that artefact may still be more powerful mechanisms in this process²⁵.

Dans le but d'illustrer le rôle de l'inconscient dans le rapport du sujet à l'objet, Miller se sert de l'exemple du cadre (bordure d'un tableau) comme moyen d'appréciation de l'œuvre d'art. Il établit une relation entre l'immédiateté de l'inconscient et la capacité de contrôle que possède l'objet sur la nature de la conscience en l'adaptant au contexte dans lequel l'objet se dévoile. C'est ainsi que le cadre, dont la fonction est d'orienter le regard sur l'œuvre, sert de véhicule afin de guider l'inconscient. Cette illustration parmi d'autres démontre que même à un stade ultérieur de la constitution du sujet, l'artéfact oriente le rapport, voire l'appréciation du réel par l'inconscient : « In this instance, by establishing a relationship of immediacy with our unconscious, one object is able to control the nature of our consciousness, making it appropriate to the context within which that object is working²⁶. »

De son côté, suivant une approche psychanalytique, Melanie Klein propose une perspective alternative à la compréhension du développement de l'enfant par la théorisation du début des activités mentales à la lumière d'un cycle complexe d'interactions entre le sujet et l'objet. Elle démontre que la réponse cognitive et émotionnelle de l'enfant face à l'objet (bien qu'il se trouve d'abord dans un rapport d'indifférenciation entre son moi et le monde extérieur) consiste en une intériorisation et que la relation à l'objet (maternel) est la première étape vers

²⁵ *Ibid.*, p. 100.

²⁶ *Ibid.*, p. 101.

l'éventuelle conscience de soi. Un important processus de clivage, que Klein considère comme préalable à la stabilité du nourrisson, trouve racine dans la scission du sein maternel en bon et mauvais objet (le sein maternel permettant de combler besoins et désirs, mais n'étant pas nécessairement « accessible » au moment désiré). L'enfant doit ainsi faire face à la nature contradictoire de son environnement, c'est-à-dire en tant que source de satisfaction et source de frustration. Le clivage de l'objet, en bon objet comme source de plaisir et mauvais objet comme source de déplaisir, entraîne des modalités relationnelles spécifiques à chacun des objets partiels. En fait, le renforcement du clivage est utilisé par l'enfant comme mécanisme de protection contre ses pulsions internes qui menacent l'objet idéalisé²⁷. Ici le lien avec le concept d'objectivation provient de la croyance de l'enfant en son pouvoir absolu, ce qui l'amène à nier l'existence de l'objet de frustration tout en conservant l'objet de satisfaction, mais puisque le mauvais objet fait partie de l'Ego – à la suite de son introjection –, le rejet de l'objet devient une forme de déni d'une part de l'Ego et implique en conséquence un moment d'aliénation. Ce mouvement est ensuite suivi d'une réappropriation de l'objet partiel pour en faire un objet total, c'est-à-dire une réunion des parties clivées du soi par laquelle l'intégration du moi est favorisée. L'épreuve de la réalité se réalise ainsi par une tentative de destruction de l'objet, en l'occurrence une mise à l'épreuve de la toute-puissance du nourrisson et du deuil du sein idéalisé. Ce processus vise en fait à établir dans le moi du nourrisson un objet interne total suffisamment stable. En somme, ce mécanisme entraîne la division entre le sujet et l'objet et la confrontation à cette dualité est pour Klein nécessaire au développement normal de l'enfant²⁸.

C'est dans cette perspective que l'objet (dans la particularité de sa présence physique) est présenté par Miller, sous l'éclairage de Piaget et de Klein, comme pont entre le conscient et l'inconscient du sujet et le monde extérieur. Les deux théoriciens insistent en fait sur le caractère étranger de l'élément qui permet au soi de se reconnaître comme tel et de

²⁷ Notre résumé de cette dynamique ne rend pas tout à fait justice à la complexité du processus dont Klein fait la description, néanmoins cette brève présentation permet de faire le parallèle avec le moment de scission de l'esprit inhérent au processus d'objectivation selon une conception hégélienne.

²⁸ Notons au passage que Klein a également développé une méthode d'analyse par le jeu. Pour la psychanalyste, le jeu a le potentiel de transformer l'anxiété en plaisir et aide l'enfant à surmonter les épisodes schizo-paranoïde et dépressif, puisqu'il permet d'exprimer la vie fantasmatique. L'usage des objets matériels de type jouets occupe donc une place importante dans sa méthode d'interprétation analytique.

s'approprier à partir de l'être-autre. Nous reviendrons dans la section suivante sur le rôle de l'objet dans le développement de l'enfant ainsi que sur la position ambiguë que l'objet occupe entre le soi et le monde extérieur, mais au préalable, poursuivons avec la conclusion de Miller telle qu'exposée dans *Material Culture and Mass Consumption*.

1.1.3. *Le mouvement dialectique de la consommation*

Pour Miller, le moment où le consommateur confronte pleinement les abstractions oppressives, soit la monnaie, l'État et le modernisme culturel est lors de l'obtention d'un bien²⁹. Dans l'acte de consommation, la spécificité de la personne est confirmée dans la particularité de sa sélection. C'est alors le début d'un long processus par lequel le consommateur recontextualise l'objet jusqu'à ce qu'il n'ait plus de lien avec le monde abstrait et devienne sa négation, c'est-à-dire un support par le biais duquel le sujet se saisit, en l'occurrence quelque chose qui ne peut être ni acheté ni vendu. Ainsi, la consommation peut être comprise comme le passage de la condition aliénable de l'objet à une condition inaliénable, c'est-à-dire le passage d'un symbole de rupture et de valeur marchande à celui d'un artefact investi de connotations inséparables. L'objet est transformé par son association intime avec un individu ou un groupe social ou encore avec la relation entre les deux. Par conséquent, le milieu culturel donne à l'objet sa signification sociale et permet la transformation de l'individu. La recontextualisation de l'objet ne peut toutefois être réduite à la simple possession, puisqu'elle dépend de conditions objectives plus générales qui fournissent l'accès à des ressources et un certain degré de contrôle sur l'environnement culturel. Autrement dit, le processus moderne de consommation est selon l'anthropologue un aspect négligé du processus de suppression conservante par lequel le sujet (individuel ou collectif) tente de se créer et se réapproprier à travers sa propre négation.

²⁹ Le modernisme culturel représente pour Miller l'émergence de nouveaux modes d'expression attribués en partie à la montée de la science et de la quantification. Ces modes sont explicitement promus par l'art, soit la littérature moderne, le théâtre, le cinéma, mais aussi par les marchandises. Cette force ne contribue pas seulement à l'augmentation de la diversité et de l'abstraction, mais est de plus en plus le médium par lequel ceux-ci sont exprimés et compris (MILLER, *op. cit.*, p. 188).

Par suite, l'auteur soutient qu'au moyen de la consommation, il est possible, par le biais de l'aliénation qui crée le monde culturel, d'émerger à travers le processus de réappropriation vers une objectivation dans laquelle le sujet se trouve satisfait. En fait, la consommation émerge quand les marchandises ne sont plus perçues comme de simples produits, mais comme des composantes importantes de la culture moderne. Les biens de masse ne représentent pas la culture simplement parce qu'ils font partie de l'environnement dans lequel nous évoluons, mais parce qu'ils constituent une modalité intégrale du processus d'objectivation par lequel se développe la société industrielle : les identités, les liens et les pratiques quotidiennes. De sorte que soutenir la nécessité des biens consiste en soutenir la nécessité de la culture sans pour autant réduire la culture au monde des objets. Par voie de conséquence, la suppression conservante peut être achevée par une pratique matérialiste de masse par laquelle les individus participent directement à la réappropriation de leur culture³⁰.

This is the start of a long and complex process, by which the consumer works upon the object purchased and recontextualizes it, until it is often no longer recognizable as having any relation to the world of the abstract and becomes its very negation, something which could be neither bought nor given. If the item is allocated by the state, then all specificity is a result of work done upon the object following its receipt. Thus consumption as work may be defined as that which translates the object from an alienable to an inalienable condition; that is, from being a symbol of estrangement and price value to being an artefact invested with particular inseparable connotations³¹.

Le modèle présenté par Miller insiste sur le fait que le sujet ne peut être envisagé à l'extérieur de son propre processus de développement. Il n'y a pas d'*a priori* au sujet qui s'extériorise et est extériorisé. Le sujet est par nature dynamique, réagit et se développe selon la nature de ses projections et expériences avec le monde extérieur. Ainsi, l'objectivation comme concept permet d'appréhender les produits de la culture comme les propres créations du sujet. Le sujet s'extériorise continuellement en produisant des formes et en s'attachant à des structures à travers lesquelles des formes peuvent être créées. Ces formes sont générées dans l'histoire, le contexte dans lequel le sujet agit. De surcroît, suivant la logique hégélienne, il importe de reconnaître que les conditions historiques «négatives» ainsi que les moments d'aliénation

³⁰ *Ibid.*, p. 216.

³¹ *Ibid.*, p. 190.

inhérents à ces conditions sont intrinsèques à la progression. Pour qu'il y ait réconciliation, il doit inévitablement y avoir scission, clivage, voire conflit. Le modèle hégélien appliqué au développement de la consommation de masse permet donc de reconnaître la nature contradictoire propre à tout développement, qu'il soit de nature objective ou subjective. Certainement, le concept hégélien repris par Miller ne rend pas l'ensemble de la pensée du maître de l'idéalisme dialectique, mais l'emploi du concept d'objectivation est néanmoins fort utile pour comprendre la relation dynamique sous-jacente à la construction mutuelle du sujet et de l'objet, de la société et de la culture. La vision de Miller (bien que brièvement révélée) nous permet d'appréhender la contradiction inhérente à la culture moderne comme constitutive de la culture comme telle, et de reconnaître le caractère analogue et inséparable du processus de constitution du sentiment de soi et des formes culturelles objectives.

Afin de donner suite à cette illustration de la dynamique de construction du sujet et de l'ordre culturel, nous souhaitons poursuivre en explorant plus en profondeur la nature contradictoire de l'esprit, inhérente à son processus continu de création de soi, à la lumière du rapport aux choses et ce, dès le début du développement de la réalité psychique du sujet³².

³² L'ambiguïté qu'évoque le terme « chose » nous force certes à clarifier ce que nous entendons par celui-ci. Si l'on se réfère à Heidegger pour en retenir une définition, ce terme peut être entendu dans un sens étroit et dans un sens plus large. « Au sens étroit, chose signifie ce qui est saisissable, ce qui est visible, etc., ce qui est donné à portée de main (*das Vorhandene*). En un sens plus large, « chose » signifie toute affaire, tout ce dont il en va de telle ou telle manière, les choses qui adviennent dans le « monde », les faits, les événements. » (HEIDEGGER, Martin, 1971 (1962), *Qu'est-ce qu'une chose ?* (trad. de J. Reboul et J. Taminioux), Paris, Éditions Gallimard, p.17) Heidegger, reconnaît également un troisième sens à la « chose » dont la signification philosophique se résume par ce qui n'est pas accessible au sujet par l'expérience et qui n'est pas une chose pour nous. Enfin, si nous retenons la première acception, c'est-à-dire le sens étroit de la chose, celle-ci se présente « au sens du donné à portée de main » sous une forme inanimée : une pierre, un coquillage, une chaise, un crayon et également sous une forme animée tels un arbre, une fleur, un animal, etc. Bien que la choséité de la chose, c'est-à-dire sa condition : ce qui fait d'une chose une chose, ne se résume pas par une vérité univoque, nous pouvons affirmer que la choséité prise dans sa signification première se manifeste sous une qualité matérielle ; c'est un contenu immédiatement saisissable dans un cadre espace-temps. C'est pourquoi nous ferons désormais allusion à la chose en tant que support matériel pouvant revêtir la forme « artéfact ». Les limites dans lesquelles nous avons fixé la signification du mot « chose » (de manière arbitraire), nous permettent donc de faire un usage métonymique de ce terme en nous y référant tel un « synonyme » du mot objet, bien que la chose ne se ramène pas strictement à un artéfact.

1.2. LE PROCESSUS D'OBJECTIVATION ET L'ARTEFACT

Précisons toutefois, avant de faire appel à la contribution d'un autre théoricien, que malgré le fait que Miller nous permette de reconnaître un mouvement dialectique (hégélien) dans le développement de l'enfant chez Piaget et chez Klein, l'objet auquel la psychanalyste fait référence (le sein maternel) peut difficilement être comparé à un objet de type artéfact. En effet, la relation fusionnelle entre le nourrisson et la mère appelle la figure maternelle en tant que miroir de soi, alors que chez les objets matériels, le petit enfant n'y retrouve pas nécessairement sa propre ressemblance. D'autre part, Klein considère la représentation psychique que se fait le nourrisson du monde extérieur plutôt que les interactions objectives, elle traite donc d'un objet interne (introjecté dans le moi), lequel ne partage pas forcément les caractéristiques, sur le plan de l'existence physique, d'une extériorité indépendante de la projection subjective, propre au support artéfactuel auquel nous nous intéressons. Cela dit, la démarche de Miller demeure extrêmement éclairante pour notre considération du rapport à l'objet dans le développement du sujet. La piste de réflexion qu'il a d'ailleurs frayée nous ouvre la voie afin de poursuivre sur le chemin de la psychanalyse, mais du côté d'un psychanalyste s'étant penché sur l'usage de l'artéfact *per se* en lien avec l'ontogénèse du jeune enfant, Donald W. Winnicott.

1.2.1. La réalité de l'objet transitionnel chez Winnicott

Pour ce pédiatre et psychanalyste anglais, dont une part importante de la contribution à la psychologie infantile est directement en lien avec la relation à l'objet dans le développement du sujet, ce qui importe ce n'est pas tant la valeur symbolique de l'objet, mais son existence effective et l'utilisation qui en résulte. Ainsi, c'est parce que dès le début de sa vie, le sujet humain est confronté au problème de la relation «entre ce qui est objectivement perçu et ce qui est subjectivement conçu», que Winnicott s'applique à comprendre ce qui constitue l'espace de transition entre le dedans et le dehors par le biais de la première utilisation de «la première possession non-moi».

De manière plus précise, l'intérêt de ce psychanalyste pour la forme objectale se résume par ce qu'il nomme «l'objet transitionnel», c'est-à-dire le premier objet, souvent un doudou ou une peluche, auquel l'enfant s'attache passionnément entre l'âge de quatre et douze mois, et qui lui permet de transiter de la première relation à la mère (indifférenciation du moi et du monde) à la véritable relation d'objet. Selon Winnicott, l'artéfact choisi par l'enfant comme première possession non-moi (bien que le nourrisson ne le reconnaisse pas encore comme appartenant à la réalité extérieure) a pour fonction de protéger l'enfant contre l'angoisse de type dépressif, soit l'angoisse de perdre l'objet maternel, tout en permettant un sentiment de contrôle, notamment au moyen de la manipulation objectale. Autrement dit, Winnicott introduit le terme «objet transitionnel» pour désigner la première possession se situant dans «l'aire intermédiaire» d'expérience, laquelle se trouve simultanément dans la réalité intérieure du nourrisson (la créativité primaire) et dans la réalité extérieure (une perception objective basée sur l'épreuve de la réalité)³³. L'objet transitionnel occupe alors une place à part, soit un espace médian qui se situe dans l'entrelacs de la subjectivité et de l'objectivité. Par suite, entre les pôles interne et externe, subjectif et objectif, se trouve un espace, nous dit Winnicott, et c'est dans celui-ci que réside l'objet transitionnel, dont la fonction est de permettre à l'enfant de progresser de l'état d'union avec l'objet maternel à l'état de relation, et de prendre connaissance de l'objet extérieur tout en instaurant avec celui-ci une relation de type affectueux, qui ne relève d'ailleurs pas de l'excitation et de la satisfaction orales. C'est donc par la rencontre avec ses premières possessions non-moi que l'enfant reconnaît progressivement le caractère indépendant et autonome d'une «réalité partagée³⁴».

Ainsi, la place que les objets transitionnels occupent dans l'espace intermédiaire marque la progression de la réalité intérieure à la réalité extérieure, et ce passage joue un rôle essentiel dans les processus de représentation et de symbolisation, et du premier mouvement du nourrisson vers l'indépendance. Puisque l'objet transitionnel n'est pas sous contrôle magique – l'illusion de la toute-puissance infantile –, mais n'est pas non plus totalement hors de

³³ WINNICOTT, Donald W., 1975 (1971), *Jeu et réalité* (trad. C. Monod et J.-B. Pontalis), Paris, Éditions Gallimard, p. 21.

³⁴ Bien que l'objet transitionnel occupe l'espace d'une «réalité partagée», le nourrisson doit reconnaître l'objet comme sa propre possession et ne peut donc pas le partager avec quiconque. C'est pourquoi le doudou ou la peluche ne sont normalement jamais empruntés par d'autres membres de la famille du nourrisson.

contrôle comme l'objet maternel, il appartient à la zone d'illusion et celle-ci est à la base de l'instauration de l'expérience créatrice. En fait, c'est le manque de l'objet désiré (le sein maternel) qui laisse place à la création d'un objet « substitut ». Par suite, la présence de l'autre, en l'occurrence la mère, ne s'inscrit plus comme la seule modalité possible de satisfaction. Aussi, par cette première utilisation du symbolisme, l'enfant démontre qu'il apprend à faire la différence entre le fantasme et la réalité, et qu'il est désormais en mesure d'utiliser l'objet comme moyen d'expression de ses sentiments. De plus, puisque faire usage d'un objet est une expérience créatrice qui se situe dans le continuum espace-temps, lorsque l'enfant fait usage d'un objet transitionnel, nous assistons, tel que nous venons de le mentionner, au premier usage du symbole, mais aussi à la première expérience du jeu³⁵. Nous n'entrons pas ici dans les détails du rôle du jeu sinon pour souligner que jouer conduit à l'expérience culturelle et en constitue même, selon Winnicott, le fondement. Le jeu imaginatif comme processus créatif permet d'« utiliser les objets pour être créateur en eux et avec eux³⁶ ». Autrement dit, le jeu sert de plateforme à l'usage d'une forme culturelle et contribue à en créer de nouvelles. Il constitue en outre un processus de passage par lequel apparaît la représentation et permet la mise en forme de l'expérience avec le réel. À l'origine de la disposition du nourrisson à faire l'expérience du jeu et aussi d'une forme d'autonomie dans son rapport avec la réalité objective, se trouve en fait le sentiment de sécurité (fiabilité) que procure l'amour maternel, puisque c'est ce réconfort qui offre la possibilité à l'enfant de développer sa capacité à faire confiance dans le facteur de l'environnement. En revanche, c'est la disposition du nourrisson au sentiment de confiance qui oriente son potentiel créatif, c'est-à-dire que la possibilité créative localisée dans la zone intermédiaire entre la vie intérieure et la vie extérieure, laquelle est également l'espace de l'expérience culturelle, est une zone d'investissement de l'illusion, et donc un espace permettant l'expérience du jeu.

Il est évidemment tentant ici de faire un rapprochement entre les différents stades de développement de l'enfant – objectivés dans le jeu – et la théorie piagétienne, car si l'illusion (en tant que pont à la frontière de la projection subjective et du monde objectif) constitue la zone qui définit le jeu, la manière de jouer, précédant l'apprentissage du langage, indique,

³⁵ WINNICOTT, *op. cit.*, p. 134.

³⁶ *Ibid.*, p. 141.

quant à elle, le stade de l'évolution intellectuelle du jeune humain. En effet, puisque le nourrisson ne dispose pas encore d'outils langagiers, il utilise le jeu comme moyen d'expression symbolique de ses angoisses et plaisirs et comme manière d'établir « des rapports d'équilibre entre le réel et le moi³⁷ ». En fait, tel que soulevé dans la rubrique précédente, c'est en suivant pas à pas le progrès du jeu et plus précisément le double système de l'activité assimilatrice et accommodatrice que Piaget retrace la genèse de la représentation symbolique. Dans la mesure où le jeu implique une image de l'objet, l'objet perçu est évoqué au moyen d'un signifiant qui rend celui-ci présent dans le moi. En d'autres termes, c'est à travers une série de stades interactifs, à partir de la construction sensori-motrice jusqu'au développement de la dernière étape du processus, soit la logique formelle³⁸, que le développement progressif de la pensée humaine prend forme. Mais dans les premières étapes de la constitution du sujet, c'est le jeu qui mène à un monde imaginé toujours plus complexe sur lequel l'enfant assume un certain contrôle sur la réalité. Le jeu est dès lors un lieu dynamique d'expérience du monde environnant par lequel s'effectuent la recherche et la création permanente de la réalité, et l'expression de celle-ci.

Ceci dit, c'est dans cette perspective que Winnicott reconnaît le rôle essentiel de la «troisième aire», l'espace du jeu, comme processus de transition médiatisé par le schème sensori-moteur, dans le cadre de l'évolution infantile. Non seulement cet espace à la frontière de la réalité matérielle et de la réalité psychique est prépondérant dès les premiers stades de développement du petit enfant, mais il oriente la façon dont l'objet transitionnel sera graduellement désinvesti de sa signification pour ensuite, influencer la direction, vers d'autres formes culturelles, que les intérêts du jeune humain prendront. En somme, l'objet transitionnel est la forme objectale visible des processus transitionnels, et l'expérience culturelle – localisée dans « l'espace potentiel » – émerge dans un mode de vie créatif qui apparaît d'abord dans le jeu³⁹. D'ailleurs, pour Winnicott cette zone intermédiaire se

³⁷ PIAGET, Jean., 1976, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, p. 157.

³⁸ Celle-ci se résume dans la psychologie de Piaget par le stade où l'individu arrive à prendre appui sur le réel pour développer un raisonnement hypothético-déductif détaché du monde sensible, mais dans l'intention de mieux comprendre la logique sur laquelle cette même réalité se fonde.

³⁹ WINNICOTT, *opt. cit.*, p. 139.

maintiendra tout au long de la vie de l'humain et prendra ultérieurement la forme, notamment de l'art, de la religion et de la philosophie⁴⁰.

Bien que de manière générale, Winnicott s'intéresse à la première relation à l'objet, l'étude de l'objet transitionnel l'amène à se tourner vers le développement et l'établissement de la capacité à utiliser des objets, car si la relation à l'objet peut prendre appui sur un objet subjectif, l'utilisation, quant à elle, implique que l'objet fasse partie de la réalité externe. L'utilisation de l'objet est en fait le mouvement qui conduit de la relation aux objets subjectifs jusqu'à l'utilisation de l'objet objectif. Pour ce psychanalyste, la capacité à utiliser l'objet intervient à un stade ultérieur et sa complexité réside dans la transformation du rapport à la réalité extérieure. Enfin, laissons le soin à Winnicott de résumer en quoi consiste exactement la différence entre le mode de relation à l'objet et son utilisation :

Dans le mode de relation à l'objet, le sujet autorise certaines modifications du soi, modifications d'une forme qui nous a fait inventer le terme d'investissement. L'objet est devenu significatif. Les mécanismes de projection et les identifications ont été mis en œuvre. Le sujet est démuné pour autant que quelque chose du sujet a passé dans l'objet, même s'il se trouve par ailleurs enrichi par ce qu'il ressent. [Or] l'objet, s'il doit être utilisé, doit nécessairement être réel, au sens où il fait alors partie de la réalité partagée, et non pas être simplement un faisceau de projections. C'est là, je pense, ce qui contribue à créer ce monde de différence qui existe entre le mode de relation et l'utilisation⁴¹.

Lorsqu'il est question de l'utilisation de l'objet, il est alors inévitable de prendre en considération la nature de l'objet indépendamment de la projection humaine, c'est-à-dire en tant que chose en soi. Toutefois, le développement de la capacité à utiliser les objets s'inscrit dans un changement qui intervient dans le principe de réalité (reconnaissance de l'objet), lequel prend racine dans la relation à l'objet, et l'environnement facilitant qui a été établi par la mère. Mais entre le stade de reconnaissance et le stade d'utilisation se situe un mouvement crucial qui participe au développement du sujet, c'est-à-dire « la place que celui-ci assigne à

⁴⁰ Il est frappant de constater que les formes de manifestations créatives chez Winnicott correspondent en effet aux formes de l'esprit absolu chez Hegel.

⁴¹ *Ibid.*, p. 122-123.

l'objet en dehors de son aire de contrôle omnipotent ». Autrement dit, la reconnaissance que le sujet accorde à l'objet en tant que phénomène extérieur comme entité autonome de sa projection et indépendante de son contrôle tout-puissant permet le passage de la relation à l'objet à son utilisation.

Or, pour que la reconnaissance de l'objet externe et ensuite la capacité à l'utiliser se produise, un processus psychique (médiatisé par des mouvements physiques parfois violents) doit s'opérer chez le nourrisson, et celui-ci consiste en la destruction de l'objet. En fait, dès que l'enfant est en âge d'assigner une position externe à l'objet, la destruction de celui-ci s'opère et c'est sa survie qui contribue à l'acceptation du monde extérieur comme source de désillusion⁴². En fait, de manière similaire à la théorie de Klein et tel que nous l'avons brièvement rapporté dans la section précédente, le premier objet que l'enfant rencontre, le sein maternel, est d'abord sous contrôle magique en tant qu'illusion de création (objet interne), mais parce que cet objet est également objet de désillusion (puisque placé à l'extérieur du contrôle omnipotent), le jeune enfant cherche à détruire l'objet de frustration, et ce mouvement donne lieu à la reconnaissance de l'objet externe. Effectivement, la survie de l'objet à la destruction que l'enfant lui inflige signifie que l'objet n'est pas sous le contrôle absolu du nourrisson. L'objet qui survit aux pulsions destructrices peut ensuite être utilisé, et la mise en relation entre le tout-petit et quelque chose qui lui est autre prend place. Subséquemment, le fait que l'objet survive à la destruction qui est à la fois le propre du changement et sa conséquence donne lieu à un nouveau stade de développement, soit la capacité du sujet à utiliser l'objet pour gagner en autonomie et par le fait même, évoluer. D'ailleurs, Winnicott souligne aussi, et c'est ce qui est essentiel selon nous dans la compréhension de ce mouvement dialectique, que la destruction de l'objet permet la reconnaissance de l'objet extérieur, c'est-à-dire qu'elle place l'objet en dehors de soi tout en permettant la «reconnaissance» de soi :

Il importe de noter que n'intervient pas seulement le fait que le sujet détruit l'objet parce que l'objet est situé en dehors de l'aire de son contrôle omnipotent. Il faut aussi exprimer la même chose dans le sens

⁴² Selon la perspective de Winnicott, la survie de l'objet signifie que ce dernier n'applique pas de représailles.

inverse en disant que c'est la destruction de l'objet qui place celui-ci en dehors de l'aire du contrôle omnipotent du sujet. De ces diverses manières, l'objet développe sa propre autonomie et sa vie, et (s'il survit) apporte sa contribution au sujet selon ses propriétés propres⁴³.

Par conséquent, la reconnaissance du monde objectal extérieur (l'objet en dehors du soi) de la part du sujet, lui permet d'intégrer le monde des objets bien qu'il doive passer par une forme (tentative) de destruction de la réalité objectale. Ceci dit, la nécessité des mécanismes projectifs dans le développement de l'être humain ne remet aucunement en cause le fait que l'objet objectivement perçu – la réalité externe – détient une vie indépendante de la projection du sujet. En somme, la destruction permet de placer l'objet en dehors du sujet afin que celui-ci profite de cette création pour reconnaître et faire l'expérience d'une « réalité partagée ».

En résumé, la séquence de l'utilisation de l'objet dans la théorie de Winnicott se présente comme suit :

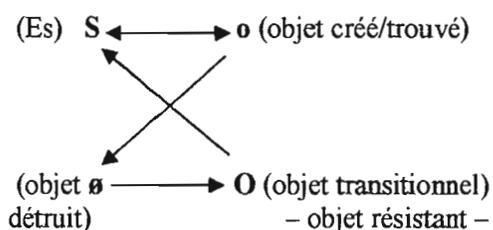
- 1- Le sujet se relie à l'objet;
- 2- L'objet est en train d'être trouvé au lieu d'être placé dans le monde par le sujet;
- 3- Le sujet cherche à détruire l'objet;
- 4- L'objet survit à la destruction;
- 5- Le sujet peut utiliser l'objet⁴⁴.

Subséquemment, une illustration de la dialectique de l'utilisation de l'objet pourrait prendre, selon notre interprétation, la forme suivante⁴⁵ :

⁴³ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁵ Visiblement, nous nous sommes inspirés du schéma L de Lacan pour construire ce quadripôle. Il faut toutefois préciser que l'objet de Winnicott ne se ramène pas à une autre subjectivité, et donc les différents pôles de cette schématisation diffèrent du modèle développé par Lacan bien que sa structure soit analogue.



– Schéma usage de l'objet –

Explication du schéma : Chacun des extrêmes de la structure quadripolaire a été défini ci-dessus par la séquence élaborée par Winnicott. Nous pouvons peut être tout de même y apporter quelques précisions : le sujet (S), qui a déjà vécu sa première relation à l'objet, se relie à l'objet (o) en le créant, mais aussi en le trouvant. Par suite, les impulsions agressives du sujet sont déchargées sur l'objet trouvé en vue de le détruire (ø), mais puisque celui-ci survit à sa destruction (O) il peut dès lors participer à la reconnaissance – représentation – d'une « réalité partagée ». Enfin, l'objet (O) peut désormais être utilisé par le sujet et contribuer à l'évolution de sa perception – compréhension – du réel. Autrement dit, ce schéma illustre la valeur positive que Winnicott reconnaît, d'une part, à la destruction dans son rôle essentiel dans la constitution d'une relation intersubjective, et d'autre part, à l'espace intermédiaire nécessaire aux premières utilisations des objets «non-moi» comme expérience culturelle en tant qu'extension de l'expérience du jeu et comme processus créatif. Dans notre schéma, l'expérience du soi émerge ainsi par un passage dans une zone intermédiaire qui se trouve à mi-chemin entre l'état de fusion avec la mère et un stade d'autonomie qui résulte de la conscience d'un état de totale séparation avec l'objet maternel.

Enfin, de manière abrégée, nous avons constaté que les principales caractéristiques de l'objet transitionnel dégagées par Winnicott sont, dans un premier temps, sa fonction protectrice, c'est-à-dire son usage comme défense contre l'angoisse de perdre l'objet maternel. Dans un deuxième temps, un support objectif jouant un rôle majeur dans un stade primordial du développement de l'enfant, soit celui de désillusionnement de son caractère omnipotent et la reconnaissance d'un monde externe qui s'en suit. Finalement, l'objet transitionnel permet l'accès à un espace d'expérience où se localise le jeu, une aire d'illusion et de création à la frontière du monde subjectif et objectif. Enfin, l'objet transitionnel est, en ce sens, la partie visible d'un processus qui marque une progression de l'expérience du nourrisson avec le

monde extérieur résultant en une objectivation et un premier pas vers la subjectivation du nouveau-né.

Cela dit, nous retenons de la thèse de Winnicott que la propriété physique des artefacts fait d'eux des objets pertinents à analyser dans le processus d'objectivation du nourrisson. En d'autres termes, pour que l'évolution du stade fusionnel du nourrisson avec la mère progresse, un apport minimum de l'environnement externe est nécessaire. Suivant cette pensée, l'individu seul n'existe pas; il existe seulement une unité environnement-individu, car le sujet est toujours en relation avec le monde extérieur. Ainsi, c'est un rapport entre soi et l'autre qui permet de se réfléchir dans le monde de telle sorte qu'il y a une constitution progressive et continuelle du soi qui se réalise par l'expérience du monde objectal. Le potentiel réflexif que l'objet a pour le sujet témoigne du processus dynamique de la construction du soi, en l'occurrence du processus dialectique de création qui ne peut être réduit ni au sujet, ni à l'objet. À travers sa théorie de l'objet transitionnel, Winnicott a jeté d'autres jalons permettant d'appréhender un mouvement, un processus par lequel le sujet se reconnaît et participe à la création d'une réalité intersubjective. La mise en rapport de la réalité intérieure avec la réalité extérieure demeure toutefois une tâche sans fin, comportant une tension inhérente qui perdure tout au long de l'existence de tout un chacun. Néanmoins, l'usage de l'objet transitionnel, en tant que processus créatif, peut être abordé comme un premier pas vers le passage du particulier à l'universel.

Forcément, plus tard dans le développement de l'enfant, l'apprentissage d'une langue comme médiation avec l'autre et comme moyen d'expression permettra au jeune humain de communiquer ses besoins et désirs autrement que par des jeux et l'usage d'objets. Toutefois, il importe de reconnaître le potentiel communicatif et réflexif des objets, car ceux-ci détiennent certaines qualités en tant que médiation de symboles significatifs qui ne sont pas nécessairement partagées par le langage. La tendance de la linguistique à opposer le monde des choses à celui du langage a contribué à isoler les instruments d'analyse du langage et à omettre de reconnaître que les mots ne sont parfois pas suffisants pour illustrer un rapport au monde, un état d'âme, etc. En effet, une meilleure compréhension de la culture matérielle permettrait probablement de réfuter le postulat soutenant qu'une signification plus explicite

est accessible par le langage, puisque comme le précise à juste titre l'anthropologue Jean-Pierre Warnier, « l'expression matérielle commence à devenir nécessaire là où le discours ne dispose plus d'aucun mot pour le dire⁴⁶ », ou encore, là où le langage n'a pas encore été approprié.

1.2.2. L'expérience du corps comme objectivation

Suivant la pensée de Winnicott, il nous semble pertinent de faire ici un rapprochement – avant de conclure ce premier chapitre – entre la zone intermédiaire théorisée par ce dernier et la théorie de l'incorporation telle que développée par Warnier⁴⁷. En effet, si nous avons vu que l'enfant est amené à faire le lien entre son moi et quelque chose d'extérieur à lui au moyen de l'objet transitionnel, nous avons toutefois négligé de faire un rapprochement entre l'intervention du corps et la dynamique à l'œuvre dans l'usage de l'objet. En réalité, dans la découverte de l'objet, il y a aussi une forme d'appropriation du corps qui s'opère chez l'enfant, et celle-ci se réalise notamment au moyen de la manipulation. En maniant l'objet, le nourrisson découvre qu'il a un corps et que par des mouvements dans l'espace, il peut agir sur l'environnement qui l'entoure pour ensuite intérioriser l'objet; d'une certaine manière, l'objet transitionnel est le premier artéfact avec lequel le sujet « fait corps ». Évidemment, le rapport au doudou, par exemple, n'implique pas l'incorporation d'une dynamique motrice à proprement parler, mais cet objet, à la frontière du subjectif et de l'objectif, est intériorisé en tant que prolongement du soi par le biais de la manipulation et d'une certaine technique corporelle. Nous faisons, bien sûr, allusion ici à une technique qui pourrait être qualifiée de proto-technique, c'est-à-dire une technique en formation, puisque celle-ci ne relève pas encore d'un apprentissage spécifique au maniement d'un objet qui nécessite des habiletés particulières. Néanmoins, la « synthèse corporelle » qui s'opère entre le tout-petit et le

⁴⁶ WARNIER, Jean-Pierre, 1999, *Construire la culture matérielle : L'homme qui pensait avec ses doigts*. Paris, P.U.F., p. 125.

⁴⁷ Jean-Pierre Warnier, peut-être moins connu que les autres théoriciens auxquels nous faisons référence, est un ethnologue et anthropologue qui a développé une conception du rapport entre le corps et la matière dans le même ordre d'idées que la « synthèse corporelle » élaborée par le psychanalyste Paul Schilder.

doudou relève d'un usage appris qui implique un certain contrôle qui passe par le corps. À l'évidence, nous n'entrons pas ici dans les considérations complexes du rapport au corps et sa socialisation, puisque aborder ce sujet ferait en soi l'objet d'un mémoire; le rapprochement que nous évoquons a simplement comme visée de souligner qu'il importe de garder en tête que les mouvements de l'esprit prépondérants dans l'objectivation au sein du processus ontogénétique traversé par l'enfant sont rendus possible au moyen d'une médiation corporelle, en l'occurrence du corps en mouvement et de son contact avec la matière.

Nous pouvons donc affirmer qu'au-delà de la représentation et de la symbolique que le doudou évoque pour l'enfant en tant que « valeur-signe », c'est la matérialité de l'objet qui est centrale dans cette relation entre le nourrisson et l'objet, car « une partie de l'humain ne peut prendre corps et expression que par le geste et la matière⁴⁸. » Autrement dit, le corps est engagé dans le maniement de l'objet en ce sens qu'il est le médium par lequel l'enfant voit, sent, entend et touche, et c'est par l'intermédiaire de ses perceptions sensorielles que celui-ci prend conscience de l'existence d'une réalité extérieure à lui. Si nous poursuivons avec l'exemple du doudou, il va de soi que la douceur, l'odeur, la disposition à être manipulé autant de manière agressive que délicate, sont des qualités qui sont centrales dans le choix d'une mini-couverture comme objet transitionnel chez le petit enfant. Ce dernier agit et réagit à l'objet en fonction de diverses caractéristiques de la matière; le plaisir que procurent une odeur agréable ou une texture douce sont autant des expériences du corps qui influent sur le développement psychique. Conséquemment, nous pourrions affirmer qu'au-delà du signifié qu'évoque la présence de l'objet, c'est « le corps du support objectal » dans ses caractéristiques matérielles qui importe, de telle sorte qu'on peut affirmer que le doudou ou la peluche participe d'une culture matérielle propre aux nourrissons.

Ainsi, à la base de l'articulation de certains développements psychiques, l'enfant est amené à faire le lien entre les mouvements de son corps et quelque chose d'extérieur à lui et à mobiliser des facultés mentales et physiques, afin que l'artéfact transitionnel devienne un objet d'apprentissage investi d'une connotation affective. Bien que la réalisation d'un moi personnel n'est pas encore une préoccupation du nourrisson, celui-ci invente, dans la

⁴⁸ WARNIER, *opt. cit.*, p. 125.

« troisième aire », l'espace de création propre au jeu, des techniques de manipulation qui lui permettent de s'approprier et de réinventer le monde qui l'entoure. Il est d'ailleurs encore une fois tentant d'évoquer ici le parallèle entre l'intégration des techniques du corps comme conduites motrices et le processus d'objectivation qui s'opère par un double mécanisme assimilation/accommodation selon la théorie du développement de l'enfant chez Piaget.

Enfin, plus tard dans l'évolution du sujet, différents objets seront intégrés par des techniques corporelles plus élaborées et requérant une plus grande habileté physique, comme par exemple celle que nécessite la conduite automobile. Dans ces conditions, la voiture en tant qu'outil de déplacement fera synthèse avec le conducteur et pourra alors être considérée comme un « objet-prothèse », engageant le corps dans l'action. La voiture sera incorporée, non pas dans son objectalité, mais dans sa dynamique, c'est-à-dire qu'elle sera intériorisée « par la prise que le sujet exerce sur l'objet⁴⁹. » Ce qui est en jeu dans l'incorporation, c'est donc la capacité du sujet à mémoriser une conduite adaptée à la dynamique du rapport aux objets et à l'environnement⁵⁰.

En somme, le rapport privilégié que l'individu, en tant que corps sensible, entretient avec la matière, influe sur tout les aspects de la vie humaine : le développement du nourrisson, le jeu, l'inconscient, la socialisation, la culture somatique, etc. Tel que l'affirme Jean Châteaue dans son essai sur le jeu et l'imaginaire : « La pensée naît du geste, elle reste toujours geste, et nous ne pouvons connaître, sentir et aimer les hommes et les choses si nous n'allons vers eux avec tout notre corps.⁵¹ »

À la lumière des différentes théories examinées dans ce premier chapitre, certains aspects des fondements du processus d'objectivation dans ses rapports aux objets ont été éclairés, ce qui nous a permis, entre autres choses, d'aborder l'objectivation comme espace de subjectivation. En fait, à travers ces quelques élaborations théoriques, somme toute convaincantes, nous

⁴⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵¹ CHÂTEAU, Jean., 1967, *Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant*, Paris, Librairie philosophique, p. 287.

avons été en mesure de dégager certains présupposés psychiques dont dépend la relation entre le sujet et l'objet.

La contribution de Miller nous a permis d'ancrer de manière significative une conception de la construction mutuelle du sujet et de l'objet dans la culture matérielle contemporaine. Les mouvements d'aliénation et de suppression conservante repérés par Miller dans la dynamique à l'œuvre entre l'individu et l'artéfact, offrent une piste de compréhension des plus pertinentes pour aborder, dans une perspective hégélienne, comment se fabrique la culture matérielle et comment s'opère le développement de la conscience de soi dans la culture contemporaine. Aussi, l'apport de Winnicott nous a fourni des outils pour approcher, dans un cheminement plus global de l'expérience humaine, le chemin que l'enfant emprunte pour aboutir à l'objectivité. L'objet dans sa propriété d'*être-là*, nous est apparu central dans le passage de la relation fusionnelle à la relation séparée entre le nourrisson et la mère. L'artéfact s'est également présenté comme une médiation nécessaire à la reconnaissance d'un monde extérieur, en l'occurrence d'une « réalité partagée ». De surcroît, l'artéfact se manifeste tel un composant essentiel de la synthèse qui permet à l'expérience de soi de prendre forme.

Enfin, déjà par l'attention que nous avons portée au rôle des objets dans cette première partie du présent travail, nous avons identifié quelques fonctions fondamentales inhérentes à l'artéfact :

Dans un premier temps, autant les objets que l'on côtoie dans la sphère publique que ceux avec lesquels nous sommes en contact dans un espace plus intime, ont le potentiel de participer à la création de la culture et ce, au sens anthropologique du terme, mais également au sens subjectif, c'est-à-dire comme projet de développement de l'esprit, puisque l'évolution collective passe par l'effort de culture des sujets individuels. Dans un deuxième temps, l'objet est apparu sans détour comme lien entre l'existence psychique et l'environnement. Non seulement l'artéfact en tant que médiation attribue un sens aux expériences et à la réalité, mais il permet la construction de la représentation (émotionnelle et motrice) et du symbolique à travers la signification qu'il prend. En bref, l'artéfact intervient dans la mise en place de certains processus psychiques, notamment la capacité de transformer son environnement et

d'entrer en relation avec le monde extérieur, et de l'appréhender comme réalité objective et imaginaire. Finalement, la prise de conscience par le sujet de son corps est intimement liée avec son rapport physique avec son environnement; c'est avec notre corps que nous entrons en contact avec les objets du quotidien, la manipulation et l'incorporation de ceux-ci peuvent donc être abordées comme modalité d'usage de l'objet donnant la possibilité à l'artéfact d'agir à l'exemple d'un prolongement de soi.

Mais au-delà de ces fonctions, un des mouvements de l'esprit analogue chez Miller et Winnicott qui prend forme au moyen de la relation à l'objet, sur lequel nous nous sommes que succinctement attardés jusqu'ici, et qui nous semble occuper une place centrale dans le développement des individus, consiste en la négation chez le premier théoricien et la destruction chez le second. En effet, le mouvement d'abolition de l'*être-autre* comme moment manifeste autant dans la suppression conservante (*Aufhebung*) que dans l'impulsion à détruire qui apparaît à la rencontre du nourrisson avec le principe de réalité, sont tous deux des passages comparables, voire similaires, permettant d'atteindre un stade d'évolution ultérieur, en l'occurrence une certaine reconnaissance de soi. Par conséquent, la conscience de soi, en tant que « toute conscience d'un autre objet est conscience-de-soi⁵² » – bien qu'à ce stade de développement elle est conscience abstraite, c'est-à-dire conscience qui s'ignore –, se réalise par un mode d'aliénation (*Entfremdung*), l'esprit devenu étranger à soi-même, et celui-ci implique une négation, une destruction, une suppression ou une abolition de son *autre* afin de le saisir comme entité autonome en face de soi. La reconnaissance de l'autre inhérente à la reconnaissance de soi est donc un combat auquel l'esprit doit se livrer incessamment. De la sorte, si l'homme devient homme dans l'histoire c'est parce qu'il est constamment en train de supprimer ce qui est *autre* pour s'approprier le monde qui l'entoure.

Tandis que dans ce premier chapitre, Miller a ouvert le chemin pour un rapprochement entre la culture matérielle et un mouvement de l'esprit propre à la structuration de la conscience de soi chez Hegel, et que Winnicott nous a permis d'ancrer le modèle dans une perspective psychanalytique, le chapitre suivant sera le lieu d'un examen plus approfondi (toujours dans

⁵² HEGEL, G.F.W., 1970 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. de M. de Gandillac), Paris, Éditions Gallimard, p. 388.

une perspective hégélienne) de la reconnaissance intersubjective et du processus d'objectivation dans la formation de la subjectivité individuelle. Car si le chemin emprunté jusqu'à maintenant nous a mené vers une approche des objets matériels en lien avec les fonctions qu'ils partagent avec l'autre dans le développement de la conscience de soi, il nous semble pertinent de poursuivre sur cette voie en explorant davantage le potentiel réflexif que ceux-ci ont pour le sujet, et ce à divers stades de l'évolution humaine. Il s'agira alors, dans ce qui suit, de saisir comment l'environnement objectal, en tant que lieu d'accueil du champ symbolique, participe à la mise en place des fonctions fondamentales de la psyché humaine à travers une relation dialectique inhérente au rapport spéculaire entre soi et l'altérité.

CHAPITRE II

LA DIALECTIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET L'AUTRE OBJECTAL

Nous n'évoquons certes rien de nouveau en affirmant que le sujet est social et qu'il a besoin de l'autre pour se constituer. C'est pourquoi l'ontogénèse de la vie spirituelle telle que Hegel nous invite à la penser, c'est-à-dire en considérant le développement de l'intériorité réflexive du sujet par le biais d'une synthèse dialectique, soit un mouvement par lequel l'esprit humain se réconcilie avec lui-même et avec son environnement au moyen d'une action sociale, apparaît une conception du monde judicieuse à visiter pour la suite de notre exploration du rapport entre le sujet et l'objet matériel.

Ainsi, dans ce deuxième chapitre, nous proposons un examen de la formule un « *je* qui est un *nous* et un *nous* qui est un *je*⁵³ » afin de mieux saisir comment l'artéfact dans son objectalité retient des fonctions essentielles pour la construction d'un moi social. Nous chercherons alors du côté des modalités du passage du particulier à l'universel pour tenter de répondre aux questions posées en introduction en ce qui a trait au mode de fonctionnement du développement psychique et du rôle des objets matériels dans cette réalisation. Mais au préalable à cette incursion dans la pensée de ce grand philosophe allemand, il nous apparaît à propos d'approfondir notre recherche à la lumière d'une autre perspective psychanalytique, puisque celle-ci permet de découvrir, dans la vie psychique du sujet, des faits qui jettent un éclairage sur plus d'une énigme de la vie culturelle des individus. De façon plus précise, les recherches du psychanalyste français Jacques Lacan sont susceptibles de nous fournir des données et interprétations des plus précieuses pour rendre compte du développement de

⁵³ HEGEL, G.W.F., 1991 (1807), *Phénoménologie de l'esprit* (trad. de J.-P. Lefèvre), Paris, Édition Aubier, p. 149.

l'inconscient, de la subjectivité et du caractère étranger – extérieur – des éléments qui permettent au soi de se reconnaître comme tel. Bien qu'en opposition avec certains aspects de la conception millerienne de la construction du sujet (en ce sens que Miller ne suppose pas que l'inconscient soit structuré principalement dans sa relation au langage), Lacan met de l'avant des outils d'analyse, notamment l'autorité de l'ordre symbolique, qui ouvrent la voie à une compréhension des différents apports de l'environnement objectal en lien avec l'émergence de la représentation et du symbolique.

2.1. LE DEVELOPPEMENT DE LA SUBJECTIVITE CHEZ LACAN

Nous proposons ici de faire intervenir la contribution de Lacan à la compréhension d'une phase importante dans la constitution du moi du petit enfant, soit la rencontre entre le sujet et son image, laquelle s'origine dans le stade du miroir. En fait, puisque la phase de développement du nourrisson qui se déploie par l'usage de l'objet transitionnel est, tel que le note Winnicott, précurseur au stade du miroir, nous souhaitons poursuivre notre quête vers une connaissance de la genèse psychologique des premières phases du développement de l'humain en suivant un certain ordre chronologique. Dès lors, les contributions que nous retiendrons à l'intérieur du corpus lacanien seront dans un premier temps, le stade de développement du stade du miroir et par suite, celui-ci nous servira d'assise pour regarder comment cette phase est annonciatrice de la reconnaissance intersubjective fondamentale à la structuration de la subjectivité telle qu'illustrée dans le schéma L, prenant lui-même appui sur la dialectique de la reconnaissance intersubjective des consciences que l'on trouve dans la philosophie hégélienne.

2.1.1. *Le stade du miroir*

Pour Lacan, le stade du miroir est formateur de la fonction sujet, le « je », puisqu'il constitue le socle sur lequel l'opposition entre le « je » et le « non-je » prend appui. Ce stade est donc à l'origine de la dynamique intersubjective à travers laquelle la subjectivité lacanienne parvient

à se saisir comme conscience de soi. En tant que première étape de la maîtrise de la motricité et de la fonctionnalité du sujet, le stade du miroir déploie la théorie d'un moment inaugural dans la constitution de la subjectivité humaine au sein d'une réalité partagée. Au moyen de l'illustration de cette phase, Lacan s'attache à décrire une identification primordiale et aliénante à l'image de l'autre, laquelle se réalise par un mouvement de projection de soi vers l'extérieur et permet au jeune enfant de créer une première ébauche de son moi. En outre, le stade du miroir marque une phase de développement chez l'enfant qui s'étend de 6 à 18 mois, et celle-ci peut, dans une certaine mesure, être comparée à la zone intermédiaire théorisée par Winnicott, en ce sens qu'elle représente – et poursuit – un espace temporel à l'intérieur duquel l'*infans* acquiert progressivement le sentiment de lui-même et de la réalité objective.

En fait, l'image qui est perçue dans le miroir par l'enfant est une image de sa matérialité, de son corps, en l'occurrence d'un tout dont la réalité est en quelque sorte extérieure à lui. Cette prise de conscience somatique par l'usage d'une surface réfléchissante a pour effet d'unifier les parties d'un corps perçu comme morcelé (incoordination motrice et équilibratoire) afin de rendre possible la formation de la notion de corps propre. La saisie rassurante qui découle d'une perception corporelle unitaire assure une conception du tout qui est différente de l'addition des parties, c'est-à-dire la possibilité de surmonter une sensation de morcellement des membres. En effet, l'accès à une image unitaire de soi démontre que le tout est plus grand que la somme des parties, c'est-à-dire qu'une partie dans un tout représente autre chose que cette même partie prise de manière isolée ou comprise dans un autre tout. Dès lors, l'impression d'ensemble comme forme structurée complète donne accès au nourrisson à une première réalisation d'une « forme orthopédique de sa totalité⁵⁴ ». En d'autres termes, dans l'image spéculaire du corps propre, réside la possibilité de reconnaissance d'une forme « *plus constituante que constituée* ». D'ailleurs, la fonction du stade du miroir, dont l'achèvement résulte en une reconnaissance d'une totalité plus grande que ses composants, nous invite à faire un parallèle avec la pensée de Simmel telle que présentée dans son essai sur le visage, dans lequel il illustre comment se compose la qualité organique et esthétique d'un tout unitaire :

⁵⁴ LACAN, Jacques, 1999 (1966), *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, p. 96.

C'est la prestation même de l'esprit, peut-on dire, que d'unifier le multiple, dans les éléments du monde extérieur : les objets juxtaposés dans l'espace et le temps sont par lui rassemblés dans l'unité d'un tableau, d'un concept, d'une phrase. Plus les parties d'un ensemble se réfèrent étroitement les une aux autres, une vivante interaction les faisant passer de l'existence séparée à la dépendance réciproque, plus le tout apparaît spiritualisé. C'est pourquoi l'organisme, étant donné l'étroite relation entre ses parties et leur absorption dans l'unité du processus de la vie, représente le premier degré de l'esprit. Dans le corps humain, le visage est ce qui possède au plus haut point cette unité intrinsèque⁵⁵.

Effectivement, tel que l'affirme Simmel, le visage est une unité organique par où s'exprime l'âme, et il résulte d'une modification partielle de celui-ci, une « modification de l'impression d'ensemble ». Dans le même ordre d'idées, dès la naissance, la première forme importante que le nourrisson reconnaît est une *Gestalt* : celle du visage de la mère. En fait, l'*infans* n'en perçoit pas encore les parties, mais la forme unifiée est significative : « dans le développement émotionnel de l'individu, le précurseur du miroir, c'est le visage de la mère⁵⁶. » En réalité, le visage de la mère partage certaines caractéristiques avec le miroir, puisque le nourrisson – dans sa fusion avec l'objet maternel – se saisit par l'intermédiaire de ce qu'il perçoit comme prolongement de lui-même : « Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de la mère? Généralement, ce qu'il voit, c'est lui-même. [...] la mère regarde le bébé et *ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit*.⁵⁷ » Or la rencontre primordiale avec cette première forme structurée (*Gestalt*) qu'est le visage de la mère, ne permet pas au nourrisson de se reconnaître comme réalité objective, c'est-à-dire comme corps propre, fonctionnel et autonome. La formation et la perception du soi en tant que *Gestalt* parvient plutôt au moyen d'un mouvement inaugural de reconnaissance qui émerge par la rencontre entre le nourrisson et l'artéfact miroir. Dans la dialectique des identifications, il y a la première perception d'une *Gestalt* (le visage maternel), mais la première reconnaissance impliquant la subjectivité survient lorsque l'enfant voit son image réfléchi dans le miroir. De fait, au temps préréflectif, le tout-petit est dans un rapport indifférencié entre lui et le monde extérieur, de sorte que la première ébauche du moi est corrélative à l'apparition de

⁵⁵ SIMMEL, Georg, 1988 (1921), *La Tragédie de la culture* (trad. de S. Cornille et P. Ivernel), Paris, Éditions Rivages, p. 139.

⁵⁶ WINNICOTT, *opt. cit.*, p. 203.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 205.

l'image de soi bien que celle-ci soit d'abord perçue comme *autre*. Il s'agit d'une identification objectivante par l'autre spéculaire, soit un premier rapport fondamental et aliénant à l'image de l'autre. En s'identifiant à l'image de l'image, c'est-à-dire en assumant l'image d'un autre corps comme sienne, le sujet parvient à se percevoir comme un tout unifié dans l'autre. Mais étant donné que le moi et l'autre spéculaire sont le produit de la même image sous une symétrie qui l'inverse, la transformation de l'un modifie pareillement l'autre. La dynamique intersubjective à travers laquelle la subjectivité se saisit dans le stade du miroir a donc le pouvoir d'instaurer le principe d'objectalité en raison de la reconnaissance de l'autre et par suite, de soi sous une forme dédoublée et tout entière par effet de miroir. De manière plus précise, Lacan affirme que la rencontre entre l'*infans* et son image spéculaire manifeste « 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 sujet⁵⁸. » Nous regarderons de plus près, dans la section suivante, l'interprétation lacanienne qui situe le langage comme fondement ontologique de l'être, néanmoins le regard elliptique que nous avons porté jusqu'à maintenant sur le stade du miroir nous permet de remarquer que le rapport spéculaire a en fait le pouvoir d'instaurer les prémisses du principe de réalité; qu'il est en outre un moment inaugural dans la dialectique de la reconnaissance. En s'identifiant de manière projective à l'image de l'autre, c'est-à-dire en admirant le corps de l'autre comme sien, la subjectivité réalise la première ébauche de son moi et la première capture – identification – narcissique du moi, puisque la vue de l'image à laquelle le sujet s'associe lui renvoie une image de soi favorable (unitaire) et participe ainsi à la construction d'un amour-propre. Bien qu'à ce stade de développement, l'enfant a déjà fait l'expérience angoissante de l'absence de la mère, il ne situe pas encore la frontière entre son moi et l'autre; c'est d'ailleurs pourquoi il occupe le lieu du « petit autre » dans le schéma lacanien⁵⁹. Progressivement, le sujet prendra conscience de l'autre comme non-moi et s'adaptera au principe de réalité.

⁵⁸ LACAN, *Écrits I*, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁹ Comme plusieurs des notions utilisées par Lacan, l'objet petit a va se transformer au fil du temps. Mais lorsqu'il est employé au moment de l'élaboration de la théorie du miroir, l'objet petit a joue le rôle de l'ego et de son image spéculaire.

Lacan emploie le terme « imago » pour définir l'image à laquelle le moi s'identifie et se reconnaît tout d'abord : « l'*imago* est cette forme définissable dans le complexe spatio-temporel imaginaire qui a pour fonction de réaliser l'identification résolutive d'une phase psychique autrement dit une métamorphose des relations de l'individu à son semblable⁶⁰. » En d'autres termes, la fonction de l'imago est d'« établir une relation de l'organisme à sa réalité⁶¹ ». De surcroît, le psychanalyste considère l'*imago* nécessaire à la structuration de la reconnaissance de soi, car « la prématuration spécifique de la naissance chez l'homme⁶² », laquelle se trouve, selon Lacan, à l'origine d'un sentiment de malaise chez l'enfant en raison d'une perception morcelée et incomplète de son corps, peut être « réparée » par le stade du miroir, puisque cette phase permet d'anticiper une image du corps (bien qu'inachevée sur le plan de la motricité) en tant qu'unité fonctionnelle :

Ce que j'ai appelé le *stade du miroir* a l'intérêt de manifester le dynamisme affectif par où le sujet s'identifie primordialement à la *Gestalt* visuelle de son propre corps : elle est, par rapport à l'incoordination encore très profonde de sa propre motricité, unité idéale, *imago* salutaire; elle est valorisée de toute la détresse originelle, liée à la discordance intra-organique et relationnelle du petit homme, durant les six premiers mois, où il porte les signes, neurologiques et humoraux, d'une prématuration natales et neurologique⁶³.

Au demeurant, le stade du miroir est un moment où s'articule la dialectique aliénation et identification : dans un premier temps, l'enfant reconnaît l'image de l'autre sur la surface plane réfléchissante; il s'y confond et s'y aliène, et dans un deuxième temps, il s'identifie à l'image projetée et se reconnaît comme un tout. L'apparition de l'image du soi projetée par le miroir comporte donc une contradiction intrinsèque, c'est-à-dire qu'elle « symbolise la permanence mentale du je en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante⁶⁴ ». Le jeune enfant s'aliène par une perception visuelle qui donne lieu à une identification à l'image de l'autre, de sorte qu'en se reconnaissant dans l'imago, l'enfant s'aime à travers l'autre :

⁶⁰ *Ibid.*, p. 188.

⁶¹ *Ibid.*, p. 95.

⁶² *Ibid.*, p. 96. Lacan conçoit la *prématuration natale*, c'est-à-dire le retard ou l'inachèvement anatomique de l'*infans* au moment de la naissance et des premiers mois de sa vie en s'appuyant notamment sur les travaux de l'embryologiste Bolk.

⁶³ *Ibid.*, p. 112.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

« Ainsi, point essentiel, le premier effet qui apparaisse de l'*imago* chez l'être humain est un effet d'aliénation du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord⁶⁵ ».

D'ailleurs, afin d'illustrer la validité du concept d'*imago*, c'est-à-dire démontrer les effets formatifs de la perception d'une *Gestalt* sur l'organisme, Lacan rapporte les conclusions d'une expérimentation biologique effectuée sur des pigeones. Le travail de Harrisson publié dans les *Proceedings of the Royal Society* permet en effet de confirmer que la pigeonne a pour condition nécessaire la vue d'un congénère afin d'ovuler. De manière plus précise, les expériences du scientifique ont mis en évidence que l'ovulation de la pigeonne est déterminée « par la vue de la forme spécifique du congénère, à l'exclusion de toute autre forme sensorielle de la perception, et sans qu'il soit nécessaire qu'il s'agisse de la vue d'un mâle⁶⁶. » La perception des cris et des odeurs de ses semblables ne suffit pas pour provoquer l'ovulation, la pigeonne doit percevoir ces derniers au moyen d'une observation visuelle. Mais fait encore plus remarquable identifié par le chercheur, la simple vue par l'oiseau de son image propre sur une surface plane réfléchissante suffit à déclencher l'ovulation. Cette expérimentation permet ainsi de considérer comme démontré le postulat soutenant que la perception visuelle de l'autre détient un pouvoir structurant pour la subjectivité.

En résumé, le recours au concept d'*imago* et à la théorie du stade du miroir jette un éclairage sur comment, au moyen de la rencontre avec la réalité objectale, le développement de l'imagerie du moi se dessine et ce, tout en démontrant de quelle manière la possibilité subjective de la projection spéculaire rend explicite le pouvoir structurant de la reconnaissance visuelle de l'altérité. En faisant abstraction de la théorie du désir, notre descriptif de la conception lacanienne des prémisses de la subjectivité est certes incomplet, puisque la jubilation qu'éprouve l'enfant lorsqu'il voit son image ou celle de son semblable est directement en lien avec la notion de désir inhérente à la logique intersubjective. Effectivement, si l'on retrace brièvement la genèse du désir chez Lacan, il apparaît clairement que le désir ne peut naître que dans une relation à l'Autre (le grand Autre) bien que l'autre

⁶⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 188.

(l'objet petit a) éveille également le mouvement du désir dans l'ordre de l'imaginaire. Pour le nourrisson, c'est la mère qui représente la figure du grand Autre (altérité radicale indépendante de la projection du sujet) et dont le rôle est de répondre aux besoins et demandes du tout-petit afin de lui apporter satisfaction⁶⁷. La satisfaction initiale, procurée par l'allaitement ainsi que d'autres soins de type affectueux qui dépassent la demande et l'attente du nourrisson, est enregistrée dans la mémoire de ce dernier et ce sont ces souvenirs agréables qui l'inciteront à chercher à reproduire cette intensité de bien-être que l'Autre lui a procuré dès que l'aube d'un besoin se manifesterait. Son rapport à l'Autre ne s'articulera ainsi plus seulement dans le besoin, mais également dans la demande, soit celle d'être cajolé, aimé et reconnu. Dès lors, quand le besoin, provoqué par une tension corporelle, se fait sentir, l'image de l'expérience de la première satisfaction est éveillée et le nourrisson associe cet état d'inassouvissement à l'absence de l'objet maternel. Le petit cherche alors à adresser par la médiation de signes corporels une demande – innommable – à l'Autre afin qu'on lui accorde les soins lui permettant d'éprouver de nouveau la sensation de satisfaction. Dans ces conditions, le désir se construit en référence à un objet chargé imaginairement de représenter la réapparition de l'objet perdu. C'est ainsi que, pour Lacan, le désir se situe toujours entre la demande et le besoin, c'est-à-dire dans le manque d'un objet impossible. De surcroît, étant donné que le tout-petit est dans une relation de dépendance face à l'Autre et qu'il n'arrive pas à saisir ce que l'Autre attend de lui, sa demande est double : d'abord celle de la satisfaction d'un besoin, mais aussi celle d'être reconnu, aimé et désiré : « Pour tout dire, nulle part n'apparaît plus clairement que le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non pas parce que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre⁶⁸ ». Ce que l'enfant désire fondamentalement, c'est d'être l'unique objet du désir de l'Autre, en l'occurrence ici, la mère. On aperçoit donc clairement pourquoi Lacan conçoit le désir dans une relation sociale et intersubjective en tant que « *désir du désir de l'Autre* ». Conséquemment, le désir s'éloigne du besoin sous l'effet de la demande et se situe dans un manque-à-être, lequel marque la condition de l'existence, sa limite positive, et s'inscrit dans un désir de reconnaissance de la part d'autrui. Autrement dit,

⁶⁷ On remarque ici qu'il y a « confusion », à ce stade de développement du nourrisson, entre « a » et « A », puisque dans le schéma lacanien, c'est la figure du père qui intervient dans la position du grand Autre.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 266.

articulé dans un rapport entre le corps propre, le réel et le manque, le désir confirme, en se dévoilant par l'intermédiaire de l'expérience intersubjective, la place de l'altérité à l'intérieur du lien social qui définit la subjectivité.

De toute évidence, cette présentation des plus succinctes de la théorie lacanienne du désir laisse en marge plusieurs éléments qu'il importe de prendre en considération afin de rendre compte fidèlement de la notion de désir; je pense ici évidemment à l'ordre symbolique du langage, dont le rôle est charnière dans l'articulation du désir et sur lequel nous reviendrons sous peu. Toutefois, ce début d'examen permet déjà d'éclairer la nature intersubjective du désir ainsi que le manque comme déterminant du sens de l'être. D'ailleurs, dans la seconde partie de ce chapitre, alors qu'il sera question de la reconnaissance intersubjective dans la philosophie hégélienne, nous reviendrons sur la genèse du désir en tant *désir du désir de l'Autre* dans l'intention de repérer de manière plus manifeste les contours des origines de la construction sociale du je.

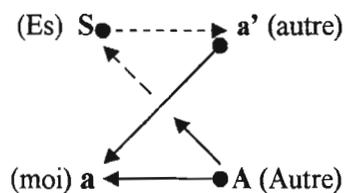
Enfin, en identifiant l'origine du moi à un rapport à l'image de l'image spéculaire, le statut fondamentalement aliéné de l'ébauche du moi s'est d'emblée révélé de sorte que les prémisses du passage du je spéculaire au je social se laissent entrevoir. En effet, l'extériorisation initiale qui permet d'établir une relation de l'organisme à la réalité prend forme dans une relation dialectique entre le moi et le non-moi pour ensuite laisser place au fil du développement du sujet à un je qui est également un nous. Ainsi, nous observons que le moi s'éprouve d'abord dans l'autre qui apparaît à l'image de l'image du moi, soit dans les rouages intersubjectifs : « L'un de nous a décrit dans l'identification du sujet *infans* à l'image spéculaire le modèle qu'il tient pour le plus significatif, en même temps que le moment le plus originel, du rapport fondamentalement aliénant où l'être de l'homme se constitue dialectiquement⁶⁹ ». La formation de soi est un processus d'identification dont la réalisation s'opère par un passage d'un dehors à un dedans, soit un mouvement de l'extérieur vers l'intérieur. En d'autres termes, il s'agit d'un carrefour structural d'un dehors constitutif d'un dedans : une aliénation originante qui rappelle que c'est la fascination fondamentale de chacun pour son semblable qui est à l'origine du moi et de l'instauration d'un amour de soi,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 140.

puisque chacun s'aime à travers l'autre; « moi est un autre », nous dit Lacan. En somme, l'identification primordiale de l'enfant à l'image de son corps propre et le plaisir que celui-ci prend à reconnaître cette image structurante survient d'une perception visuelle dont le mouvement dialectique identification/aliénation constitue le moteur et dont le déploiement se donne à voir à travers les divers lieux qui animent la dialectique du schéma L.

2.1.2. *Le schéma L*

Le schéma L, auquel on attribue une position centrale dans la psychanalyse de Lacan, a pour fonction de mettre en évidence le processus intersubjectif de constitution de la subjectivité qui a été éprouvé tout d'abord dans le stade du miroir et pour lequel le développement se poursuit dans un rapport avec l'ordre symbolique du langage. Tout d'abord, en voici une illustration tel que celui-ci apparaît dans le « Séminaire sur la lettre volée »⁷⁰ :



– Schéma L –

Les quatre pôles de cette structure circonscrivent des lieux dont les figures qui les occupent peuvent varier en fonction des circonstances, toutefois la chaîne signifiante de ce schéma interne de la subjectivité demeure la suivante : « S » est un mouvement immédiat de reconnaissance qui ne se reconnaît pas comme tel, soit une conscience qui s'ignore. En fait, le sujet est le lieu des effets du langage sur le corps et Lacan l'associe au ζa (« Es » en langage freudien), c'est-à-dire le sujet de l'inconscient. Le sujet est donc pour le psychanalyste français un être assujetti à l'ordre symbolique du langage, puisque non

⁷⁰ *Ibid.*, p. 53. Toutefois, par cette reproduction du schéma L, nous avons omis d'inscrire « axe symbolique » sur le segment $A \rightarrow S$ ainsi qu' « axe imaginaire » sur le segment $a' \rightarrow a$ dans l'intention de simplifier la schématisation. Néanmoins, ces deux segments seront considérés suivant ces termes dans les pages à suivre.

seulement le langage oriente, mais il détermine la manière d'être au monde. Pour Lacan, il s'agit du sujet qui ne sait pas ce qu'il dit parce qu'il ne maîtrise pas les mots qui lui viennent à l'esprit, c'est-à-dire que ce dernier n'a pas de prise sur l'origine de son discours : « le sujet ne sait pas ce qu'il dit, et pour les meilleures raisons, parce qu'il ne sait pas ce qu'il est⁷¹ ».

Par suite, ce schéma met en lumière le fait que le sujet « S » ne se saisit qu'en « a », soit en tant que Moi. Or, le Moi n'advient pour le sujet que par une identification primordiale à son image réfléchie dans le miroir, qu'elle soit la sienne ou celle d'un semblable (a'), et que le sujet confond avec lui-même au moyen d'une aliénation: « Le rapport que le sujet entretient avec lui-même est donc sous la dépendance de *a* et de *a'*, de telle sorte qu'on peut parler d'une authentique *dialectique de l'identification de soi à l'autre et de l'autre à soi*⁷² ». Dès lors, la conscience de soi existe parce que l'autre existe comme réflexion de la conscience de soi; le sujet se reconnaît comme tel par l'intermédiaire de l'autre, c'est-à-dire selon une logique spéculaire. Le lieu de l'autre représenté par « a' » délimite le monde des objets imaginaires du moi parmi lesquels on retrouve l'autre imaginaire, aussi appelé l'*alter ego*. Le moi et l'autre sont issus d'une construction mutuelle et sont alors dépendants l'un de l'autre. Ainsi, l'axe imaginaire du schéma L place la même variable à ces deux extrémités de sorte que le moi et l'autre sont superposables :

Le moi est une forme tout à fait fondamentale pour la constitution des objets. En particulier, c'est sous la forme de l'*autre spéculaire* qu'il voit celui que, pour des raisons qui sont structurales, nous appelons son semblable. Cette forme de l'autre a le plus grand rapport avec son moi, elle lui est superposable, et nous l'écrivons a⁷³.

En effet, tel que nous l'avons vu dans le stade du miroir, l'identification fondamentale et aliénante à l'image de l'autre (*imago*) est un moment structurant dans le développement de l'intériorité réflexive, en l'occurrence de la formation du moi. Ainsi, le moi et l'autre sont le produit d'une réciprocité et la relation que le sujet entretient avec son moi est médiatisée par l'axe imaginaire a-a'.

⁷¹ LACAN, 1978, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, livre II, 1954-1955, Séminaire du 25 mai 1955, Paris, Seuil, p. 286

⁷² DOR, Joël, 2002 (1985), *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Éditions Denoël, p. 166.

⁷³ LACAN, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *op.cit.*, p. 285.

Par ailleurs, au sortir de la phase identificatoire du stade du miroir, le sujet reconnaît ce qui est sien, mais ignore toujours ce qui est véritablement Autre, c'est-à-dire ce qui échappe à sa capture imaginaire et projective :

L'auteur des *Écrits* et des innombrables séances du *Séminaire*, a, d'un bout à l'autre de son œuvre, montré que cette opposition binaire, éventuellement avec son dépassement ne suffisait pas; qu'il fallait ajouter un troisième terme, qui condamnait l'opposition sujet/objet au statut de simple illusion imaginaire, et qu'il fallait invariablement situer ce troisième terme du côté de ce qu'on pouvait appeler le symbolique⁷⁴.

Effectivement, tel que Jean-Pierre Cléro l'indique, l'articulation entre le moi et son semblable ne suffit pas pour situer une catégorie indispensable à la mise en place du monde imaginaire, il y a alors nécessité de l'ordre symbolique, lequel se situe dans le lieu circonscrit par le grand Autre. Contrairement au petit autre qui est une projection de l'ego et s'inscrit dans l'ordre de l'imaginaire, le grand Autre ne peut être assimilé par une identification, puisqu'il désigne l'altérité radicale et qu'il se loge dans l'ordre symbolique : c'est là une instance dont la référence se fait principalement dans le discours de l'Autre et représente le lieu à partir duquel le discours se constitue. En effet, dès sa naissance, l'enfant appartient à un monde dans lequel les interactions entre sujets se font par le biais de la parole de sorte que celle-ci « se fonde dans l'existence de l'Autre⁷⁵ ». C'est pourquoi le schéma L comprend un deuxième axe qui est celui du symbolique et qui s'étend entre le grand Autre et le sujet.

Bien qu'en apparence distincts dans le processus psychique qui les constitue, l'imaginaire et le symbolique sont intrinsèquement liés, en ce sens que l'imaginaire prend appui sur l'ordre symbolique pour se développer, puisque c'est l'ordre symbolique qui donne vie au monde imaginaire, bien que les formes symboliques se dessinent au moyen de l'imaginaire. Autrement dit, à la fois social et signifiant, l'ordre symbolique structure l'imaginaire et les projections subjectives conditionnées par les perceptions du réel. Les manifestations de l'imaginaire sont déterminées par le symbolique, car celui-ci met en place les éléments de la

⁷⁴ CLERO, Jean-Pierre, 2006, *Y a-t-il une philosophie de Lacan ?*, Paris, Ellipses Édition Marketing, p. 60.

⁷⁵ LACAN, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op.cit., p. 286

structure inconsciente qui permet à la subjectivité de se déployer. Ainsi, la dialectique entre l'identité imaginaire et l'identité symbolique s'opère par la référence à une instance Autre imposée par le langage. En effet, l'autorité de l'Autre se fait par l'ordre du langage, car celui-ci permet la manifestation d'une relation intersubjective au moyen de la langue et du discours, et c'est pour cela que l'Autre se confond avec l'ordre du langage; le sujet (dépendant de l'autre spéculaire) cherche à se situer dans l'Autre symbolique, qui n'est pas un partenaire imaginaire, puisqu'il appartient à un ordre radicalement extérieur. L'Autre (le langage) constitue ce à partir de quoi s'ordonne la vie psychique : il est un système organisé de règles et composé de signifiants dont la valeur réside dans l'opposition respective de l'ensemble des signifiants, les uns à l'égard des autres. Dès lors, Lacan soutient que c'est la capacité à nommer les choses qui permet de construire un monde de représentation, à savoir les objets imaginaires : « c'est le monde des mots qui crée le monde des choses⁷⁶ ». L'axe A→S représente alors l'assujettissement de l'être humain à l'ordre du langage et le psychanalyste nomme cet axe *le mur du langage*. Il qualifie ce plan de mur, parce que la communication entre deux sujets est toujours médiatisée par l'axe imaginaire a-a', c'est-à-dire un moi avec son semblable, alors que l'Autre, l'altérité radicale, se situe dans une zone étrangère au sujet parce qu'insaisissable par le langage de sorte que le sujet « S » ne communique toujours qu'avec le petit autre. En d'autres termes, dans son effort pour comprendre l'Autre, la subjectivité se représente un autre désiré, objectivé dans lequel le symbole est formé par une métaphore déterminée en termes de signifiant :

Si la parole se fonde dans l'existence de l'Autre, le vrai, le langage est fait pour nous renvoyer à l'autre objectivé, à l'autre dont nous pouvons faire tout ce que nous voulons, y compris penser qu'il est un objet, c'est-à-dire qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Quand nous nous servons du langage, notre relation avec l'autre joue tout le temps dans cette ambiguïté. Autrement dit, le langage est aussi bien fait pour nous fonder dans l'Autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre⁷⁷.

En somme, le paradoxe de la subjectivité est que le sujet advient dans le discours et au moyen de celui-ci, mais s'y soustrait aussitôt : « Le drame du sujet dans le verbe, c'est qu'il y fait

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ LACAN, 1978, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *op.cit.*, p. 284 in DOR, *op.cit.*, p. 161.

l'épreuve de son manque-à-être⁷⁸ ». Le sujet en vient à s'appréhender uniquement par les « tenant-lieu » qui le représentent dans son discours et perd ainsi de vue ce qu'il est sur le plan du désir : « l'accès au symbolique qui permet au sujet de s'affranchir de la dimension imaginaire où il se trouve initialement inscrit, ne le sauve de cette capture que pour mieux l'y précipiter. Le « Je » de l'énoncé qui se fige, en effet, dans l'ordre du discours, tend à occulter de plus en plus le sujet du désir⁷⁹ ». Mais puisque c'est sous l'impulsion d'un désir de reconnaissance que le sujet se construit progressivement et que le désir tire son origine, tel que mentionné, de la rencontre entre le besoin et la demande et que cette dernière réside dans l'ordre symbolique du langage, la demande doit nécessairement être communiquée à autrui par le langage. Le sujet attend de l'Autre une réponse à la question « qui suis-je pour toi? », car c'est à partir de l'Autre que le sujet désire, en ce sens qu'il désire le désir de l'Autre. Dès lors, le désir est toujours lié à un manque, de sorte que le symbolique est ce qui manque à sa place : « ce qui n'est pas articulable dans la demande met en place ce creux du refoulé originaire, perte qui vient se symboliser au lieu de l'Autre inconscient et qui divise le sujet dans son rapport au signifiant – (*Spaltung* primordiale)⁸⁰ ». Le lieu du manque n'est en fait jamais rien d'autre que le point où le désir trouve son origine, c'est-à-dire le point où réside l'absence de réponse de l'Autre et le clivage constitutif du sujet. Ce dernier doit accepter que la demande à l'Autre reste sans réponse, non pas en raison d'une mauvaise volonté de cet Autre, mais parce que son rapport au langage le confine au manque du signifiant dans l'Autre; il y a en fait inadéquation entre ce qui est désiré et ce qui est communiqué. C'est pourquoi le désir n'est pas orienté vers la satisfaction, mais vers la reconnaissance, et c'est ce qui explique que la demande inhérente à la création du désir a une structure de langage et que la présence du manque en est la condition fondatrice : le désir du sujet doit se faire parole en s'aliénant dans une demande adressée à l'Autre.

Si la genèse du désir témoigne de la nécessité de la présence de l'Autre – au-delà du besoin – pour émerger, la structure de la communication met également en lumière le rapport dialectique inhérent à tout rapport avec l'Autre, soit la fonction de la reconnaissance

⁷⁸ LACAN, 1960, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : Psychanalyse et structure de la personnalité » *Écrits*, Paris, Seuil, in DOR, *op.cit.*, p. 156.

⁷⁹ DOR, *op. cit.*, p. 155.

⁸⁰ CHEMANA, Roland (dir.publ.), 1995, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, p. 325.

intersubjective dans le développement de la conscience de soi. De fait, à l'image de la dynamique du désir qui se déploie dans un mouvement dialectique, la structure de la communication, laquelle prend appui sur l'inconscient comme discours de l'Autre, démontre comment la conscience de soi se développe au moyen d'une parole extérieure, c'est-à-dire par le discours dont l'origine ne se trouve pas dans l'ego ou dans le sujet, mais dans l'Autre. C'est pourquoi Lacan affirme que le sujet est parlé plutôt qu'il ne parle. De manière plus précise, cela signifie que le message qui parvient au sujet de l'extérieur et dans lequel il se reconnaît, témoigne de la reconnaissance implicite de l'Autre, puisque le « je » peut affirmer des choses à la place de l'Autre, c'est-à-dire que le message fait parler l'Autre, car « l'inconscient est ce discours de l'Autre où le sujet reçoit, sous la forme inversée qui convient à la promesse, son propre message oublié⁸¹. » En effet, le sujet reçoit son message sous une forme réfléchie depuis l'Autre, et c'est dans celui-ci qu'il cherche à se situer. À titre d'exemple, lorsque le sujet déclare à l'Autre « tu es mon père », il cherche de ce fait à affirmer qu'il se reconnaît comme fils dans le discours de l'Autre en prenant la parole à sa place et en engageant ce dernier dans une relation réciproque; c'est ainsi que « l'émetteur reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée⁸². » Lacan appelle d'ailleurs ce message qui s'appuie sur la reconnaissance d'une reconnaissance réciproque, la « parole pleine », par opposition à la parole vide, laquelle se caractérise par l'évitement de la reconnaissance réciproque, bien que la réciprocité demeure toujours sous-jacente au message. Ainsi, quand le sujet pose sa parole sur une reconnaissance mutuelle, la dimension symbolique du lien social apparaît clairement dans le discours, puisque c'est par la parole de l'Autre que le sujet accède à une vraie parole, bien que le manque du signifiant dans l'Autre demeure. En revanche, lorsque la reconnaissance est purement immédiate, c'est-à-dire lorsque son trajet se limite à une reconnaissance du moi par l'autre et de l'autre par moi, la parole est vide de reconnaissance et se réduit à sa dimension imaginaire. Dès lors, on aperçoit ici pourquoi le caractère conflictuel du rapport $A \rightarrow S$ réside dans le fait que la communication est toujours interférée par l'axe imaginaire de sorte que c'est toujours un moi qui communique avec un autre moi : « dans la communication, le sujet reste ainsi radicalement prisonnier de la fiction dans laquelle l'a introduit sa propre aliénation

⁸¹ *Ibid.*, p. 436.

⁸² LACAN, « Séminaire sur la lettre volée », *Écrits I, op. cit.*, p. 41.

subjective⁸³. » Le schéma L met donc en évidence, par le sens du vecteur $A \rightarrow S$, le fait que la parole assignée par S envers A est déjà destinée au sujet, malgré lui, dans une forme inversée, car l'expérience de l'autre subjectivité demeure inéluctablement inaccessible et étrangère au sujet : chaque subjectivité demeure prise dans l'interprétation qu'elle a de l'Autre. C'est donc l'aliénation du sujet dans le Moi en raison de l'accès au langage et du mur que ce dernier impose qui est illustrée dans le schéma de la dialectique intersubjective, et dans lequel il y faut rechercher toujours l'expression du désir, celui d'être reconnu afin de soulager – combler – le manque-à-être.

En résumé, quatre mouvements fondamentaux dans le développement de la conscience de soi constituent la dialectique présentée dans le schéma L. La chaîne va succinctement comme suit : le sujet se saisit en a' ($S \rightarrow a'$) comme soi dans l'autre alors que le moi, qui appartient au domaine de la représentation, advient pour le sujet par une identification spéculaire avec l'autre « a' », de telle sorte que le moi est en fait un mouvement de retour réflexif sur soi ($a' \rightarrow a$). Par suite, l'Autre qui se situe au-delà du connu et qui est le lieu de l'altérité radicale, de la présence d'une absence, de l'ordre symbolique et du signifiant, est ce à partir de quoi la vie psychique s'ordonne; il est en l'occurrence le lieu qui détermine le sujet au niveau conscient ainsi qu'inconscient ($A \rightarrow S$). Toutefois, de ce pôle s'érige le *mur du langage*, car le sujet, en tant qu'être assujéti à l'ordre du langage, établit toujours une relation d'un Moi à un Moi autre : l'interférence d'un autre imaginaire est inévitable ($A \rightarrow a'$), car le langage renvoie à l'autre en tant que Moi pris dans son illusion imaginaire et cela résulte à « entretenir un dialogue de sourd avec lui⁸⁴. » En somme, le sujet devient soi par l'Autre et pour l'autre et ce mouvement dialectique permet la reconnaissance de soi par l'Autre.

Forcément, en passant sous silence certains moments structurants dans le développement du sujet, notamment le complexe d'Édipe, notre présentation de la subjectivité lacanienne fait abstraction des exigences de la culture et demeure fragmentaire. Néanmoins, en essayant de concentrer notre examen sur l'extériorisation initiale à l'origine de la création du moi ainsi que sur l'assujettissement du sujet au symbolique, nous avons été en mesure de saisir

⁸³ DOR, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 160.

comment le sujet se reconnaît dans l'autre et par l'Autre, à savoir comment le signifiant de la reconnaissance est central dans le développement du sujet en tant qu'être social. Afin de poursuivre le fil de notre propos et de mettre en lien cette théorie du sujet avec le rapport que ce dernier entretient avec les objets quotidiens, nous regarderons dans la partie suivante de ce chapitre, comment les objets, au même titre que le langage, permettent la symbolisation et retiennent l'autorité du grand Autre dans leur capacité à structurer la subjectivité à travers une dialectique intersubjective. Précisons cependant que l'intention de cette mise en parallèle ne vise aucunement à comparer les mots et les choses dans leur pouvoir de symbolisation, mais plutôt à comprendre la signification des artéfacts à travers leur biographie objectale et sociale. Il s'agira alors, dans cette prochaine section, de voir comment la spécificité physique de l'artéfact lui permet de signifier, représenter et symboliser, au-delà de sa fonction purement utilitaire.

2.1.3. Le symbolon comme symbole intersubjectif

Plusieurs écrits ont été publiés sur la question du don et le célèbre essai de Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », est sans doute un des plus connus sur le sujet. Dans un vers d'un poème scandinave qui sert de prélude à cet essai, on dit que pour construire une amitié « il faut mêler son âme à la sienne [celle de l'ami] et échanger les cadeaux ». Bien que dans l'étude qui suit ces vers, l'anthropologue français aborde le caractère contraint et intéressé de l'échange de biens matériels, il reconnaît la fonction fondamentale de cette pratique dans la régulation de la vie sociale. En effet, que l'échange de dons, en tant que forme particulière de consommation, soit volontaire ou obligatoire, il n'en demeure pas moins que cette activité, omniprésente dans plusieurs sociétés depuis des siècles, détient non seulement une fonction normative, mais constitue également un véhicule de socialisation, un moyen de communication. L'examen de l'échange des objets matériels sous forme de prestations montre en fait que cette pratique sociale est à l'origine d'une rencontre, d'une forme de confrontation entre la subjectivité individuelle et collective, car si le don est lié à la dette en ce sens que recevoir implique de rendre, de donner, il est en outre une médiation sociale au cœur d'une relation, d'un rapport

réciproque, soit une dialectique intersubjective. Effectivement, le principe de réciprocité constitutif de la culture humaine, dont on distingue une manifestation dans l'échange de dons, témoigne du fait que la valeur des choses n'est pas inhérente à leur matérialité et à leur valeur « signe », mais qu'elle réside aussi dans le processus de reconnaissance mutuelle – la médiation – qu'elles instaurent. Si donc la signification du don et du contre-don n'appartient pas à la valeur utilitaire ou marchande de la matière échangée, la signification de l'échange se révèle dans sa fonction symbolique et le rapport de correspondance propre au lien social qu'elle met de l'avant. Dès lors, bien que Mauss ne s'attarde pas au symbole à proprement parler, la socialité inhérente à l'échange jette néanmoins un éclairage sur le sens opératoire du symbole à travers la circulation d'un code de réciprocité et de liaison entre le social et le symbolique. Ainsi, les objets donnés et reçus acquièrent un sens symbolique par l'intermédiaire de la communication sociale qu'ils établissent et dont le rôle premier est d'instaurer un pacte, un contrat, une alliance entre les individus et les groupes sociaux. D'ailleurs, suivant cette perspective, Lévi-Strauss a repris l'étude maussienne de l'échange afin d'interpréter cette dernière à la lumière d'une lecture opératoire du don comme fonction symbolique à l'intérieur d'« un paradigme de l'analyse des formations sociales en termes de systèmes symboliques⁸⁵. » Ainsi, prenant appui sur l'échange comme système d'identification individuelle et collective, l'anthropologue soutient que la réalité est une totalité symboliquement constituée et qu'il y a une structure inconsciente qui prend forme par l'échange de valeurs symboliques :

Les biens ne sont pas seulement des commodités économiques, mais des véhicules et des instruments de réalités d'un autre ordre : puissance, pouvoir, sympathie, statut, émotion; et le jeu savant des échanges [...] consiste en un ensemble complexe de manœuvres, conscientes ou inconscientes, pour gagner des assurances et se prémunir contre les risques, sur le double terrain des alliances et des rivalités⁸⁶.

Dans un même ordre d'idées et pour faire un retour sur les thèses de Lacan, on remarque que le psychanalyste a élaboré le schéma de la structure de la subjectivité en mettant l'accent sur le rôle fondamental de l'intermédiaire d'un tiers, le signifiant de la reconnaissance

⁸⁵ LABBÉ, Yves, 1997, *Le nœud symbolique*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 171.

⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, p. 62.

intersubjective – en particulier le langage –, dans la réalisation d'une reconnaissance mutuelle, mais qu'il a cependant toujours reconnu la pertinence de tout autre symbole communément établi et situé dans le lien social comme médium de mise en forme du processus intersubjectif. Si bien que, le symbolisme étant le pivot central de la théorie lacanienne de la subjectivité, c'est d'abord à partir du don que ce dernier a approché la question du langage :

Est-ce à ces dons ou bien aux mots de passe qui y accordent leur non-sens salutaire, que commence le langage avec la loi ? Car ces dons sont déjà symboles, en ceci que symbole veut dire pacte, et qu'ils sont d'abord signifiants du pacte qu'ils constituent comme signifié : comme il se voit bien à ceci que les objets de l'échange symbolique, vases faits pour être vides, boucliers trop lourds pour être portés, gerbes qui se dessècheront, piques qu'on enfonce au sol, sont sans usage par définition, sinon superflus par leur abondance⁸⁷.

En effet, tel que le souligne Lacan, dans un contexte de don, le symbole représente le pacte selon les exigences de la culture et la fonction utilitaire de l'objet est dès lors souvent accessoire. Ainsi, l'échange symbolique engage des objets qui génèrent leurs propres règles de fonctionnement, puisque leur signification tient à ce qui a été communément admis entre les subjectivités ; la construction de sens des objets échangés se fait selon certaines normes culturelles et selon la symbolique relationnelle recherchée dans l'interaction entre les parties. Par conséquent, dans un tel contexte, l'objet peut être le médiateur de l'échange d'obligations mutuelles ou il peut être un signifiant unilatéral en ce sens que le receveur reconnaît dans l'objet une symbolique inhérente, ou plutôt un discours contextuel propre au signifiant matériel sans que l'objet lie le sujet de manière directe avec le donneur : il en va de même, par exemple, pour un cadeau reçu de la part d'un expéditeur anonyme. Mais de manière courante, l'objet détient un statut de médiateur de la relation de l'individu à lui-même et à autrui de sorte que l'artéfact prend, au sein d'une relation sociale, la forme d'un outil de communication sociale reposant sur la logique linguistique « lacanienne » : signifiant – signifié, et la suprématie du premier sur le second⁸⁸. À ce propos, il nous apparaît intéressant

⁸⁷ LACAN, *Écrits I, op. cit.*, p. 270.

⁸⁸ On remarque ici que la logique du signe linguistique élaborée par Saussure se trouve inversée dans la conception lacanienne.

de faire un parallèle avec l'étymologie du terme symbole. Le *sumbolon*, en grec, était un morceau d'argile que deux individus, en signe d'amitié, cassaient en deux et dont chacune des parties gardait une moitié en symbole de leur lien amical; les morceaux respectifs circulaient alors comme tiers de la reconnaissance d'une reconnaissance mutuelle. Le *sumbolon* s'est imposé comme signifiant de la reconnaissance amicale réciproque, car à l'époque les gens vivaient souvent très éloignés les uns des autres de sorte qu'ils ne se voyaient que très rarement et ne savaient jamais s'ils se rencontraient pour la dernière fois. Ce symbole artéfactuel assurait alors la survie de leur amitié pour les générations futures, puisque les descendants conservaient le morceau d'argile et en faisaient usage afin de se reconnaître mutuellement en tant qu'amis « intergénérationnels » lors de leurs voyages. Tel le modèle de la communication lacanienne, chacune des parties recevait son propre message sous une forme inversée : en montrant son morceau d'argile à l'autre, le sujet affirmait « tu es mon ami » dans l'intention d'établir un lien social et d'affirmer, « je suis ton ami ». Ainsi, le projet des amis était de cristalliser le sens d'un lien symbolique intersubjectif, c'est-à-dire de matérialiser une signification à l'aide d'un signifiant réciproquement reconnu détenant la position d'un tiers symbolique entre les sujets. À l'origine du *sumbolon* réside donc un échange non-marchand dont la fonction est de signifier un contrat tacite de réciprocité, un pacte d'alliance, de sorte que la reconnaissance provient d'autrui tout en étant médiatisée par un symbole. Le symbole assume la fonction symbolique en médiatisant un rapport intersignifiant et l'artéfact le met de l'avant en médiatisant un rapport intersubjectif.

La rencontre entre l'identité subjective et l'identité objectale est inévitablement la rencontre entre deux programmes d'action : cela constitue une interaction ainsi qu'un moment d'échange médiatisé par l'objet, qui est à la fois tributaire de ce dernier. En outre, le *sumbolon* illustre bien comment la construction d'un espace symbolique commun et partagé, dans lequel les déterminations de l'objet (du symbole) sont attribuées selon le sens recherché, résulte d'une situation d'interaction entre deux subjectivités. À l'image des mots parlés qui ne trouvent pas uniquement leur résonance dans leur sens, mais également dans leur matérialité acoustique, les objets n'épuisent guère leur sens dans leur signifié, car c'est dans la matérialité physique du symbole que le signifiant est reconnu. Autrement dit, bien que les sources subjectives soient centrales dans la construction du message, le support objectal de la

fonction symbolique est aussi fondamental, puisque le symbole prend sa valeur dans la présence sensible du signifiant, lequel détient une réalité psychique qui s'appuie sur une réalité matérielle perceptible par au moins un des cinq sens. Évidemment, le signifiant peut se matérialiser sous diverses formes, mais une matérialisation d'une nature quelconque doit être saisissable comme porteur de sens, et la visibilité de l'artéfact en fait un médiateur particulièrement opportun pour la mise à disposition réciproque d'un sens objectivé. De fait, le support que le symbolisme trouve dans la perception visuelle apparaît de plus en plus privilégié. D'ailleurs Lacan a cherché à démontrer « comment le signifiant entre en fait dans le signifié; à savoir sous une forme qui, pour n'être pas immatérielle, pose la question de sa place dans la réalité⁸⁹. » En outre, l'imaginaire et le symbolique ont besoin d'un substrat matériel pour apparaître : « le sens, personne ne s'en occupe. Voilà qui souligne bien ce fait sur lequel je mets l'accent, et qu'on oublie toujours, à savoir que le langage, ce langage qui est l'instrument de la parole, est quelque chose de matériel⁹⁰. » Peu importe que la forme soit parlée, écrite, gesticulée ou fabriquée, son caractère matériel est ce qui lui permet d'apparaître et lui donne une vie spatio-temporelle. Il n'y a pas de matière sans forme et il n'y a pas de forme sans matière, c'est pourquoi on ne peut traiter du contenu sans contenant ou encore, du signifié sans signifiant. En somme, il apparaît clairement que forme et matière se définissent mutuellement, puisque c'est la forme, la forme symbolique qui donne à la matière sa réalité idéelle alors que c'est la matière qui fait apparaître la forme dans sa réalité objectale : « Le monde matériel, c'est l'étoffe façonnée, taillée d'après les formes auxquelles elle donne un contenu ou un support [...] la forme représente le comment de la matière, et la matière est le quoi de la forme⁹¹. »

L'expression objectale communique une pensée, un sens, un message; l'objet est de surcroît porteur d'un discours en tant qu'il peut combiner plusieurs signifiants et qu'il se définit et se redéfinit à travers ses modalités d'utilisation et d'appropriation. Évidemment, la langue, et plus précisément l'instrument de la parole, demeure le principal agent de modélisation du monde à l'origine de la formation des idées et détient une capacité à cristalliser du sens,

⁸⁹ LACAN, *Écrits, op. cit.*, p. 497.

⁹⁰ LACAN, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 105 cité in CLERO, *op. cit.*, p. 151.

⁹¹ FLUSSER, Vilém, 2002, *Petite philosophie du design*, Belfort, Edition Circé, p. 87.

souvent de manière beaucoup plus précise que l'environnement objectal; néanmoins, dans certains cas, l'objet participe de la mise en lumière de certaines nuances qui procèdent d'une condensation par fusions de plusieurs significations. Prenons à titre d'exemple, l'échange d'anneaux lors d'une cérémonie de mariage; l'échange de ces objets réifie le statut d'une relation sociale tout en exprimant et en témoignant un engagement dont le discours qu'il porte est multidimensionnel, à savoir affectif, juridique, social, culturel, et inévitablement symbolique. Certes, la valeur formelle ne se trouve pas dans l'anneau, mais dans un ensemble déterminé (mode d'appartenance, positionnement social, statut juridique, etc.) qu'il symbolise. Entre l'empirie du statut des mariés et la représentation du mariage réside le symbolisme, et l'échange d'anneaux illustre bien comment le symbole prend forme à travers une dialectique entre contrainte signifiante et consensus intersubjectif, c'est-à-dire par le fait que les individus sont soumis à la loi de même qu'ils la modélisent. On aperçoit donc comment la signification de l'objet s'accomplit dans la pratique : l'apparaître de l'idée s'inscrit dans une action, une transformation et une manipulation du monde environnant, au centre de l'agir humain. Autrement dit, il y a la matière du discours et il y a le discours de la matière.

2.1.4. Le discours sémiotique de l'objet

À l'instar de la dialectique toujours opérante entre le contenu et le contenant, et entre la forme et la matière, nous ne saurions passer sous silence la contribution des analyses sémiologiques du monde matériel de Roland Barthes et de Jean Baudrillard. Toutefois, soulignons d'emblée l'écart qu'il y a entre leur approche sémiologique des objets conceptualisés comme système de signes autoréférentiels et notre compréhension de la réalité objectale, laquelle considère certaines nuances quant au caractère « simulé » des signes de la matérialité artéfactuelle, et ne cherche pas à confiner le référent objectal (signifiant) à un signifié précis – figé –, car en regardant comment la matière est manipulée et construite pour véhiculer un message déterminé, ces auteurs omettent de considérer l'évolution et la transformation du sens –mouvant – d'un objet. Par ailleurs, il convient de souligner que Baudrillard s'est intéressé au système des objets autant, sinon plus, comme sphère de

production – dérive aliénante – que comme sphère de consommation; c'est pourquoi il cherche davantage à décoder les signifiés encodés dans l'artéfact par le système de production plutôt que dans le bricolage des individus lors de leur appropriation des objets. Ainsi, le sociologue a mis en valeur le sens des objets en concevant ceux-ci plus comme des signes (des illusions du monde) que comme des entités matérielles symboliques. De surcroît, il a abordé le réel dans ses significations imaginaires en s'y référant comme à un jeu de simulacres dans lequel se cristallise un type de rapport social qui sert de véhicule à l'aliénation des masses. Nonobstant une vision désenchantée de la consommation, le grand apport de ces deux auteurs français est d'avoir expliqué le pouvoir expressif des objets à la lumière du modèle sémiotique. En examinant le système « parlé » des objets, lequel repose sur le signe comme entité associative du signifiant et du signifié, Baudrillard et Barthes ont analysé le système des objets tel le « simulacre d'une relation symboliquement perdue » dont la finalité est réinventée par l'intermédiaire du signe. Pour ces deux penseurs, l'objet n'est pas consommé dans sa matérialité, mais dans sa différence, dans son statut de signe, puisque la relation humaine n'est plus inscrite dans les choses. Il en résulte un vide symbolique, c'est-à-dire que ce qui était traditionnellement investi par le symbolique est aujourd'hui refoulé, de sorte que l'on retrouve à l'avant-scène les significations secondes, les « valant-pour » indépendants de leur contenu. De plus, étant donné que le système des objets n'est pas un système stable telle la langue, on peut trouver mille images, mille objets porteur de la même signification: « ceci veut dire que quantitativement, le concept est bien plus pauvre que le signifiant, il ne fait souvent que re-présenter⁹². » Ainsi, les objets sont approchés comme un système de signes dont le signifié doit être repéré dans un code culturel qui repose sur une technique vidée de son caractère humain :

La matérialité des objets n'y est plus directement aux prises avec la matérialité des besoins : il y a élision de ces deux systèmes incohérents, primaires et antagonistes par insertion entre l'un et l'autre d'un système abstrait de signes manipulables : la fonctionnalité. En même temps, la relation symbolique disparaît : ce qui transparait à travers le signe, c'est une nature continuellement maîtrisée, élaborée, abstraite, c'est une nature sauvée du temps et de l'angoisse, passant

⁹² BARTHES, Roland, 1970, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, p. 192.

continuellement à la culture par la vertu du signe : c'est une nature systématisée⁹³.

Au demeurant, plusieurs modes de lecture trouvent refuge dans les objets, puisqu'un signifié peut avoir plusieurs signifiants et que le langage « parlé » des objets (bien qu'expulsé du symbolique selon les deux auteurs français) se trouve à la jonction de l'axe imaginaire et de l'axe symbolique, si bien que comme Freud le concevait, le sens latent, soit le sens second est souvent le sens propre. Dès lors, il faut chercher dans l'inconscient individuel et collectif pour découvrir la signification des signifiants objectaux dont le discours est souvent caché dans l'ombre des autres signifiants. Évidemment, il ne faut pas confondre ici le symbolisme, normalement attaché à un objet déterminé et l'ordre symbolique en tant que structure inconsciente ; c'est pourquoi la pertinence de l'approche sémiologique de Baudrillard et de Barthes réside dans leur reconnaissance de la relation première de l'homme au signifiant – à l'ordre symbolique –, c'est-à-dire à celui-ci comme être de langage. Ainsi, bien que ces auteurs considèrent le symbolique absent de l'union signifiant-signifié matérialisée dans l'objet, il n'en demeure pas moins que leur analyse de la mise en œuvre du jeu des signes, en tant que ceux-ci représentent autre chose qu'eux-mêmes, relève de l'ordre symbolique du langage à l'intérieur duquel le symbole prend sa valeur achevée. De surcroît, si les signes acquièrent une sorte d'autonomie, ils sont tout de même tributaires du symbolique, puisque celui-ci organise l'imaginaire et donne vie à la subjectivité des objets, peu importe le sens que ces derniers « signalent ». Conséquemment, l'idée que les mots ne sont pas seulement des signes, mais qu'ils sont constitutifs de la nature des choses nous paraît valable également en ce qui a trait à la construction sociale des objets. Enfin, la libre association du signifié et du signifiant, issue d'un entrelacement entre le conscient et l'inconscient, et dont les signes sont tributaires, demeure difficile à interpréter et variable, par définition, d'un sujet à l'autre. C'est pour cette raison qu'en explorant les significations indépendamment de leurs contenus et en cherchant à comprendre comment une société produit des stéréotypes qu'elle consomme dans leur signe, le sociologue et le sémiologue ont tous deux omis de considérer la vie sociale du symbole inhérente à la circulation du signifiant pris dans sa matérialité. En effet, si l'on examine rapidement la différence entre le signe et le symbole, on remarque que le signe

⁹³ BAUDRILLARD, Jean, 1968, *Le système des objets*, Paris, Éditions Gallimard, p. 90.

demeure extérieur à la chose alors que le symbole lui appartient. En fait, le signe se définit par une forme signifiante et un contenu signifié fixe, alors que le symbole apparaît telle une unité strictement signifiante et indissociable du lien social, lequel est conditionné par un environnement fluide et changeant⁹⁴ :

L'écart marqué par le symbole à l'égard du signe serait exclusivement déterminé par cette correspondance entre structure signifiante et échange social, un rapport de forme à forme devenant lui-même sensé en tant qu'il se double d'un rapport de sujet à sujet. [...] C'est un ordre à la fois signifiant et social, puisqu'il produit un lien social en lui donnant un substitut dans sa structure signifiante⁹⁵.

L'opposition entre signe et symbole nous amène alors à considérer la pertinence des objets davantage dans leur valeur symbolique plutôt que « signalétique », c'est-à-dire dans l'intersubjectivité de leur discours ainsi que dans l'autonomie du signifiant social dont ils sont porteurs. Ainsi, contrairement à Barthes et Baudrillard, qui fixent la signification de l'unité du signe dans une lecture culturelle, la perspective lacanienne, qui conçoit le rapport signifiant-signifié « toujours fluide, toujours prêt à se défaire⁹⁶ », nous semble davantage rendre compte de la réalité sémiologique et sociale de l'objet.

Notons toutefois qu'en dépit du fait que Baudrillard reconnaît la valeur-signe de l'objet plutôt que sa valeur-symbole, il y a certains artéfacts dans lesquels il perçoit néanmoins une construction du symbolique; d'ailleurs cette ouverture est mise en évidence dans sa conception du miroir. Si pour Lacan, l'objet miroir sert de support à l'imaginaire, puisqu'il joue le rôle d'une surface réfléchissante permettant au soi de se reconnaître comme *alter ego* et de se projeter dans son semblable, la présence de l'artéfact qui est mise de l'avant dans ce stade du développement de la subjectivité demeure manifestement symbolique. En effet, les illusions spéculaires matérialisées au moyen d'un support matériel réfléchissant permettent d'assurer la reconnaissance d'une structure humaine réifiée tant sur le plan psychique que spatio-temporel, en ce sens que ce support assure l'équation entre forme (esprit) et matière (corps). Le miroir est la matérialisation de la métaphore du retour réflexif de la perception : je

⁹⁴ LABBÉ, *op. cit.*, p. 171.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 53-55.

⁹⁶ LACAN, Jacques, 1981, *Les psychoses*, Séminaire, Livre III (1955-1956), Paris, Seuil, p. 297.

me découvre en découvrant le monde. À l'instar de cette lecture lacanienne, Baudrillard reconnaît dans l'objet miroir, au-delà du signe technique des sociétés industrielles, la survivance du symbolique en ce qu'il signifie la présence humaine : « Disons plus généralement que le miroir, objet d'ordre symbolique, non seulement reflète les traits de l'individu, mais accompagne dans son essor l'essor historique de la conscience individuelle⁹⁷. » L'exemple du miroir met en lumière la dimension symbolique de la réalité matérielle en tant que médiation essentielle à l'aide de laquelle les individus communiquent avec eux-mêmes ainsi qu'autrui, et aussi par laquelle une culture humaine est créée et consommée. En fait, puisque l'activité inconsciente consiste à imposer des formes à des contenus, comprendre la nature des formes qui composent notre culture dans ses diverses manifestations, notamment à travers la culture matérielle, permet d'éclairer des mouvements psychiques autant sur le plan individuel que collectif. Car, tel que Merleau-Ponty l'affirme par son programme philosophique, « le but que nous recherchons est de montrer qu'entre la vie psychique et la vie collective et sociale, *il existe une médiation, un milieu : c'est la culture*. La culture et l'intégration à la culture donnent un sens concret aux relations entre le psychisme et le social⁹⁸. » Dès lors, si le monde objectal n'est qu'une composante de l'ensemble des institutions qui forment la culture, il n'en demeure pas moins qu'il s'impose comme médiation entre le conscient et son infrastructure inconsciente. Autrement dit, les objets doivent être considérés comme des représentants symboliques du sens global de la vie, car ils témoignent d'une relation entre l'intérieur et l'extérieur et parce qu'ils sont des véhicules par le biais desquels les interactions sociales ne nouent et reçoivent une valeur symbolique.

Par ailleurs, tel que nous l'avons tout d'abord constaté avec l'objet transitionnel chez Winnicott, le sujet se présente, au fil du temps, à l'objet avec une exigence de reconnaissance, puisqu'il lui reconnaît progressivement une signification autonome. La teneur symbolique d'une forme, une texture ou une odeur se développe alors suivant la reconnaissance d'une réalité objective indépendante du contrôle du sujet, mais tributaire de

⁹⁷ BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 31.

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, 1988, *Merleau-Ponty à la Sorbonne, Résumés des cours 1949-1952*, Paris, Éditions Cyrana, p.380 in FONTAINE, Philippe, 2007, *La culture*, Paris, Ellipses Édition Marketing, p. 43.

son imaginaire. Le rapport qui se crée entre le sujet et l'objet est ainsi de l'ordre d'un processus. Par voie de conséquence et afin de boucler cette première partie du deuxième chapitre, il convient d'illustrer les différents mouvements de l'esprit de même que la multidimensionnalité de l'objet que nous avons tenté d'éclairer jusqu'ici à l'aide d'un exemple. Prenons, à des fins d'illustration, un objet de tous les jours de type crayon que le sujet a reçu en cadeau de la part d'un être cher. Une approche à la Baudrillard reconnaîtrait sans doute la satisfaction des désirs de la personnalité et l'expression d'un message-signe projeté par la possession du crayon de marque X suivant sa valeur sociale et culturelle. Mais nonobstant la valeur-signe et le positionnement social dont témoigne l'objet, celui-ci répond à une panoplie d'autres fonctions fondamentales à travers lesquelles un univers de sens advient. Par l'intermédiaire de l'appropriation, de la manipulation et d'un investissement psychique, l'artéfact reçu en cadeau est subjectivé dans l'agir qui lui est propre, car en effet, « celui qui reçoit n'accepte pas le don comme s'il s'agissait d'une monnaie déjà frappée. Il ne peut recevoir ce don qu'en l'utilisant et ce faisant il lui donne une nouvelle empreinte⁹⁹. »

Dans un premier temps, le crayon s'intègre au corps de l'utilisateur dans une sorte de prolongement de soi en tant qu'instrument permettant d'objectiver une pensée sous la forme de l'écriture. Le sujet emploie des techniques du corps propres à l'usage d'un crayon et aux modalités de l'écriture occidentale. Ainsi, le crayon se présente tel un pont entre le corps et son environnement ; il est l'objet sur lequel l'action d'écrire prend appui, c'est-à-dire qu'il permet au sujet d'entrer en relation avec le monde extérieur et de transformer son environnement en réifiant le fruit d'une réflexion. L'écriture comme expérience permet un retour à soi-même, un mouvement de l'esprit et une transformation des catégories subjectives qui ne pourraient se réaliser sans la manipulation d'un objet ayant pour fonction de laisser une trace objectivée d'un certain raisonnement et d'un certain rapport aux mots. De plus, de la synthèse entre le sujet et le crayon résulte la participation à une culture de l'écrit, c'est-à-dire que l'expression d'un élément spirituel est désormais accessible à autrui sous la forme d'une création humaine objectivée. En traitant de l'objet crayon, notre exemple joute de très près la question de la communication et rappelle alors la dimension « matérielle » de celle-

⁹⁹ CASSIRER, Ernst, 1991 (1942), *Logique des sciences de la culture* (trad. J. Carro et J. Gaugert), Paris, Les Éditions du Cerf, p. 208.

ci ; que le message soit transmis sous la forme de sons acoustiques, de pictogrammes ou encore par code binaire, il emprunte toujours un support matériel, qu'il soit de l'ordre d'un crayon, de la peinture ou d'un ordinateur. Il y a alors le langage des objets, duquel Baudrillard et Barthes se sont inspirés pour concevoir leur modèle sémiologique des objets culturels, mais il y a également le langage des mots dont le médium de communication peut passer par les choses : les biens produits par le développement de la technique moderne.

Nous avons soulevé le rôle du crayon dans sa manipulation, mais sa possession détient également des fonctions capitales dans le processus de subjectivation et d'objectivation. Suivant le fait que le crayon a été reçu en cadeau, sa simple possession suscite des émotions et des images en lien avec la personne l'ayant offert; le crayon peut par exemple symboliser un manque, une absence et évoquer la nostalgie ; il est le support sur lequel le souvenir s'édifie et se présente alors comme « lieu d'investissement du psychique » et comme forme de « modalité du lien social¹⁰⁰ ». En fait, l'objet se manifeste tel un véhicule réflexif du sujet sur soi et sur son environnement ; il éveille et nourrit une mémoire individuelle et collective. De surcroît, l'attachement émotif à l'objet influencera la vie relationnelle que le sujet entretiendra avec l'objet, entre autres si la possession se limitera à un usage purement intime ou si l'objet sera socialement partagé. Enfin, outre le type d'usage qui sera fait du crayon, celui-ci sera subjectivé dans la particularité de son lien d'appartenance, par sa vie sociale et par les traces de vécu qu'il portera. En fait, l'objet, qui d'ordinaire communique un message polysémique, servira l'expression d'une sensibilité individuelle.

Mais si l'intensité des liens qui unissent le sujet à l'objet dépend d'une foule de facteurs, il existe certainement de ces objets pour lesquels l'individu peut sentir un attachement extrêmement fort. On retrouve souvent d'ailleurs dans la littérature des exemples d'un rapport particulier entre un personnage littéraire et une chose matérielle dont la vie objectale accompagne le héros tout au long de l'histoire. Dans ces circonstances, l'objet dont l'individu s'éprend est couramment surinvesti d'une personnalité ou alors, il véhicule un symbole vraiment significatif pour le possesseur. Ainsi, au-delà de la valeur-signe « autoréférentielle » de l'artéfact, celui-ci semble parfois détenir une influence qui dépasse celle consciemment

¹⁰⁰ FILIOD, Jean-Paul, 2003, *Faire avec l'objet*, Lyon, Éditions de la Chronique Sociale, p. 10.

admise, puisqu'elle est déterminée par l'ordre symbolique ; cette position se manifeste en fait lorsque l'objet en question détient l'autorité d'une institution propre à la fonction symbolique. À titre d'illustration, voici un passage, repéré dans un roman de Paul Auster, dans lequel la fonction symbolique de l'objet nous semble clairement mise en lumière : « La clarinette était mon dernier lien avec oncle Victor, et parce que c'était le dernier, parce qu'il n'y avait aucune autre trace de lui, elle portait en elle toute la force de son âme. Chaque fois que je la regardais, je sentais cette force en moi aussi. C'était un objet auquel je pouvais m'accrocher, un débris de naufrage, qui m'aidait à flotter¹⁰¹. » Dans cet extrait, le personnage principal reconnaît manifestement la valeur symbolique de l'objet, mais ce qui est encore plus frappant se révèle dans le lieu que l'objet *clarinette* occupe, c'est-à-dire la position de l'autre spéculaire, mais également celle de l'Autre, soit la figure de l'ordre symbolique, le Nom-du-Père. En effet, puisque oncle Victor était le seul lien familial que possédait le jeune homme, il était l'autre (son semblable) dans lequel ce dernier pouvait se percevoir, se saisir à travers sa filiation. L'image de l'image de ses origines, ce qui le compose (le modélise) tant sur le plan génétique que culturel, était matérialisée dans la figure de l'oncle : une figure sur laquelle il pouvait se projeter et ainsi accéder à une identification spéculaire. En revanche, Victor, dans sa position de parent adoptif, représentait une figure paternelle dont le rôle était entre autres d'enseigner le fait qu'il existe une société composée de permissions et d'interdictions. L'oncle intervenait ainsi à titre de père symbolique, en tant que représentant de la loi, c'est-à-dire comme symbole marquant les effets de l'assujettissement du sujet à l'ordre symbolique. Enfin, sans entrer dans les détails du rôle de l'oncle dans la vie et le développement psychique du jeune homme, il est intéressant de noter les positions qu'occupe celui-ci en tant qu'unique relation identificatoire. Conséquemment, la clarinette, dont l'*être-là* représente Victor après son décès, porte en elle le pouvoir de symboliser l'âme de la filiation du jeune homme, soit une image identificatoire (objet petit a), de même qu'elle incarne le signifiant du Nom-du-Père et médiatise l'autorité de l'altérité radicale (grand Autre) comprise dans les exigences de la culture. En outre, l'objet manquant (oncle Victor) est déplacé vers un autre élément (la clarinette) suivant un déplacement métonymique, c'est-à-dire un processus visant à attribuer la signification du tout (figure paternelle) à une partie de celui-ci – instrument par lequel Victor s'est fait socialement reconnaître – par un rapport de

¹⁰¹ AUSTER, Paul, 1990, *Moon Palace* (trad. de C. Le bœuf), Paris, Actes Sud, p. 74.

contiguïté. D'autre part, en plus de l'interprétation privée – personnelle – attribuée à la clarinette par le jeune personnage, cette dernière porte également en elle un symbole commun, soit celui de la culture américaine du jazz ; elle représente donc l'identité collective du peuple américain: un élément de la culture sur lequel cette nation s'est entre autres appuyée pour développer son caractère distinctif.

Sans vouloir exemplifier davantage des contextes spécifiques dans lesquels les objets viennent à occuper une place importante dans la structure de la subjectivité, il est tout de même tentant, en terminant, de soulever le rôle que les objets détiennent chez les individus souffrant de troubles psychiques. Le fétichisme de l'objet est un exemple par excellence, mais de manière encore plus marquée, une étude sur le rapport entre les sujets et l'univers matériel dans les hôpitaux psychiatriques a mis en évidence la tendance des malades à « surinvestir » et attribuer un sens nouveau aux objets, notamment en les personnalisant¹⁰². En effet, la confusion entre l'intérieur et l'extérieur chez les malades psychotiques se manifeste parfois par une identification spéculaire excessive ou par une condensation d'une figure de l'ordre symbolique dans certains objets du quotidien. La substitution réalisée par les signifiants artéfactuels, et la construction d'un nouvel univers de sens qui en résulte, témoigne du brouillard présent à la frontière d'un dedans et d'un dehors, du subjectif et de l'objectif. En outre, le signifiant matériel est associé à un signifiant « personnifié - subjectivé » dont l'image acoustique est masquée derrière les voiles du refoulé et tenu dans l'ombre de l'inconscient, de sorte qu'il est souvent difficile de comprendre la signification de l'objet dans son sens latent, c'est-à-dire comme lieu d'accueil d'une superposition entre le dedans et le dehors. En fait, chez l'individu « sain d'esprit », le style cognitif préférentiel est régulé par le trope métaphorique (une association imaginaire), mais suivant sa limite pathologique, la narration métaphorique se trouve dans un discours schizophrénique : une construction de sens au moyen de ressemblances analogiques dont le sens demeure inaccessible à autrui ; l'inscription dans un métalangage et le glissement tropologique qui prend forme sur un support artéfactuel chez les psychotiques illustrent bien la suprématie du signifiant dans le discours du sujet ainsi que la manière par laquelle le discours peut se matérialiser par l'intermédiaire de l'objet matériel.

¹⁰² FILIOD. Jean-Paul, 2003, *Faire avec l'objet*, Lyon, Éditions de la Chronique Sociale.

Enfin, sous l'éclairage du modèle psychanalytique qui comprend le subjectivation dans une relation dialectique identification/aliénation, tel qu'illustré par le schéma lacanien de la structure de la subjectivité, nous avons vu à travers le mur du langage et la formule de la communication comment l'inconscient se pose comme discours de l'Autre, et cela nous a permis d'entrevoir de quelle manière l'artéfact a le pouvoir de retenir certaines fonctions de l'autre et de l'Autre au sein du processus d'objectivation du sujet, et du développement de la subjectivité. Le caractère conflictuel de la relation entre l'Autre et le sujet a mis en évidence la contradiction inhérente à tout rapport avec l'altérité radicale, de sorte que l'aliénation du sujet apparaît centrale à toutes relations entre ce dernier et la réalité, que celle-ci soit objectale ou objective. Autrement, afin de créer un pont plus explicite entre les mouvements de l'esprit impliqués dans la structure de la subjectivité lacanienne, l'espace intermédiaire – l'objet transitionnel – chez Winnicott, et la théorie de la consommation propre à la culture matérielle selon Miller, nous souhaitons poursuivre ce deuxième chapitre en explorant de plus près comment ces diverses conceptions convergent vers une négation, une destruction, une abolition, c'est-à-dire une aliénation intrinsèque à toute relation avec la réalité qui nous entoure. Pour ce faire, nous procéderons à un retour sur le processus d'objectivation tel qu'élaboré par Hegel, et approché par Miller pour comprendre un certain rapport aux artéfacts au sein de la culture moderne, afin de mieux situer les rouages du développement de l'esprit et le besoin de reconnaissance du sujet nécessaire à sa participation au monde qu'il façonne et par lequel il est façonné. Au moyen d'une mise en parallèle entre le schéma L et la structure de la conscience de soi chez Hegel, nous tenterons d'éclairer les racines qui composent la subjectivité dans l'espace public, la société moderne, et la culture dite matérielle.

2.2. LES MOUVEMENTS DE LA CONSCIENCE DE SOI CHEZ HEGEL

Malgré que, de manière générale, Hegel n'accorde pas beaucoup d'importance aux véhicules qui permettent le processus d'objectivation, il en considère tout de même le caractère positif et non réductionniste. En effet, la forme de connaissance nécessaire selon Hegel dans le processus d'objectivation ne vient pas d'une introspection privée mais plutôt de la poursuite

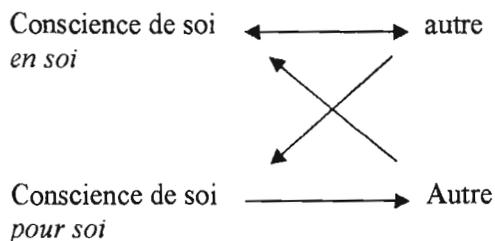
d'une activité sociale publique ou intersubjective telle qu'on la retrouve dans l'art, la religion ou la philosophie. Il apparaît clairement que le concept d'objectivation chez Hegel implique que le sujet ne précède pas l'objet ou vice-versa, mais plutôt, tel que nous l'avons soulevé dans la première section portant la conception millerienne de la culture matérielle, qu'ils sont tous deux issus d'une construction mutuelle, laquelle prend toujours place au sein de l'histoire. Ainsi, en posant la structure dialectique de l'expérience sociale comme fondement ontologique de l'existence humaine, Hegel met à jour comment la subjectivité se constitue en tant qu'intériorité réflexive par l'intermédiaire de l'action humaine dont la reconnaissance s'ordonne à l'action de l'autre. La reconnaissance intersubjective est, pour le philosophe, assujettie à l'avènement de la conscience de soi, car le déploiement de l'esprit est inhérent au rapport qu'il entretient avec l'autre. Par voie de conséquence, c'est par la réalisation d'une reconnaissance de soi dans le réel que le chemin de la réconciliation entre l'esprit et son environnement est ouvert. Dès lors, il convient de regarder de plus près comment la structure, de même que les conditions de possibilité, de la reconnaissance réciproque se déploient dans la philosophie de Hegel, et de quelle façon la pensée de ce dernier a influencé la conception lacanienne de la subjectivité, notamment en ce qui a trait à la nécessité d'un tiers comme signifiant de la reconnaissance intersubjective.

2.2.1. La structure de la reconnaissance intersubjective

Puisque la subjectivité prend conscience de sa réalité par autre chose que sa simple présence à elle-même, c'est-à-dire par une existence symbolique qui nécessite la médiation de l'altérité radicale, elle est le produit d'une dialectique, en l'occurrence une activité qui s'effectue à double sens. Nous voilà donc de retour au modèle hégélien, tel que mis de l'avant dans notre synthèse de la pensée de Miller, de la reprise de soi-même dans l'être-autre, c'est-à-dire à l'idée d'une constitution progressive et continue du « soi » par l'expérience du monde objectif et objectal. Soulignons aussitôt que lorsque nous évoquons une dynamique de construction mutuelle, cela ne signifie pas que l'objet crée le sujet ou vice-versa, mais plutôt que les deux polarités existent au préalable à leur rencontre, et qu'il y a construction réciproque en ce sens que ceux-ci se forment, se développent par leur mise en relation.

Autrement dit, leur interaction est constitutive parce que c'est à travers cette dernière que les deux entités acquièrent une conscience de soi. Par suite, si nous nous attardons de manière plus particulière aux rouages de la dialectique intersubjective, il est frappant de constater comment la structure du lien social, telle que Hegel la conçoit, relève également de l'existence de l'inconscient et peut dès lors être construite sur le même modèle (bien que celui-ci le précède) que le schéma L lacanien, puisque ce dernier y a trouvé là son inspiration fondamentale.

En fait, non seulement la dialectique de la conscience hégélienne a influencé Lacan, elle est en tout lieu présente dans le schéma L; c'est d'ailleurs ce que nous tenterons de démontrer en conclusion de cette section, mais au préalable à une mise en parallèle entre le modèle hégélien et le modèle lacanien, il nous semble pertinent, dans un premier temps, de reprendre la représentation graphique de la dialectique intersubjective chez Hegel à l'aide d'un schéma quadripôle, et d'en définir les différents lieux de même que le vocable qui les détermine:



– Schéma X – ¹⁰³

Tel que nous sommes d'ores et déjà en mesure de le constater, le fondement de ce quadripôle du lien social est analogue à la structure du rapport intersubjectif du schéma L, à quelques différences près, notamment en ce qui a trait au vocabulaire qui circonscrit les lieux du mouvement dialectique. Visiblement, cette structure met en évidence le fait, que pour Hegel,

¹⁰³ Notons qu'en nommant le schéma hégélien de la conscience, schéma X, nous reprenons l'appellation que Olivier Dionne lui a donné dans son mémoire de maîtrise in DIONNE, Olivier, 2004, « Les fondements hégéliens de la théorie lacanienne de la subjectivité », Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 145 p.; une schématisation qui, par ailleurs, prend appui sur l'article de Olivier Clain in CLAIN, Olivier, 1997, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, no.17, p.1-24. En outre, cette section sur Hegel de ce deuxième chapitre reprend en grande partie ce qui a été développé par Olivier Clain et synthétisé par son étudiant de maîtrise, Olivier Dionne.

la subjectivité n'existe qu'en tant qu'elle est reconnue par une autre subjectivité : le réel de la conscience de soi ne lui vient pas de la nature, mais bien du signifiant de la reconnaissance. De fait, sous l'éclairage de ce schéma, on aperçoit comment la reconnaissance d'une autre subjectivité confère à la subjectivité humaine une existence symbolique, soit la condition de possibilité de perception de sa propre réalité. La réflexion de Hegel sur l'expérience de la conscience comme mouvement dialectique situe la conscience de soi *en soi* (le soi) au premier pôle, car celle-ci ne se reconnaît pas comme telle et requiert la médiation de la reconnaissance d'autrui pour advenir : « la conscience de soi dans son immédiateté est quelque chose de singulier, et elle est désir¹⁰⁴ » – désir en quête de lui-même; la négativité inhérente à son développement vient ainsi de l'être-autre et non pas du « néant », puisque c'est l'altérité en tant qu'essence de l'autre qui nous rapporte à nous-même. Autrement dit, c'est par l'intermédiaire d'un face-à-face entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire en cherchant à se surmonter lui-même à travers son opposition, que le germe de la conscience s'extériorise. Quant à la conscience de soi *pour soi* (l'*ego*), elle désigne la présence du moi, soit l'identité de la conscience de soi qui se déploie et se reconnaît : le *pour soi* réalise sa libre réflexion sur lui-même, l'interprétation consciente de la reconnaissance de soi, et ce, malgré que l'objectivité de son être lui soit donnée par la reconnaissance provenant de l'Autre. Le *pour soi* marque le retour à l'unité, puisqu'il conserve et dépasse les deux moments précédents. Ainsi, l'*en soi* et le *pour soi* sont des moments qui constituent la conscience de soi et sont dès lors immanents à son mouvement dialectique de reconnaissance. En fait, c'est parce qu'ils se forment comme un tout reconnu par la même subjectivité qu'ils ne peuvent être considérés comme fondamentalement différents, bien que distincts dans le moment qu'ils délimitent – une distinction qui apparaît (comme le note Olivier Clain) à l'image de celle du Sois et du Mois. Par ailleurs, le petit autre en tant que première conscience de soi dans laquelle l'*en soi* se projette et de laquelle il obtient une reconnaissance, ainsi que le grand Autre comme conscience de soi radicalement autre, retiennent tous deux les mêmes significations que celles explicitées dans le schéma L lacanien (inspiré de Hegel).

Conséquemment, le premier moment de la dialectique de la reconnaissance intersubjective est un mouvement de reconnaissance immédiate de soi dans l'autre, soit la saisie du négatif

¹⁰⁴ HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op.cit., p. 389.

de la conscience de soi. Ainsi, à l'image du rapport spéculaire de l'axe S → a chez Lacan, la reconnaissance de soi dans l'autre implique une double abolition, car la conscience s'aliène d'abord elle-même dans l'autre – la négativité dans laquelle se trouve un potentiel de développement spirituel – avant de se confondre et d'abolir l'autre à proprement parler, le lieu d'où provient la première saisie d'elle-même. Elle se voit dans l'objet de son désir : elle est conscience de soi qui s'ignore. Elle cherche à se découvrir dans ce qui lui manque, l'objet de son désir. La conscience de soi se supprime en se projetant dans l'autre, c'est-à-dire l'autre conscience de soi qui la reconnaît depuis l'extérieur. En fait, pour se reconnaître, la conscience de soi doit sortir d'elle-même en s'abolissant, poser l'acte symbolique de reconnaître l'autre et abolir l'altérité reconnue comme signifiante dans son passage vers l'extrême opposé. Hegel résume ce premier moment de la dialectique intersubjective de la manière suivante :

Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi; elle est parvenue hors d'elle-même. Ceci a pour signification double que, premièrement, elle s'est perdue elle-même, puisqu'elle se trouve comme étant une autre essence; et que, deuxièmement, elle a par là-même aboli l'autre, puisqu'elle ne voit pas non plus l'autre comme essence, mais se voit elle-même dans l'autre¹⁰⁵.

L'aliénation originante à la certitude de soi apparaît clairement ici, de sorte que l'intervention de l'être-autre se présente tel un élément médian de l'échange, de même que le lieu où la conscience acquiert sa propre existence. L'étrangement à soi-même, dont le rôle est de permettre à la conscience de placer son contenu face à elle, et de se médiatiser par la conscience de l'autre, poursuit cette reconnaissance immédiate par un second moment d'abolition, puisque le soi ne peut être à la fois conscience de soi et conscience de l'autre. En effet, chaque mouvement est animé par une contradiction interne qui rend nécessaire le mouvement suivant : le redoublement, dans sa différenciation aussi bien que dans son unité avec l'autre, implique donc toujours un acte d'abolition, de manière à ce que chaque moment s'engendre doublement et inverse son mouvement dans l'autre. En se supprimant dans l'autre, la conscience de soi abolit également l'autre dans son altérité radicale. La négativité de l'autre se rapporte à soi-même dans la différence, si bien que ce second mouvement

¹⁰⁵ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, op.cit., p. 150.

s'effectue au moyen de l'abolition de l'autre qui est le produit de sa propre projection et cela se résume par une déprise de l'aliénation. Cette double abolition reprend essentiellement le mouvement de la suppression conservante (*Aufhebung*) en tant que moment consistant dans le fait de souffrir l'épreuve de la négation de son identité, de devenir autre et de nier cette négation pour être soi-même dans cet être au-delà de soi-même :

Il faut qu'elle abolisse cet être-autre qui est le sien; ce qui est l'abolition du premier double-sens, et donc soi-même un second double-sens; premièrement, elle doit aller abolir l'autre essence autonome pour parvenir par là-même à la certitude de soi comme étant l'essence; deuxièmement, elle va ainsi s'abolir elle-même puisque cet autre c'est elle-même¹⁰⁶.

Par suite, une troisième double abolition doit s'accomplir, c'est-à-dire l'abolition de son aliénation dans l'autre, afin de reconnaître l'Autre en tant qu'altérité réelle. En effet, c'est à travers ce mouvement de suppression de sa propre projection dans l'autre – et du rapport entre les deux consciences l'une vis-à-vis de l'autre – que la conscience s'approprie elle-même comme ego et définit sa subjectivité par une affirmation : « je = je ». De surcroît, en libérant l'Autre de sa projection et en reconnaissant l'altérité comme conscience autonome, la conscience de soi pose son existence subjective et s'ouvre à l'Autre. En d'autres termes, la conscience de soi sort d'une dialectique de l'imaginaire par l'affirmation de l'existence du lien symbolique :

Cette abolition à double sens de son être autre à double sens est pareillement un retour à double sens en soi-même; premièrement, parce qu'elle se réobtient elle-même par l'abolition; parce qu'elle redevient identique à soi par l'abolition de son être-autre; mais, deuxièmement, elle redonne tout aussi bien l'autre conscience de soi à celle-ci, parce qu'elle était soi dans l'autre, parce qu'elle abolit cet être qui est le sien dans l'autre, et donc re-libère l'autre¹⁰⁷.

En reprenant ces trois principaux moments qui composent le quadripôle X, nous avons synthétisé l'activité de reconnaissance suivant le processus d'une seule subjectivité, bien que celui-ci révèle le rapport à double sens du lien social. Forcément, le lien social suppose un

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 150-151.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 151.

minimum de deux subjectivités, c'est pourquoi Hegel conçoit l'exigence d'une symétrie, c'est-à-dire l'intervention spéculaire de deux consciences afin que la dialectique de la reconnaissance soit réellement effective¹⁰⁸. Certes, le double-sens de la structure dialectique provient du fait que celle-ci implique toujours une subjectivité qui reconnaît et une subjectivité reconnue, de sorte que l'acte de reconnaissance constitue un tiers par rapport aux deux subjectivités. Mais si la reconnaissance accordée par autrui est nécessaire pour que la conscience se saisisse dans l'autre, il importe de se rappeler que l'expérience de l'autre subjectivité ne peut jamais entrer dans le champ de notre conscience et que le *mur du langage*, théorisé par Lacan, demeure toujours présent entre les subjectivités, de façon à ce que le signifiant de la reconnaissance, en perpétuel circulation, ne puisse être capté que dans sa valeur symbolique, soit dans les balises interprétatives propres à chacun ou communément admises, et dans lesquelles l'existence du lien symbolique trouve sa racine sociale. Cela dit, la théorie de la reconnaissance intersubjective sous l'éclairage d'un carrefour structural d'un dehors constitutif d'un dedans, soit le rôle d'une aliénation originante, nous rappelle que c'est la fascination fondamentale de chacun pour son semblable qui est à l'origine du Moi.

À l'instar du développement de la conscience de soi *pour soi* et *en soi* dont l'unité émerge par l'intermédiaire d'une dualité avec l'autre, il importe de s'attarder, ne serait-ce qu'un instant, sur le fait que les moments qui constituent cette dialectique reposent sur l'idée de

¹⁰⁸ Si la reconnaissance réciproque permet aux subjectivités d'advenir, celle-ci doit s'achever, suivant les conditions et la nécessité historique, par une reconnaissance symétrique, c'est-à-dire via un lien d'égalité entre les consciences de soi. Ainsi, c'est par l'intermédiaire de la *dialectique du maître et du valet* que Hegel met en lumière comment la réciprocité doit être dépassée dans un rapport de symétrie afin que le sujet soit reconnu comme être humain libre. Pour ce faire, celui-ci doit risquer sa vie biologique dans l'intention de démontrer son détachement face à son être-là au moyen d'une négation de sa modalité d'existence. Selon Hegel, c'est seulement par la conscience de la mort que nous atteignons une conscience, voire une appréciation de la vie, car l'être-pour-la-mort est la négation absolue, le fondement même de la liberté. D'autre part, l'illustration des conditions de possibilité de la reconnaissance symétrique par l'exemple de la dialectique du maître et du valet démontre que la reconnaissance dans une structure de domination s'avère insuffisante parce que non symétrique en raison du fait que le maître est reconnu par une conscience qu'il ne reconnaît pas. Par voie de conséquence, lorsqu'un rapport est fondamentalement inégal, la reconnaissance véritable ne peut advenir. Enfin, nous n'insistons pas davantage sur la reconnaissance symétrique, puisque la dialectique de la reconnaissance intersubjective exposée dans les pages précédentes sert la démonstration visée, en ce sens que notre objectif se résume à mettre en évidence l'émergence de la subjectivité par la reconnaissance provenant d'autrui (un rapport symbolique), nonobstant le fait que ce rapport implique une lutte pour l'égalité chez la conscience non autonome et une quête de liberté humaine.

contradiction, soit la rencontre de forces contraires. En effet, le développement de la subjectivité, de même que l'interaction dont est empreinte l'existence sociale, impliquent toujours une scission au sein de l'esprit lui-même et entre le sujet et l'objet ; si bien que l'opposition, le conflit et la dualité sont inhérents à la vie spirituelle et sociale. À ce sujet, Hegel soutient que « toute chose est contradictoire en tant qu'elle réunit ou identifie en elle intimement des déterminations manifestement contraires, voire simplement différentes, le fait, pour elle, d'être ainsi à la fois identique et non identique à elle-même constituant son opposition interne ou sa contradiction¹⁰⁹. » Loin de condamner la nature antinomique de l'existence, Hegel lui reconnaît une nécessité essentielle et positive, c'est-à-dire que selon lui, la contradiction est le moment moteur qui permet l'accomplissement de l'esprit, car elle pousse l'individu plus loin. La résolution des contradictions ne signifie en rien que celles-ci viennent à disparaître, puisqu'elles sont condition de progression : « unité, différence et relation sont des catégories, qui chacune ne sont rien en soi et pour soi, qui ne sont que par référence à leur contraire, et donc ne peuvent pas se départir les unes des autres¹¹⁰. » Dès lors, pour Hegel tout est contradictoire sauf le tout. En regard de cette position fondamentale que détient la contradiction dans l'articulation de sa philosophie, il importe cependant de souligner à nouveau que, selon la perspective hégélienne, le dépassement de la contradiction n'indique pas que celle-ci est abolie – elle est simplement surmontée du fait qu'elle sert le développement du sujet. L'extériorisation initiale permettant d'établir une relation de l'organisme à la réalité prend forme dans une relation dialectique entre le je et l'autre comme première condition de possibilité de la reconnaissance de soi dans la globalité de la vie : une réunion du soi et du tout. En outre, la démarche dialectique met clairement de l'avant la nécessité d'une dynamique mue par des forces contradictoires dont l'illustration la plus flagrante réside dans le fait que la reconnaissance de soi et de l'autre ne se réalise que par la négation, la contradiction inhérente à la vie, à savoir l'opposition des forces contraires maintenant une position de dualité sujet-objet. La vie de l'esprit se résume donc par une démarche entre des forces opposées qui participent à son malaise ainsi qu'à son accomplissement, et c'est d'ailleurs l'inconfort que provoque la position entre deux chaises qui s'avère utile dans le développement du sujet, car tel que le soutient Hegel, souffrir c'est

¹⁰⁹ BOURGEOIS, *Le vocabulaire de Hegel*, op. cit., p. 20.

¹¹⁰ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 256.

tendre à supprimer la souffrance. Suivant cette maxime hégélienne, Heidegger clarifie bien, dans le passage suivant, la portée du processus dialectique inhérent au développement de la conscience :

L'expérience de la conscience, en tant que marche, en tant qu'examen, en tant qu'elle en passe par toutes les épreuves (en les endurant jusqu'à leur terme), en tant que douleur, en tant que travail, est toujours aussi et partout un apprentissage, une prise de connaissance. Mais cette prise de connaissance n'est jamais une simple perception, c'est un faire apparaître qui, en tant que marche et traversée, expérimente chaque fois une figure essentielle de la conscience, c'est-à-dire y parvient¹¹¹.

Mais si les pôles opposés reçoivent les déterminations qui les constituent depuis leur contraire, le dépassement des contradictions auxquels ils sont respectivement confrontés apparaît néanmoins nécessaire afin que le pôle subjectif se saisisse dans son rapport avec le réel et évolue en harmonie et en conformité avec la raison. En effet, lorsque le soi médiatisé au moyen de l'autre ne parvient pas à gagner son autonomie par rapport à l'Autre, apparaît la contradiction en laquelle consiste le dérangement de l'esprit selon la perspective de Hegel, lequel se résume par la considération d'une perception subjective comme étant objective. Bien que la confusion sujet-objet soit une étape élémentaire nécessaire de la structuration de la conscience, car l'évolution « normale » de la conscience amène « l'hallucination » de l'Autre en tant que Soi à être expulsée par la reconnaissance de l'autre, de sorte que l'hallucination est structurée par le lien social dont l'existence repose sur l'ordre symbolique : le moment où le soi pose qu'il est l'Autre est un moment toujours présent, mais il est stabilisé par l'aspect normatif de la reconnaissance réciproque¹¹². Or lorsqu'il est question de folie, le sujet entre en contradiction avec l'objectivité effective et il n'arrive pas à s'extraire de l'hallucination qui pose le soi comme Autre. Nous n'entrons pas ici dans la genèse de la folie sinon pour souligner que l'expérience psychotique se résume par un état de la conscience

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin, 2007 (1993), *Hegel, la négativité: Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (trad. de A. Boutot), Paris, Éditions Gallimard, p. 121.

¹¹² En effet, l'aspect normatif de la reconnaissance réciproque permet une économie psychique, puisque la norme a pour fonction de fixer les conditions de stabilisation du rapport social.

dans lequel celle-ci est prisonnière de son contenu en tant que représentations subjectives. Autrement dit, le fou parvient à une unité *subjective* du subjectif et de l'objectif :

Pour les individus à l'esprit dérangé, cet être simplement subjectif qui est le leur est tout aussi certain que l'objectif; de leur représentation seulement subjective – par exemple l'idée qu'ils se font, d'être en réalité cet homme qu'ils ne sont pas –, ils tirent la certitude d'eux-mêmes, d'elle dépend leur être. [...] Dans la conscience dérangée, l'universalité abstraite du Moi immédiat, étant, se trouve dans une contradiction non résolue avec une représentation arrachée à la totalité de l'effectivité, par conséquent isolée en sa singularité. C'est pourquoi cette conscience n'est pas un être-chez-soi vrai, mais un être-chez-soi qui reste pris dans le négatif du Moi¹¹³.

Dans un même ordre d'idées et tel que soulevé dans le passage où nous avons évoqué l'étude sur l'usage et le rôle des objets dans les hôpitaux psychiatriques, les malades psychotiques, dans leur confusion entre leur univers intérieur et l'univers extérieur, ont tendance à accorder une vie subjective – souvent une projection de la leur – à un artéfact dont l'existence est purement objectale. Il y a donc bien sûr une nuance entre percevoir l'autre et l'Autre à travers la possession d'un objet (comme le fait le personnage du roman de Paul Auster) et confondre l'autre ou l'Autre avec l'objet possédé.

2.2.2. *Le désir et les fondements hégéliens dans la théorie lacanienne*

Si nous revenons au développement de la conscience de soi et à la médiation absolue du désir, nous sommes désormais en mesure de constater comment le schéma X illustre le passage de la conscience de soi singulière à la conscience de soi universelle par la médiation du désir (l'objet manquant) dont la fonction est d'unir la subjectivité avec elle-même. En effet, c'est parce qu'il va de l'objectivité même du sujet d'être reconnu, que son désir est orienté vers la quête de la reconnaissance de l'autre. Par ailleurs, étant donné que l'esprit est activité et qu'il se pose en s'opposant, Hegel pense le désir sous le signe opératoire de la négativité : la négation de la singularité de la conscience de soi contient le germe de la

¹¹³ Hegel, G.W.F., (2006) 1830, *Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit* (trad. de B. Bourgeois), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 495-496.

conscience universelle si bien que la suppression est une activité dialectique propre au Moi. La réalisation de la liberté et de l'esprit tient alors au rapport négatif au monde et à soi par où la reconnaissance d'autrui émerge, de sorte que l'esprit réconcilié avec lui-même est celui qui accueille et intègre l'altérité en sa qualité de négation. Par la formule *un je qui est un nous et un nous qui est un je*, c'est-à-dire l'idée de se sentir chez soi depuis chez l'autre, le philosophe rappelle que l'être humain vit dans l'expérience quotidienne pour quelque chose de plus grand que lui-même et que le trajet de la prise de conscience passe par le désir du désir de l'Autre, puisque l'esprit déploie sa force dans son contraire. On comprend dès lors pourquoi la conscience de soi immédiate est un désir, soit celui du désir d'être désiré par l'altérité : l'autre chez qui elle se reconnaît et s'approprie en tant que subjectivité. Autrement dit, l'esprit devient un *être-pour-soi* par l'intermédiaire de la chose désirée, car celle-ci représente une négativité pure – un pouvoir de transformation et d'évolution – à l'origine de la réalisation de la dialectique de la vie spirituelle. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance est l'expression même du désir parce qu'elle témoigne de la nécessité individuelle d'être reconnue par une autre conscience pour advenir. En résumé, le processus intersubjectif par lequel la subjectivité humaine se construit révèle que l'objet du désir est le désir d'autrui en raison du fait que c'est par lui que la négativité sert de support à la liberté propre à l'*être-en-soi-même*. De manière analogue, et tel que soulevé dans la première partie de ce deuxième chapitre, Lacan conçoit, à la lumière de la philosophie hégélienne, le désir du sujet comme un désir de reconnaissance, c'est-à-dire un désir du désir de l'Autre :

Si l'on évoque l'intuition qui domine toute la spéculation de Hegel [...] le désir même de l'homme se constitue, nous dit-il, sous le signe de la médiation, il est désir de faire reconnaître son désir. Il a pour objet un désir, celui d'autrui, en ce sens que l'homme n'a pas d'objet qui se constitue pour son désir sans quelque médiation, ce qui apparaît dans ses besoins les plus primitifs, en ceci par exemple, que sa nourriture même doit être préparée, – et ce qu'on retrouve dans tout le développement de la satisfaction à partir du conflit du maître et de l'esclave par toute la dialectique du travail¹¹⁴.

De fait, c'est dans la lutte à mort pour la reconnaissance que Lacan a repéré l'expression du désir, puisque le travail (comme valeur médiatrice et détentrice de l'effectivité du valet) pose

¹¹⁴ LACAN, *Écrits I*, op. cit., p. 181.

le désir d'être reconnu en tant que celui-ci subjectivise l'objet et permet au sujet de s'objectiver. De plus, suivant la dialectique hégélienne, la conscience de la mort « possible » est un impératif de la liberté et de l'égalité, puisqu'elle permet d'instaurer un rapport négatif avec le monde, de sorte que la fonction du désir reste prise dans un rapport fondamental avec la mort, en l'occurrence un rapport à soi en tant que loi « intérieure » inévitable. En d'autres termes, le désir comme élément médiateur instaure, au même titre que l'affrontement de la peur de la mort, l'existence symbolique de la vie sociale par l'intermédiaire d'une négation de la nature en général. Enfin, si pour Lacan la dynamique du désir s'ordonne suivant le mouvement dialectique hégélien représenté ci-dessus, structuré de manière intersubjective, il est intéressant de souligner que cette lecture du rapport de reconnaissance réciproque ne fait pas l'unanimité. En effet, selon la compréhension d'Olivier Clain, laquelle s'oppose à l'interprétation de Kojève, il n'est pas question de désir dans la dialectique de la reconnaissance, mais plutôt d'une exigence de réciprocité, voire de symétrie : « Dans la mesure où chez l'autre réel il y a « pour soi » immédiat, il y a aussi désir, et dans la mesure où il y a « pour soi » médiat il y a aussi demande¹¹⁵. » C'est donc parce que chacune des subjectivités a besoin de la reconnaissance de l'autre pour advenir qu'elle exige la réciproque. Il s'agit alors d'une dialectique de la demande pour combler un manque qui réside au fondement de la conscience de soi : le sujet exige la réciproque de la part de l'autre, puisqu'il se fait violence pour reconnaître l'autre. Cette distinction entre désir et demande suscite une remise en question de la nature de la médiation inhérente à la reconnaissance intersubjective, mais quoi qu'il en soit, c'est-à-dire que le sujet ait une exigence ou plutôt un désir de reconnaissance, la construction du sujet ne peut échapper au rapport structurant provenant de ce qui est Autre. Ainsi, que l'Autre lacanien soit attaché au tragique de l'existence (le manque-à-être) et que l'Autre hégélien retienne les conditions de possibilité de la liberté humaine (confrontation de la mort) en termes de réconciliation de l'être, il n'en demeure pas moins que tous deux placent la nécessité de l'Autre au centre de la constitution du sujet (au-delà du contrôle conscient), car « chacune des subjectivités ne peut rien faire chez l'autre que celle-ci ne fasse pas¹¹⁶. »

¹¹⁵ CLAIN, Olivier, 1997, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, no.17, p. 9.

¹¹⁶ *Ididem*.

Au demeurant, outre les divergences qui animent la compréhension de la médiation symbolique de la reconnaissance intersubjective, il apparaît clairement que dans la philosophie hégélienne réside certains principes de l'entreprise psychanalytique, particulièrement chez Lacan. Les mouvements fondamentaux inhérents à la construction du sujet, notamment le fait que l'ego doit l'objectivité de son être à la reconnaissance provenant de l'Autre et qu'une extériorisation initiale, ainsi qu'une abolition de l'expérience immédiate, soient nécessaires, montrent la similitude entre la conception hégélienne et lacanienne des moments dialectiques de développement de la conscience de soi :

La dialectique qui soutient notre expérience, se situant au niveau le plus enveloppant de l'efficacité du sujet, nous oblige à comprendre le moi de bout en bout dans le mouvement d'aliénation progressive, où se constitue la conscience de soi dans la phénoménologie de Hegel¹¹⁷.

La dialectique identification-aliénation dont la manifestation apparaît clairement dans le schéma L ainsi que dans le schéma X met donc en évidence la nature sociale du sujet et son assujettissement à l'ordre symbolique. De manière succincte, les moments suivants (qui ont fait l'objet d'une présentation plus détaillée) reprennent les mouvements qui circonscrivent la formation d'un je qui est un nous, c'est-à-dire la formation de tout un chacun à travers le lien social :

- a) La reconnaissance de soi dans l'autre;
- b) La reconnaissance de soi comme ego;
- c) La reconnaissance de l'altérité réelle;
- d) La reconnaissance depuis l'Autre.

En somme, le présent chapitre avait pour but de mettre en lumière comment la composition de deux éléments opposés (sujet-objet) constitue un élément de l'ensemble, à savoir le sujet social. Au moyen d'une incursion dans la pensée de Lacan et de Hegel, nous avons tenté de penser l'objet en pensant le sujet en raison du fait que le soi est auprès de soi en tant qu'il est hors de soi; autrement dit que le dedans apparaît dans le dehors. Sinon, l'examen du

¹¹⁷ LACAN, *Écrits I*, *op.cit.*, p. 372.

processus sur lequel la subjectivité humaine prend appui pour se reconnaître comme ego, nous a permis d'éclairer la structure du lien social (le passage du je spéculaire au je social) à l'intérieur duquel l'ontogénèse de la subjectivité se déploie, mais au-delà d'une phase de développement du sujet propre à un stade précis.

Par ailleurs, à travers cette présentation de la structure ontologique de l'esprit, nous avons été en mesure de voir clairement comment l'acte de reconnaissance entre en position de tiers symbolique. Conséquemment, la nécessité de l'intermédiaire d'un tiers en tant que signifiant de la reconnaissance mutuelle nous est apparue universelle, bien que sa mise en forme soit culturellement définie, c'est-à-dire que l'élément médian par lequel les sujets s'intermédièrent se modèle selon les normes culturelles et sociales. En considérant la relation inconsciente entre l'extérieur et l'intérieur, nous avons suivi le parcours suivant lequel le manque vient se symboliser au lieu de l'Autre inconscient; il s'agit d'un signifiant qui relève du symbolique et sur lequel le symbolisme prend appui, entre autres au moyen des mots et des supports artéfactuels. Ainsi, nous avons remarqué, notamment à l'aide d'exemples, comment l'objet supplée au manque du fait qu'il opère une forme de substitution. D'autre part, l'artéfact comme être-là objectal a dévoilé son caractère intersubjectif du fait qu'il obtient sa signification sociale en entrant en relation avec autrui – relation à partir de laquelle il acquiert ses spécifications et déterminations et s'inscrit dans une relation intersubjective : « l'objet se constitue, se définit et s'offre à une existence et à une utilisation, seulement et exclusivement à l'intérieur d'une authentique relation d'intersubjectivité. Cette relation est constitutive et non simplement mécanique. De plus, elle est une relation partagée et coopérative, mais non pas nécessairement consensuelle¹¹⁸. » En faisant advenir des relations, apparemment dissimulées, présentes entre le sujet et l'objet – des relations qui à la fois les opposent et les unissent – nous avons été en mesure de constater comment les objets, et donc les formes objectales de la culture, peuvent être perçues comme des représentants symboliques du sens global de la vie du fait qu'elles témoignent d'une relation entre l'intérieur et l'extérieur. Autrement, nous avons été contraint de mettre de côté l'analyse de l'objet-signé proposée par Baudrillard et Barthes, car nous considérons impossible de réellement définir le sens d'un

¹¹⁸ SEMPRINI, Andrea, 1995, *L'objet comme procès et comme action: De la nature et de l'usage des objets dans la vie quotidienne*, Paris, l'Harmattan, p. 112.

objet uniquement par son signe, notamment parce que nous endossons la suprématie du signifiant et l'impossibilité d'avoir entièrement accès au sens du signifiant dans l'Autre. C'est pourquoi, selon nous, le sujet attribue le sens qui fonctionne pour lui en pensant endosser un sens socialement imposé, mais que la réelle signification et motivation de l'usage d'un objet demeure souvent inconnue autant chez son possesseur que chez « l'analyste », en raison de l'illusion que nous avons du sens des mots et du sens des choses.

Enfin, nous avons observé que tout ce qui peut entrer dans un système selon les lois d'un ordre (une « chaîne signifiante ») est susceptible de devenir signifiant; bien que cela ne veuille pas dire que tout est langage. Suivant cette perspective, il convient de noter que la circulation du signifiant de la reconnaissance est présente dans tous les programmes théoriques explorés jusqu'ici, que ce soit dans la consommation comme tiers du lien social dans la culture matérielle selon Miller, comme médium d'une objectivation progressive chez le nourrisson selon Winnicott, ou encore comme médiation de tous liens sociaux chez Lacan et chez Hegel. Cette convergence remet donc à l'avant-plan le simple fait que l'appropriation et la création du monde environnant passent inévitablement par une opposition entre le moi et le non-moi, c'est-à-dire que l'aliénation demeure au cœur du processus de constitution de la conscience de soi.

Jusqu'ici, notre programme nous a permis de distinguer certains mécanismes propres au passage du dedans vers le dehors (l'accès du je spéculaire au je social), toutefois nous nous sommes très peu attardés à la perspective inverse, à savoir le chemin de l'extérieur vers l'intérieur, c'est-à-dire la relation qui unit l'organisme à son environnement suivant une approche « sociologique » de la construction de l'être social. Ainsi, dans le chapitre suivant nous chercherons à rendre compte du sujet à partir de sa conduite objective en regardant comment, et à travers quelles phases, le processus social pénètre le sujet. Afin d'exposer une théorie sociale de la construction du soi et de mettre en évidence les conditions sociales desquelles émerge la possibilité de l'autoréflexivité, soit le caractère profondément social du psychique, nous ferons entre autres intervenir la contribution de George Herbert Mead.

CHAPITRE III

LA VIE SOCIALE DE L'OBJET DANS SON RAPPORT INTERSUBJECTIF ET SA FORME CULTURELLE

À travers notre examen du développement de la conscience de soi par l'acte de reconnaissance mutuelle, nous avons été en mesure d'entrevoir que c'est la relation intersubjective qui donne à l'objet son caractère social et culturel; c'est d'ailleurs ce point sur lequel nous avons apporté un début d'éclaircissement qui nous paraît pertinent, voire essentiel pour la poursuite de notre exploration du rôle de l'objet matériel dans la constitution du sujet social. En effet, c'est parce que la conscience de soi se forme réflexivement, qu'il importe de prendre en considération le potentiel spéculaire des différentes mises en forme objectales et culturelles de la figure de l'altérité radicale. D'autre part, puisque le grand Autre, dont l'autorité relève de l'ordre symbolique, a démontré son emprise sur l'inconscient et que les causes qui nous font agir restent généralement inconscientes, il nous semble à propos de jeter un éclairage théorique supplémentaire sur les mécanismes sociaux impliquant un rapport aux objets matériels, par l'intermédiaire desquels une part de l'identité sociale se forme, et d'en distinguer certains aspects dans leurs manifestations – sociales – conscientes et inconscientes.

Dans ce troisième et dernier chapitre, il sera question d'explorer la façon dont l'artéfact obtient sa signification sociale, toujours à la lumière de la constitution progressive de la conscience de soi, mais en considérant davantage l'autorité que les normes sociétales détiennent à l'égard de la conscience, de même que de l'inconscient, par la voie d'une exploration de la manière dont le rôle des objets est normalisé à travers la signification que ceux-ci acquièrent à la suite de leur intériorisation au sein de la subjectivité individuelle. La

réflexion que nous souhaitons mener se penchera alors sur la relation sociale qui unit le sujet à son environnement (matériel et social) en prenant en considération une part de la multiplicité des perspectives qui composent les liens entre l'intérieur et l'extérieur, et en nous attachant tout particulièrement à la médiation des symboles significatifs propres à un « univers de discours » qui appartient à un système de significations artéfactuelles. En somme, il s'agira d'étudier l'expérience individuelle du point de vue de l'étude du rôle de l'environnement objectif, de la figure de l'altérité, et du langage de la culture (matérielle) propre à la société contemporaine.

Pour ce faire, ce dernier chapitre sera composé d'une première partie sur l'apport de George H. Mead en regard à la compréhension de la formation du soi en tant qu'entité réflexive de la société. Bien que la pensée de ce philosophe américain ne se restreigne pas à une description de la relation intersubjective, celle-ci sera mise de l'avant afin d'apprécier la dialectique intersubjective – sans doute inspirée du modèle hégélien – dans une approche « comportementaliste », c'est-à-dire comme dialogue de conduites propre à l'acte social. La façon meadienne de concevoir la nature sociale de l'esprit humain, laquelle comprend la société comme préalable à la formation de soi, nous ouvrira la voie pour réaffirmer de manière plus assurée le rôle de l'environnement objectif dans la constitution du sujet. Par la suite, nous nous attacherons à souligner un certain nombre de parallèles entre des mécanismes intrinsèques au moi et ses rapports à la réalité matérielle, et certaines créations – réalisations – du moi prenant appui sur des supports artéfactuels. C'est donc la suite de notre réflexion sur les liens indissociables entre l'individu et la matière dans la construction des sujets et de la culture qui sera examinée à travers notre interprétation de la perspective meadienne.

Suivra une seconde et dernière partie dans laquelle nous regarderons du côté de Georg Simmel et ses écrits sur le concept de culture, soit le processus au moyen duquel le sujet intériorise les objets qu'il trouve autour de lui, et « objectivise » par la suite cette intériorité dans une extériorité culturelle. La pensée de Simmel, en lien avec la question de l'assimilation des formes objectives de la culture, s'impose à nous tel un incontournable, puisqu'elle permet d'explorer en quoi les développements de la culture, parfois négatifs, sont

somme toute essentiels à l'évolution de la vie. En effet, selon la compréhension simmélienne, le processus de culture requiert que la transformation de sujet se fasse par l'assimilation d'objets qui sont extérieurs à lui, étant donné que pour Simmel, la culture consiste en l'appropriation de l'objectif par le subjectif dans le but de servir le développement du sujet dans son unité. Ainsi, bien que Simmel ne soit pas, au sens strict, un théoricien de la culture consumériste, il demeure tout de même un des rares auteurs de son époque à avoir abordé la question de l'augmentation (en termes quantitatifs) de la culture objective et des conséquences que celle-ci a suscitées. De plus, puisque ce philosophe berlinois a assisté à la naissance de la consommation de masse, il s'est trouvé en excellente position pour décrire le contexte éminemment moderne dans lequel la transformation des interactions entre individus et objets s'est originairement opérée; c'est pourquoi sa pensée nous aidera à dresser un pont entre certains mouvements psychiques et le contexte social auxquels ils se rapportent. Mais d'abord, regardons du côté de Mead afin de jeter un nouvel éclairage sur la manière dont l'environnement façonne le sujet.

3.1. « L'INTERSUBJECTIVITE PRATIQUE » ET LE MODELE MEADIEN

L'approche de l'intersubjectivité s'opère, à la lumière de la pensée de Mead, dans le cadre du courant pragmatiste ; elle est d'ailleurs qualifiée, selon Hans Joas, d'« intersubjectivité pratique », puisque qu'elle fait habilement la part entre une théorie de l'intersubjectivité et une théorie de la praxis. En effet, la réflexion de Mead, suivant une perspective spécifiquement américaine, traite de la structure du soi dans son mouvement dialectique, mais à partir d'une théorie pratique de la société et des interactions sociales ; ce qui permet en outre de localiser son entreprise théorique du côté de la psychologie sociale. Ainsi, dans son ouvrage *L'esprit, le soi, la société*, Mead présente une conception de la subjectivité à partir de laquelle la conscience de soi émerge depuis l'inconscient par l'intermédiaire des relations qui se forment entre les divers éléments de l'expérience, et qui relèvent de la conduite à l'intérieure de laquelle s'organisent les différentes interactions. L'auteur aborde l'organisation de la conduite en termes de stimulus et de réponse, bien qu'il considère le rôle, notamment, des émotions et de la conscience, dans l'analyse de la conduite et de la réalité en

général. De manière plus précise, il s'agit pour Mead de mesurer l'influence que la société exerce sur l'expérience et la conduite de ses membres suivant la reconnaissance de la nature sociale de l'esprit, c'est-à-dire en considérant que la formation du soi dérive de l'activité coopérative engagée avec la communauté sociale et les membres du groupe auquel l'individu appartient¹¹⁹. Dès lors, qu'il soit question de comprendre les habitudes pratiques ou la symbolisation, le primat demeure celui de la conduite, telle qu'elle s'organise dans son rapport à autrui. Autrement dit, Mead aborde la constitution pratique et sociale de l'esprit humain dans la perspective de la société ; cette méthode de pensée et d'appréhension du comportement humain témoigne clairement de son souci de demeurer proche de la réalité sociale. De plus, cette façon d'approcher la relation entre le dehors et le dedans, soit en démontrant que le dedans se révèle progressivement à travers l'expérience sociale, met en évidence le fait que l'auteur se préoccupe d'ancrer dans l'action la problématique du sens, puisque, selon lui, le lieu de déploiement du sens est l'action, et que celui-ci s'observe à partir du comportement propre à la conduite. Effectivement, la conscience émerge grâce à un processus intersubjectif et actionnel ; actionnel car selon Mead, la perception relève de l'action – « processuelle » – : « loin d'être une condition préalable de l'acte social, elle [la conscience] a pour condition préalable l'acte social¹²⁰. » Pour ce philosophe américain, le développement du soi et de la conscience de soi se révèlent donc par la dimension sociale de l'expérience humaine en raison du fait qu'il existe un processus social d'expérience et de comportement à l'intérieur duquel tout humain se manifeste, et qui est la condition de son existence et de son développement tant sur le plan de l'esprit, du soi et de la conscience de soi. À ce sujet, le passage suivant rend bien compte de la pensée de Mead, laquelle reprend un mouvement de la conception hégélienne propre à la dialectique intersubjective : « Le principe fondamental dans l'organisation sociale est celui de la communication qui implique

¹¹⁹ Notons au passage que nous employons l'expression « formation du soi » plutôt que « formation de soi » pour exposer la thèse de Mead; cela est justifié par notre désir d'éviter une potentielle confusion entre d'une part, le développement du soi dans une perspective proprement sociologique, et d'autre part, le perfectionnement issu du mouvement de la « *Bildung* », lequel nous semble adhérer davantage à une approche « spirituelle ».

¹²⁰ MEAD, George H., 2006 (1934), *L'esprit, le soi et la société* (trad. de D. Cefai et L. Quéré), Paris, P.U.F., p. 109.

une participation en autrui. Cela requiert qu'autrui apparaissent en soi et que soi s'identifie en autrui ; cela requiert que le soi accède à la conscience de soi par le détour d'autrui¹²¹. »

Ainsi, le caractère social de la genèse de la constitution du soi apparaît visiblement sous l'éclairage de la pensée meadienne, mais l'élément essentiel propre à l'expérience intersubjective inhérente au développement de la conscience de soi, sur lequel ce dernier focalise, réside dans le fait que ce mouvement dialectique suppose toujours le processus communicationnel en termes de conversation de gestes. De fait, pour reprendre les mots de Mead et synthétiser sa visée réflexive, celui-ci cherche à « étudier l'expérience individuelle du point de vue de la société, tout au moins de la communication comme dimension essentielle de l'ordre social¹²². » Selon Mead, le soi émerge de l'activité coopérative, car le « geste significatif », généralement le « geste vocal », accompli par le sujet, agit sur lui au même titre qu'il agit sur l'autre : « s'adresser à quelqu'un, c'est aussi s'adresser à soi-même¹²³. » Nous reviendrons sur les modalités qui régissent la production des significations et d'interactions sociales, mais il convient d'abord de soulever la prémisse soutenant que le sujet entre comme objet dans sa propre expérience par l'intermédiaire des interactions sociales, lesquelles sont médiatisées par le « geste significatif », soit le langage en tant qu'acte. De fait, suivant la réflexion de Mead, l'individu adopte l'attitude de celui avec qui il coopère, car il réagit à lui-même en se saisissant comme objet à travers l'interaction. En d'autres termes, c'est parce que le contenu de l'esprit est le produit des interactions sociales médiatisées par le langage, qu'il est question d'une « intersubjectivité pragmatiste ».

Conséquemment, ce qui est fondamental dans l'approche meadienne réside dans le fait que la société (prise comme ensemble de médiations symboliques) est antérieure à l'individu et que le primat de la société sur l'esprit est démontré, entre autres par la conduite (les habitudes sociales), la coopération et la communication, bref le processus social. Cette conception se résume et s'appuie sur la logique conforme au tout qui précède la partie, c'est-à-dire suivant l'image *d'une forme plus constituante que constituée*. En considérant cette vision, laquelle affirme que c'est l'environnement qui façonne l'organisme et donc le précède (bien qu'ils

¹²¹ *Ibid.*, p. 304.

¹²² *Ibid.*, p. 95.

¹²³ *Ibid.*, p. 185.

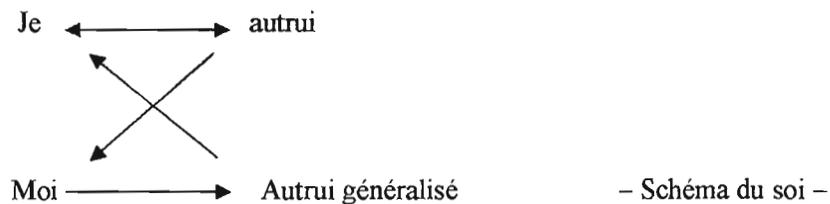
forment un ensemble indissociable), il est à nouveau tentant de faire un parallèle avec l'idée d'une *Gestalt*. En effet, nous pourrions illustrer la relation sociale qui unit le sujet à la société avec la métaphore de l'arbre fruitier. L'arbre cultivé (la société) est d'abord un arbre dans sa forme unifiée ; sa fonction consiste à produire des fruits (des êtres sociaux), mais ceux-ci voient le jour suivant les conditions de l'arbre. Les fruits sont conséquemment les parties générées par le tout, bien que ce dernier et sa production soient mutuellement dépendants ; ils forment ensemble un arbre fruitier dont le tout précède la partie, malgré que le tout n'existerait pas sans les parties qui le constituent.

Enfin, si nous revenons sur la nécessité de la reconnaissance intersubjective inhérente au développement de la conscience de soi, laquelle requiert l'implication d'un tiers de la reconnaissance, il apparaît clairement que le signifiant de la reconnaissance se localise selon la pensée de l'auteur dans le langage, en l'occurrence dans la communication en tant qu'interaction sociale. En adoptant ce point de vue, Mead affirme *a priori* des médiations symboliques et l'émergence du sujet à travers un processus social. Le concept d'intersubjectivité pratique démontre que le soi est produit par l'interaction avec autrui, qu'il émerge dans le processus social, puisque les conditions de formation de l'expérience individuelle se trouvent à l'intérieur du contexte social. Autrement dit, le sujet se reconnaît dans les autres et est reconnu par les autres selon une logique de symétrie médiatisée par la conversation de gestes significatifs. Il y a alors une interdépendance des sujets dans la réalisation de l'acte, puisque les participants se stimulent réciproquement : « C'est désormais l'objet social qui définit et contrôle les réponses individuelles, et donc, la conduite commune, grâce à la capacité de l'organisme de susciter en lui-même les réponses qu'il provoque dans les autres organismes et la capacité de se stimuler lui-même à répondre¹²⁴. » La réflexivité (rendue possible par le rapport spéculaire entre le sujet et autrui) permet alors un retour sur soi, de même que l'ajustement (de manière consciente et inconsciente) intrinsèque à l'interaction sociale. Dans ces conditions, on peut affirmer, tel qu'Andrea Semprini le fait en synthétisant la pensée de Mead, que l'attitude sociale implique toujours un rapport spéculaire : « Dans la mesure où les individus sont engagés dans des actions concrètes, qui les mettent en relation avec d'autres sujets, leur relation à autrui les oblige à adopter une

¹²⁴ *Ibid.*, p. 58.

attitude réflexive sur eux-mêmes, ainsi qu'à tenir compte de la réflexivité symétrique qui s'installe à l'autre pôle de la relation¹²⁵. » Ainsi, en explorant la participation de l'individu à l'ordre social et en considérant l'environnement social nécessaire à l'expression de l'esprit, la théorie sociologique de Mead à l'égard de la formation de l'esprit et de la conscience permet d'expliquer la genèse du développement du soi.

Sous l'éclairage de cette brève présentation de la pensée de Mead, nous sommes en mesure de constater que l'expérience intersubjective est, selon cette perspective, nécessaire à la conscience de soi, entendue comme reconnaissance (par l'intermédiaire de l'interaction sociale) du soi en tant qu'objet. Voici comment, d'après notre compréhension des phases du développement du soi, à travers les différents moments qui le composent et suivant une logique dialectique, une forme schématique pourrait rendre compte du processus constitutif de l'être social – lié à la structure temporelle de l'expérience humaine¹²⁶ :



Visiblement, notre illustration reprend une fois de plus la structure lacanienne du schéma L. Celle-ci nous apparaît à nouveau pertinente pour rendre compte de la dialectique intersubjective de la formation du soi, bien que le point de vue meadien implique comme « prérequis » la société. D'ailleurs, notons que le soi est tenu à l'extérieur du schéma, car l'interaction entre les quatre pôles exprime le mouvement intrinsèque de la formation de ce dernier en tant qu'aboutissement d'un processus toujours opérant. Voyons maintenant comment se définit, selon le langage de l'auteur, le jeu d'interactions entre le je, le moi et

¹²⁵ SEMPRINI, *L'objet comme procès et comme action: De la nature et de l'usage des objets dans la vie quotidienne*, op.cit., p. 62.

¹²⁶ Mead a développé sa conception de la constitution sociale de l'individu à travers une approche autant sociale qu'historique de l'expérience humaine. Bien que dans notre présentation de la pensée de ce dernier, nous ne nous attardions pas sur l'importance de la dynamique de l'histoire passée, présente et future, nous reconnaissons tout de même son apport sur le plan d'une ontologie sociale-historique.

l'emprise d'Autrui généralisé. Toutefois, avant de circonscrire les différents pôles, il importe de clarifier ce que Mead entend par le soi, étant donné que c'est d'abord la genèse de celui-ci que nous souhaitons retracer.

Le soi relève en fait d'une synthèse entre le je et le moi, c'est-à-dire qu'il se déploie par l'intermédiaire de ces deux phases en raison du fait qu'il est essentiellement une structure sociale. En réalité, il émerge progressivement comme résultat de l'interaction pratique et de l'expérience sociale à la suite de l'intériorisation de la conversation de gestes. Le soi nécessite les autres pour advenir et il se réalise dans sa relation avec les autres : « ce processus n'existe pas pour lui-même, il est une phase de la totalité de l'organisation sociale dont fait partie l'individu¹²⁷. » Conséquemment, le soi importe l'attitude sociale dans l'organisme et la reflète; il assume le processus social dans son expérience individuelle, de sorte que chaque individu détient une multiplicité de soi à l'image des rôles qu'il assume. Le soi est à la fois sujet et objet, car il a la capacité à travers sa conduite de se saisir comme objet. Par ailleurs, le soi s'adapte à son environnement suite à une « expérience réflexive », c'est-à-dire en exerçant un contrôle sur lui-même ainsi que sur son environnement ; il s'agit en fait d'une modalité de réaction à l'égard des conflits entre les impulsions du sujet et les normes sociales dont l'adaptation procède d'un mécanisme conscient ou inconscient dépendamment du niveau de refoulement de l'impulsion. En effet, il convient de souligner que pour Mead, la conduite humaine repose d'abord sur l'impulsion : selon lui, « elle est une tendance à réagir d'une certaine manière à une certaine sorte de stimulus, sous des conditions déterminées¹²⁸. » Cette dernière détermine en grande partie la sensibilité de l'organisme à son environnement, bien que les normes sociales dictent la majorité des réponses appropriées que le soi doit adopter face à une société organisée. Autrement, le soi se développe par l'intermédiaire de son engagement dans les activités coopératives, c'est-à-dire qu'il importe la conversation de gestes dans l'organisme du sujet, de sorte qu'il est processuel, car il organise à travers un processus téléologique, les impulsions et les attitudes dans la conduite. De plus, il appartient à l'expérience objective, et il se manifeste tout particulièrement dans la communication, à l'origine sous la forme du « geste vocal », puisque ce dernier constitue une

¹²⁷ MEAD, *op.cit.*, p. 243.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 27.

médiation qui participe du mouvement dialectique entre sujet et objet inhérent au développement de la conscience de soi. La société (prise dans ses médiations symboliques) est donc clairement nécessaire à la formation du soi ; elle est sa condition d'émergence en raison du fait que le soi est continuellement « actualisé » sous l'influence de son environnement. En somme, le soi adopte vis-à-vis de lui-même l'attitude que la communauté adopte envers lui, et c'est en ce sens qu'il est façonné par le modèle général des conduites sociales.

En ce qui concerne le premier pôle de notre structure quadripolaire, le « je », il apparaît visiblement que celui-ci précède le « moi » ; et cela s'explique par le fait qu'il est le penchant subjectif du soi. Le je agit ou répond dans une situation sociale à l'intérieur de laquelle il cherche à s'exprimer, mais il est aussi la réponse que le soi adresse au moi ; il réagit au moi et au soi qui ont tous deux adopté les attitudes d'autrui. D'autre part, le je devient conscient de lui-même dans l'action, puisqu'il se saisit au moyen de la mémoire : « le « je » de la mémoire est comme le porte-parole du soi d'il y a une seconde, une minute ou un jour¹²⁹. » Conséquemment, le je est insaisissable dans sa réponse immédiate, étant donné qu'il se capte dans son moment précédent, c'est-à-dire à travers sa réaction face au moi qui le détermine. Le je doit donc effectuer un retour sur ses actions passées pour se considérer, puisqu'il apparaît sous forme de souvenir, soit une fois la réponse achevée : « Le « je » n'advient dans l'expérience qu'après l'accomplissement de l'acte¹³⁰. » Autrement dit, selon Mead, le passé et le futur forment le présent et par le fait même, le « je ». L'image émerge grâce aux expériences passées et permet d'ajuster la réaction du « je » à l'expérience présente. Celui-ci répond aux attitudes organisées par le moi et il réagit à l'égard de sa société ; c'est pourquoi il se manifeste dans la conduite. En résumé, le je agit ou réagit et cela prend forme par le fait que « je » parle, « je » réponds à autrui et « je » participe au monde.

Quant au « moi », il est le moment socialement organisé de la subjectivité ; il appelle l'introduction des règles et des normes sociales dans une structure comparable au surmoi selon la topique freudienne. En fait, le moi prend son sens dans sa relation avec le je,

¹²⁹ *Ibid.*, p. 239.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 240.

puisqu'ensemble ils forment deux manières dont le soi entre dans la conduite. Dès lors, le moi porte l'attitude des autres qu'il assume comme sienne, c'est-à-dire qu'il est façonné par la configuration de l'ensemble des attitudes : « Le « moi » représente une organisation définie de la communauté qui se réfléchit dans nos attitudes et qui appelle une réponse¹³¹. » Ce dernier possède les valeurs du groupe auquel il appartient et du coup, il organise les rapports à autrui. En d'autres termes, le moi est une personnalité sociale qui permet d'ancrer les relations avec le monde extérieur en appelant le je dans sa manifestation et sa conduite. Ainsi, pour Mead, le je et le moi constituent ensemble la personnalité telle qu'elle apparaît dans l'expérience sociale ; ils sont mutuellement dépendants et se forment dans la conversation de gestes suivant une tension dialectique. On peut alors affirmer que le moi trouve sa confirmation à travers une lutte (intersubjective) pour sa reconnaissance. Par ailleurs, le moi a la fonction de censurer les pulsions qui sont socialement « non souhaitables ». Mais il arrive parfois, forcément, que le moi faille à son rôle de « douanier » à l'égard de certaines pulsions inconscientes et qu'il omette d'effectuer le contrôle social (appliqué en termes d'autocritique) sur la conduite individuelle ; dans ce cas, on peut affirmer que le je prédomine sur le moi, c'est-à-dire que la normativité apparaît au second plan derrière la spontanéité. Néanmoins, de manière courante, la réponse du moi (socialement formée) se manifeste chez le je.

Enfin, le dernier pôle, Autrui généralisé, constitue un espace commun d'interactions nécessaire à la coopération entre individus ; il porte en lui les attitudes et habitudes qui déterminent, de manière générale, la conduite des individus : « La communauté organisée ou le groupe social qui donnent à l'individu l'unité de son soi peuvent être appelés « Autrui généralisé »¹³². » Ce pôle est en outre une cristallisation des attitudes particulières d'autrui en une attitude unique et c'est par son intermédiaire que la société exerce son emprise sur l'individu. En réalité, Autrui généralisé conditionne l'agir individuel et collectif, notamment en raison du fait que l'acteur social a le désir d'adopter l'attitude de cette « figure normative » afin de favoriser son intégration au sein de sa communauté et de son groupe social. D'autre part, l'environnement social (matériel) est aussi partie intégrante d'Autrui généralisé, puisqu'il participe à l'élaboration du modèle général de conduite, de sorte qu'il

¹³¹ *Ibid.*, p. 242.

¹³² *Ibid.*, p. 223.

agit sur les membres de la communauté : le sujet est toujours engagé dans une interaction coopérative avec son environnement. En fait, la prise du rôle d'autrui ou l'adaptation au milieu (qu'il soit formé d'organismes humains ou de présences essentiellement objectales) est à la base de l'ajustement mutuel, et cela explique pourquoi une relation dialectique entre les fonctions des individus et celles de l'altérité participe à l'unité du soi : « L'individu s'éprouve soi-même non pas directement, mais seulement indirectement, en se plaçant aux multiples points de vue des autres membres de son groupe social ou en endossant le point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient¹³³. » Sans aucun doute, la personnalité est constituée par l'organisation des attitudes individuelles, mais aussi par une organisation d'Autrui généralisé, lequel appelle chez l'individu des réponses conformes aux normes. Ainsi, le sujet intériorise le modèle général de conduite sociale propre à sa société et c'est pour cette raison qu'Autrui généralisé se présente comme consolidation de la société (dans son rapport d'autorité) sous la forme d'une figure particulière. Par ailleurs, c'est parce que les individus partagent des objectifs communs, une attitude généralisée et la même finalité d'adaptation à leur communauté d'appartenance que la société forme un tout préalable à ses membres, bien que ceux-ci soient essentiels à son organisation.

Mais si la condition de formation du soi réside dans l'adoption envers soi-même de l'attitude des autres et d'Autrui généralisé, il importe de souligner que ce processus est rendu possible grâce à la communication. En effet, l'explication sociale de la genèse de la conscience de soi et de la pensée réflexive qui suppose l'expérience intersubjective nécessite le processus communicationnel. Par suite, suivant la pensée de Mead, la communication est conçue comme un acte social qui relève soit d'une conversation de gestes inconsciente, soit d'une conversation de gestes significatifs consciente. Toutefois, c'est le passage du geste au symbole qui témoigne de l'émergence de la conscience dans la conversation de gestes. Le geste vocal comme geste fondamental procède *a priori* d'une conversation de gestes inconsciente à partir de laquelle la signification (intrinsèque à l'usage des symboles) apparaît :

¹³³ *Ibid.*, p. 210.

Lorsque le geste signifie une idée et qu'il fait naître cette idée simultanément chez un autre individu, il devient alors un symbole significatif. [...] le geste en général, et le geste vocal en particulier, désignent un objet commun déterminé dans le champ du comportement social, qui intéresse de la même façon tous ceux qui sont engagés dans l'acte social qui le vise. [...] En un mot, la conversation de gestes consciente ou significative est un mécanisme d'ajustement mutuel dans l'acte social bien plus efficace et adéquat que la conversation de gestes sans conscience et sans signification¹³⁴.

Effectivement, pour qu'il y ait ajustement mutuel (propre à l'acte social significatif) une conversation de gestes consciente est primordiale, car celle-ci rend possible la reconnaissance intersubjective à travers le processus communicationnel. Selon l'auteur, le geste est le commencement d'un acte qui influencera les différentes phases à venir, principalement parce que le geste de l'un, perçu par l'autre, reçoit et renvoie une réponse adaptée, c'est-à-dire que le premier geste initie une suite de gestes sur lesquels chacun prendra appui pour se déterminer ; une dynamique à l'intérieur de laquelle émerge un rapport social élémentaire issu d'une adaptation réciproque. Chaque individu suscite en lui-même l'attitude qu'il produit chez les autres parce qu'il répond à son propre stimulus de la même manière que les autres, si bien que chaque geste est porteur de la réponse qu'il provoque autant chez celui à qui il s'adresse que chez celui qui l'affirme. On aperçoit ici clairement pourquoi la conversation est menée du point de vue d'Autrui généralisé, mais nécessite la conscience des individus, soit une conscience partagée des relations entre symboles et actes. De surcroît, la communication significative requiert que le soi accède à la conscience de soi (progressivement) par l'intermédiaire d'autrui : un rapport qui peut dès lors être qualifié de spéculaire et dont le processus appelle celui de l'objectivation. Pour le dire autrement et de manière succincte, au moyen de la communication consciente, le sujet parvient à se saisir et s'observer lui-même comme objet. Ainsi, lorsque la communication humaine est consciente, elle permet aux individus d'organiser leurs interactions en termes de conversation significative, c'est-à-dire d'adopter l'attitude des personnes avec qui ils interagissent, et également celle de la communauté à laquelle ils appartiennent, en l'occurrence Autrui généralisé.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 134-135.

Par ailleurs, le langage, compris comme le champ du symbolique appartenant à un espace commun et partagé qui précède l'individu, peut être localisé dans le lieu qu'occupe Autrui généralisé. L'organisation d'une société implique toujours la médiation de symboles significatifs et le langage constitue une médiation primordiale par laquelle les individus agissent réciproquement les uns sur les autres en adaptant mutuellement leur réponse. Effectivement, un ensemble de symboles qui apparaît dans la conduite au moyen de la conversation de gestes significatifs forme le langage dont le rôle est définitivement fondamental dans l'acquisition de la conscience de soi. Par conséquent, pour que la communication s'effectue, les individus doivent partager un sens commun du symbole, car, tel que nous venons de le mentionner, la possibilité d'adopter l'attitude de l'autre envers soi-même prend appui sur l'existence de symboles ou de gestes significatifs qui reposent sur le geste conscient :

Elle [la signification] n'est ni primordialement ni essentiellement un contenu psychique, un état d'esprit ou de conscience, car elle n'a pas besoin d'être consciente pour exister et, de fait, ne devient pas consciente avant que des symboles significatifs ne se soient dégagés dans le processus de l'expérience sociale des animaux humains. Ce n'est que lorsqu'elle s'identifie à de tels symboles que la signification devient consciente¹³⁵.

De fait, la signification consciente existe dans son caractère intersubjectif et la « communication existe sans signification quand le geste appelle une réponse de celui à qui il est adressé sans provoquer la même réponse chez celui qui l'accomplit¹³⁶. » Par surcroît, le caractère intersubjectif du symbole (l'interaction qu'il médiatise) reprend une dimension importante de l'adage stimuli-réponse, à savoir que le sujet est affecté autant par sa propre conduite que celle des autres, c'est-à-dire que la stimulation prend racine dans un mouvement dialectique. Il s'agit d'une structure fondée sur l'anticipation mutuelle d'attentes de comportements; la tendance du sujet à agir face à lui-même tel que les autres agissent à son égard, ou encore tel qu'il agirait lui-même envers les autres, et cela témoigne du fait que l'individu devient un objet pour lui-même dans sa propre expérience. L'accès au symbole significatif ouvre alors la voie à une construction de sens imaginaire et symbolique ainsi qu'à

¹³⁵ *Ibid.*, p. 162.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 163.

une perception de la réalité sociale. Autrement dit, la conversation est médiatisée par des symboles dont la signification se développe dans l'acte social par la médiation du geste; la conversation significative est toujours établie dans un rapport avec Autrui généralisé, en raison du fait que le sujet s'ajuste à l'altérité de manière à adopter l'attitude d'Autrui généralisé envers lui-même. Le rôle du langage dans l'organisation sociale est ainsi au fondement de l'accomplissement des activités coopératives d'une communauté; il est en outre à l'origine d'une « organisation de réponses », puisque c'est par ce dernier que les gestes deviennent significatifs, qu'ils acquièrent un sens communément partagé : « le processus du langage introduit la totalité de l'acte social dans l'expérience de l'individu particulier¹³⁷. » Les symboles appellent des réponses : nous sommes affectés par ce que nous disons au même titre que ceux qui reçoivent nos paroles. Par voie de conséquence, le schéma stimuli-réponses livre la clé essentielle du langage bien qu'il ne réduise pas le langage à un comportement. À l'instar de Lacan, qui considère le langage comme fondement ontologique de l'être, Mead considère le langage comme soubassement de l'acte social, en l'occurrence de son concept de société, et puisque la société est préalable et formatrice de l'individu, il nous semble possible d'affirmer que le philosophe américain considère également le langage comme la principale condition de possibilité du sujet social, de sorte que le processus communicationnel, en tant qu'acte social, est plus que central dans la formation du soi. Toutefois, il faut préciser que Mead n'évoque pas le rôle, ou encore l'emprise du langage (du signifiant) sur l'inconscient, c'est pourquoi l'étude de l'action instrumentale à travers ses manifestations corporelles (habitudes gestuelles) pourra peut-être nous dévoiler davantage sa pensée en ce qui a trait au rôle de l'acte – au-delà de son pouvoir communicationnel conscient – dans le fondement ontologique (dont une grande part de l'activité se loge dans l'inconscient) du sujet humain. Ainsi, à l'instar de Lacan qui affirme – à la suite de Rimbaud – « je est un autre », nous aurions envie d'avancer que Mead met de l'avant le fait que « je est un acte social ».

En définitive, selon Mead, le comportement est déterminé, outre le pouvoir structurant des émotions et des désirs, par les médiations symboliques intrinsèques à la société. La vision de l'auteur nous rappelle le caractère éminemment social de la pensée et de l'action, soit le fait que l'individu émerge du développement de sa capacité communicationnelle ainsi que de la

¹³⁷ *Ibid.*, p. 157.

coopération inhérente à l'acte social et donc à *l'être-en-société*. En un mot, Mead affirme que sans société, il n'y a pas de soi, et sans soi, il n'y a pas de conscience de soi. C'est donc l'interaction sociale qui appelle l'ajustement mutuel propre à la réalisation du soi, soit à la construction réciproque du sujet et de l'objet : « Chaque organisme crée son environnement. Et puisque l'organisme et l'environnement se déterminent réciproquement et sont mutuellement dépendants, le processus vital n'est compréhensible que dans les termes de cette interrelation. L'activité sociale produit les significations de l'environnement social¹³⁸. » Quant au langage, il instaure la signification par l'intermédiaire de l'attention que le sujet porte à sa propre action, c'est-à-dire par l'intermédiaire des répercussions du geste sur soi-même, un peu à l'image du message, selon Lacan (et tel que mis de l'avant dans le chapitre précédent), que le sujet reçoit sous sa forme inversée lorsqu'il fait parler l'Autre. Dès lors, c'est parce que l'interaction médiatisée par les symboles procède de la coopération, que Mead considère le langage et plus particulièrement l'acte de communication, dans sa théorie de la genèse humaine.

Enfin, ce qui est pertinent dans la conception meadienne de la structure du soi pour nous aider à comprendre le rôle de l'artéfact et de la culture matérielle dans le développement des individus réside principalement dans la perspective sociale de la subjectivité humaine suivant sa capacité d'autoréflexion par l'intermédiaire de l'action intentionnelle. Si donc la signification est située dans les attentes de comportement (praxis intersubjective), il nous semble intéressant de regarder comment l'environnement impose une attitude à l'individu à travers les normes dont il est porteur de même que par la façon dont il dicte un certain rapport au monde qui se manifeste dans l'action. Car si Mead considère le langage comme forme « évoluée » de l'intersubjectivité, il reconnaît tout autant la structure intersubjective de l'action impliquée avec les choses physiques inanimées. D'ailleurs, afin de nous aider à poursuivre notre réflexion et d'établir un lien plus direct entre la pensée de Mead et la question de l'objet matériel, nous nous pencherons sur les écrits de ce dernier en ce qui a trait aux attitudes sociales dans le monde physique. Nous tenterons alors de clarifier comment l'artéfact en tant qu'être-là objectal dévoile son caractère intersubjectif du fait qu'il obtient sa signification sociale en entrant en relation avec autrui. En conséquence, c'est la nature sociale

¹³⁸ *Ibid.*, p. 203.

de l'homme à partir de l'acte dans sa dimension instrumentale (comme processus actionnel engagé dans un rapport aux choses), et du concept de signification pris dans sa manifestation sous forme d'habitudes (notamment corporelles), qui nous servira de porte d'entrée afin d'approcher l'agir humain dans la section qui suit.

3.1.1. L'agir et la manipulation de l'environnement objectal

Bien que Mead se soit intéressé de manière plus marquée à la genèse de la constitution du soi dans son rapport avec la société et l'horizon communicationnel, il importe de souligner qu'il s'est également penché sur la contribution de l'environnement objectal dans la réalisation du soi (à travers l'acte de coopération) : « Le monde des choses physiques qui nous entoure n'est pas seulement le but de nos mouvements, mais c'est aussi un monde qui nous permet la réalisation de l'acte en cours¹³⁹. » Ainsi, la conduite telle qu'elle s'organise dans son rapport à autrui, mais aussi dans son rapport au monde objectal et aux formes objectivées de la culture, témoigne, selon Mead, de la transaction entre le corps humain et la chose matérielle; une interaction à partir de laquelle le contact physique révèle à la conscience la matérialité de son enveloppe ainsi que la présence spatio-temporelle de l'environnement. Suivant la pensée de l'auteur, les objets agissent sur nous dans nos interactions avec eux, notamment parce qu'un ajustement réciproque se produit lors de la manipulation de ceux-ci par l'organisme de même que par la résistance que la matière exerce à l'endroit du sujet. En fait, la chose physique amène l'organisme à agir comme elle agit sur lui en éveillant sa propre réponse, bien que cette dernière soit également adaptée à l'attitude des choses physiques dans leur réalité sociale; le sujet s'ajuste à la capacité que l'objet a d'agir sur lui, et cela résulte en l'assimilation des efforts du sujet à des mouvements d'objets. On aperçoit ici comment la théorie de Mead sur la constitution de la chose physique repose sur l'adoption de rôles, puisqu'il s'agit en fait d'une interaction à l'intérieur de laquelle le sujet adopte le rôle de l'objet (matériel), emprunte les gestes de ce dernier et le personnifie. En fait, l'organisme épouse le rôle de l'objet à l'image de la prise de rôle dans l'interaction sociale ; l'action de l'un appelle une réponse chez l'autre et cela donne lieu à l'interaction engagée dans une

¹³⁹ *Ibid.*, p. 300.

forme d'interdépendance. En s'ajustant à son environnement, l'individu se transforme, et du même coup, il transforme son environnement. Il y a donc un ajustement mutuel entre l'homme et son milieu de vie, et ce processus a pour effet de modifier autant le rôle du sujet que celui de l'objet. Par ailleurs, l'influence mutuelle qui découle de cette adaptation réciproque varie en fonction de la sensibilité de chacun envers son environnement, ainsi que de la manière dont l'objet, en faisant figure d'autorité, indique une manière d'agir : « 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 pieds à la chaise qu'il vient de heurter, et il a une affection particulière pour des objets liés à son travail ou à son jeu¹⁴⁰. » On remarque que Mead ne sépare pas l'origine sociale du soi de la dimension corporelle inhérente à la constitution d'une relation réflexive : l'objet appelle une certaine attitude (somatique et psychique) chez l'individu et à l'inverse la chose physique adopte un rôle en réponse aux hommes. En fait, l'objet permet d'emprunter une autre perspective, de s'observer (se saisir) depuis un autre point de vue, notamment grâce à l'information kinesthésique que l'environnement physique suscite et produit. C'est donc à partir de ce lien dialectique que Mead envisage la constitution de la chose physique en rapport avec la constitution du corps (propre et inévitablement social). La conscience de certains états qui relèvent des perceptions, des sensations, des attitudes, des intentions ou encore des émotions émergent d'une interaction entre le soi (comme unité sociale du corps et de l'esprit) et le monde social auquel il appartient. De surcroît, selon la pensée de Mead, le langage n'est pas une affaire de l'esprit isolé; il est intimement relié aux mouvements corporels expressifs de l'organisme. Ainsi, à la base, l'échange d'idées se fait par une interaction gestuelle et celle-ci implique communément l'univers des objets physiques. Autrement dit, l'action instrumentale découle de l'action intersubjective comme mode de confrontation entre l'individu et son environnement, de sorte que les individus s'alignent sur des manières de faire, à l'instar desquelles Mead affirme que « le langage et la main vont de concert dans la formation de l'être humain¹⁴¹. »

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 291.

Pour Mead, la manipulation constitue une phase de l'acte qui suscite le « raisonnement pratique ». La fonction tactile mise de l'avant par l'intermédiaire de la manipulation, et plus particulièrement de la main, permet de confirmer la perception au moyen du contact avec l'objet physique inanimé. Effectivement, suivant la conception meadienne, la perception est subordonnée à l'action et la chose physique se révèle par la coopération entre la main et l'œil, c'est-à-dire grâce à l'agir du corps. Bien que l'auteur n'ancre pas le perceptif exclusivement dans la corporéité, puisqu'il considère la réalité corporelle à travers une perspective sociale et actionnelle, il n'en demeure pas moins que le corps conserve une position centrale dans le processus perceptif, car le contrôle que chacun cherche à exercer sur son environnement passe par l'expérience du contact – sensoriel et particulièrement tactile –: « L'environnement est *notre* environnement. Nous voyons ce que nous pouvons atteindre, ce que nous pouvons manipuler, et nous prenons ces objets en charge quand nous entrons en contact. La main est capitale dans la production de l'environnement¹⁴². » Au-delà de la coopération qui s'installe entre la main et l'œil afin de rendre possible la perception du monde extérieur, nous pouvons affirmer que la main détient son propre langage; elle révèle l'homme dans sa manière de manipuler le monde qui l'entoure et ce, avec ou sans l'aide du regard. À ce sujet, le cas d'Helen Keller témoigne bien de la capacité de communiquer indépendamment de la parole, des sons et de l'imagerie visuelle¹⁴³. Avec uniquement l'usage du toucher, de la manipulation, un langage peut être développé (enseigné), et une conscience du corps propre captée suivant le contact physique entre un sujet, d'autres sujets et un environnement objectal. Manifestement, la coopération entre la main et l'œil participe de l'accès au monde sensoriel, mais le mouvement au sens littéral, celui qui surgit du bout des doigts, permet de percevoir l'espace et de modeler le monde à travers un pouvoir d'expression propre; le contact avec la matière façonne notre perception et le geste en témoigne. D'autre part, si le toucher au moyen de la main participe d'une relation avec le monde extérieur, l'expérience de la surface du corps, la peau, délimite quant à elle, le dehors du dedans. En effet, tel que nous l'avons vu avec Winnicott, l'importance du contact physique entre la peau et un objet

¹⁴² *Ibid.*, p. 300.

¹⁴³ De fait, cette célèbre Américaine, sourde, muette et aveugle échappa à l'isolement de toute communication humaine dans lequel elle était confinée grâce à l'aide d'un guide qui lui esquissa des signes dans la paume de la main juste avant de lui faire toucher les objets.

transitionnel (réceptacle actif et stimulateur) joue un rôle fondamental dans la distinction que le jeune enfant fait progressivement entre son monde intérieur et le monde extérieur.

Mais si nous revenons à la pensée de Mead en ce qui a trait au corps propre, il est tentant d'affirmer que ce dernier considère les mouvements corporels entraînant un contact direct avec l'univers artéfactuel à la lumière d'une conception de l'objet dans sa fonction de prothèse, soit comme pont entre le sujet et son environnement. Il aborde l'objet selon son caractère prothétique dans un rapport intersubjectif, c'est-à-dire en tant qu'action par laquelle une activité coopérative est instaurée : l'objet-prothèse engage le corps – social – dans l'action, marque une frontière entre l'organisme et l'environnement objectal et met la main à l'avant-plan suivant son rôle primordial dans le geste et l'achèvement de l'acte. Afin d'illustrer le rôle de médiation (universelle) de la chose physique et son engagement avec le corps, Mead examine le mouvement de la main dans l'acte de consommer de la nourriture chez l'humain en comparaison avec l'animal qui porte directement la nourriture entre ses dents : « 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 manipulons une chose physique. Une telle chose naît entre le commencement de l'acte et son accomplissement final. Elle est, en ce sens, une médiation universelle¹⁴⁴. » Bien que nous ne souhaitons pas entrer spécifiquement dans une étude relative à la dimension corporelle du rapport avec le monde matériel, la pensée de Mead nous rappelle que c'est par l'intermédiaire de la manipulation que les êtres humains se sont formés une conscience des choses de sorte que « notre environnement se présente à nous sous la forme d'objets manipulés¹⁴⁵. » Le corps (socialisé) communique avec le monde matériel qui l'entoure par l'intermédiaire des gestes, et c'est la limitation somatique de l'homme qui l'a forcé à développer un horizon prothétique, c'est-à-dire des outils qui servent de moyens selon ses fins. À ce sujet, Freud illustre bien l'ampleur de l'usage des objets-prothèses dans son essai *Malaise dans la culture* :

Avec les lunettes, il [l'homme] corrige les défauts de la lentille de son œil, avec le télescope il voit à des distances lointaines ... A l'aide du téléphone il entend de loin à des distances que même le conte respecterait comme

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 247-248.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 300.

inaccessibles... L'homme est, pour ainsi dire, devenu une sorte de dieu prothétique, vraiment grandiose quand il revêt tous ses organes adjuvants...¹⁴⁶

Ces instruments et objets de toute sorte offrent la possibilité d'exercer un contrôle sur l'environnement, ils sont en outre une modalité (dispositif) de maîtrise sur les conditions de vie de l'homme : « Toute la lutte de l'espèce humaine sur la terre consiste ainsi à déterminer ses conditions de vie et à contrôler les objets qui doivent affecter et régler sa propre vie¹⁴⁷. » Pour le dire différemment, l'homme se construit dans l'agir culturel qui lui est propre par l'intermédiaire de supports matériels qui lui permettent, d'une part, de pallier à certaines restrictions physiques, et d'autre part, de manifester son pouvoir sur son entourage, et enfin, de se saisir à travers une forme de communication « manipulateur » avec son environnement. Ainsi, l'adaptation à un objet résulte en son appropriation dans l'intention d'accomplir un acte social et de se reconnaître grâce au caractère réflexif de l'objet, notamment parce que la construction du sujet ne peut échapper à l'influence de ce qui est autre. D'ailleurs, si l'on s'arrête brièvement à la propriété réflexive des choses physiques inanimées, soit leur rôle de médiateur dans le processus du développement de la conscience de soi, il est possible de voir comment celles-ci ont le potentiel de rappeler immédiatement au sujet son statut d'objet. En prenant par exemple le miroir, la photo, la télévision ou encore la radio, le pouvoir de ces artefacts apparaît clairement, puisque tout un chacun reconnaît que sans ceux-ci, nous aurions difficilement accès à certaines caractéristiques qui nous définissent objectivement. De fait, la sensation étrange de capter son image sur une photo, à la télévision ou de s'entendre à la radio met en évidence le fait que nous sommes constamment absorbés par notre caractère subjectif et que sans certaines médiations objectales, nous perdons le recul et la capacité nécessaire pour nous révéler à nous-mêmes objectivement; ces stimuli réflexifs jouent donc un rôle considérable dans notre faculté à prendre en considération d'autres perspectives afin de devenir un objet pour soi.

¹⁴⁶ FREUD, Sigmund, 2004 (1929), *Le malaise dans la culture* (trad. de P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot), Paris, P.U.F., p. 34-35.

¹⁴⁷ MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, *op.cit.*, p. 302.

Autrement, si nous revenons à l'idée que le sujet prend l'attitude des objets qui l'entourent en raison du fait que ceux-ci procèdent d'un acte social, le caractère intersubjectif de l'objet se révèle à nous à travers la dynamique stimuli-réponses à laquelle la chose physique participe. Pour illustrer notre propos, prenons l'exemple de Mead qui met en lumière comment la chaise est le stimulus sur lequel la réponse du sujet prend appui en adoptant l'attitude de ce meuble : « La chaise est ce qu'elle est du fait qu'elle nous invite à nous asseoir : la chaise est un objet où nous pourrions nous asseoir, un « moi » physique, si vous voulez¹⁴⁸. » En réalité, en dictant une manière d'agir, la chaise adopte un rôle que la société, les mœurs culturelles, bref qu'Autrui généralisé lui impose. Cet exemple nous renvoie dès lors au caractère purement normatif dont sont porteurs une grande majorité d'objets. L'objet détient un pouvoir normatif parce que son rôle est notamment celui de dicter une manière d'être et d'agir et ainsi de permettre une économie psychique aux acteurs sociaux. En fixant les conditions de l'acte, la norme évite aux individus la nécessité de penser au mode d'emploi des choses physiques qui les entourent. Qu'il soit question d'une table, d'une porte ou encore d'un crayon, l'usage et la manipulation de ceux-ci sont prescrits par un mode d'emploi social et culturel, lequel appelle au maintien et au contrôle de l'ordre social en imposant un ensemble d'attitudes partagées collectivement. Évidemment, quelqu'un qui s'assoit sur la table pour manger ou qui écrit en tenant le crayon avec ses orteils déroge à la norme et suscite une réaction, dont la tendance risque d'être défavorable chez ses pairs. Il y a alors stabilisation du soi et de la communauté par l'aspect normatif de la reconnaissance réciproque des gestes significatifs, lesquels se forment dans le rapport que le sujet entretient avec son milieu social et son environnement objectal. Par surcroît, il est intéressant de souligner que l'usage des objets, selon les normes artéfactuelles et la prescription sociale, procède souvent d'habitudes (individuelles et collectives) inconscientes; nous reviendrons sur l'aspect inconscient des habitudes un peu plus bas.

Mais d'abord, avant de conclure cette section sur la manipulation objectale, il nous paraît pertinent de souligner que l'approche meadienne attribue aux objets inanimés une dimension interne. En effet, Mead examine l'objet dans sa composante « intérieure », c'est-à-dire qu'il le dote d'une intériorité entendue au sens d'un caractère actif, un pouvoir de résistance qui se

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 326.

manifeste lors du contact avec le sujet. Or, comment se constitue cette intériorité propre à la chose physique? Pour Mead, c'est lors de l'expérience du contact que nous éprouvons l'intériorité sous la forme d'une résistance objectale dotée d'un caractère actif : « Ce qu'on éprouve lors du contact n'est pas simplement une pression, pas simplement la dureté ou la rugosité. C'est principalement une résistance¹⁴⁹ », et celle-ci s'impose dans notre rapport à elle. L'intérieur de l'objet survient alors uniquement lorsqu'engagé dans une activité, une interaction avec le sujet; il se dévoile suivant la perspective meadienne de la prise de rôle, soit à travers la réversibilité des positions à l'instar de la communication par gestes, c'est-à-dire lorsque l'organisme adopte, ou du moins anticipe, le rôle de l'objet. En d'autres termes, le caractère actif, agissant et résistant de l'objet matériel apparaît par l'intermédiaire du contact, lequel implique la coopération de la main et de l'œil, et permet à l'objet de révéler la substance active de son intérieur en imposant sa forme (sociale) et son contenu matériel selon la dynamique en cours. Afin de manipuler et d'entrer en relation avec l'objet, une coopération ou une conversation d'attitudes prend place du fait que le sujet tente d'adopter la résistance que l'objet lui impose en ajustant son attitude corporelle (perception par contact) pour atteindre les objets qui l'entourent: « Ce rapport est de l'ordre de l'intrication, à savoir d'une sorte d'empathie interne qui permettrait de saisir la perspective de l'objet du point de vue de l'objet lui-même¹⁵⁰. » Ainsi, la sensibilité que développe le sujet à l'égard de l'objet naît du contact avec ce dernier, une activité qui appelle un rapport coopératif entre les deux pôles et donne la signification et le noyau – agissant – à l'objet. Par ailleurs, tel que nous l'avons soulevé, c'est la prise de rôle anticipatrice qui permet de contrôler la relation à l'objet et d'intégrer la résistance de celui-ci comme un comportement social : « Il s'agit du fait que nous présupposons l'existence dans l'objet, d'une intériorité substantielle qui est à l'origine de la pression que, dans le contact avec l'objet, nous éprouvons comme une résistance de sa part¹⁵¹. » Par voie de conséquence, nous pouvons affirmer que c'est l'acte social et la reconnaissance réciproques qui font émerger de nouvelles caractéristiques et de nouvelles significations, lesquelles permettent de doter l'objet d'une intériorité substantielle

¹⁴⁹ MEAD, George H., 1938, *Philosophy of the Act*, eds Morris, C.W. et al., Chicago, University of Chicago Press, p.134 cité in JOAS, Hans, 2007 (1980), *George Herbert Mead: Une réévaluation contemporaine de sa pensée* (trad. de D. Renault et B. Hollstein), Paris, Economica, p. 143.

¹⁵⁰ SEMPRINI, *op.cit.*, p. 66.

¹⁵¹ JOAS, *op.cit.*, p. 142.

par où émerge la résistance qu'offre l'objectalité lors d'une interaction. Cette dynamique met aussi en évidence le fait que la relation sujet-objet est socialement instituée par l'action et que c'est par ce processus social qu'elle acquiert sa nature intersubjective; l'expérience de la résistance imposée par l'objet est intégrée par le sujet en tant qu'une perspective « autre » de laquelle dérive l'adoption du rôle d'autrui, entendu comme figure de l'altérité. À la lumière de cette brève présentation de la notion d'intériorité propre à la chose inanimée, on remarque que Mead ne sépare pas le comportement humain vis-à-vis des objets sociaux de celui vis-à-vis des objets physiques; cela s'explique entre autres par le fait que c'est la dimension sociale de l'objet qui fait de lui un support pour l'émergence de la conscience de soi. En fait, tout support, qu'il soit inanimé ou vivant, dès lors qu'il assure à la subjectivité humaine un lieu favorisant l'autoréflexivité, se trouve engagé dans une relation sociale à l'intérieur de laquelle l'action et l'interaction produisent un stimulus qui libérera l'impulsion et ainsi un sens nouveau, soit des significations qui agissent comme médiations symboliques. Dans un même ordre d'idées, il est frappant de constater que, selon Mead, les images occupent les mêmes fonctions que les objets et leurs caractéristiques en faisant appel à la mémoire du sujet; elles permettent de refaçonner un champ de stimulation, qui est parfois validé et d'autres fois invalidé par l'expérience avec les formes et les contenus du monde physique : « De même que l'expérience sensorielle des objets dans un acte de perception témoigne de l'ajustement de l'organisme à la stimulation des objets qui sont là dans l'espace et le temps, de même que les images représentent l'ajustement de l'organisme aux objets qui étaient là, mais qui ont à présent disparu¹⁵². »

Enfin, sous l'éclairage de l'analyse meadienne, nous sommes une fois de plus en mesure de constater que la réflexivité prend place dans une approche intersubjective. L'autoréalisation du moi nécessite une surface réfléchissante (qu'elle soit objectale ou subjective) afin que le sujet se saisisse depuis le monde extérieur, confronte sa réalité subjective, et s'observe suivant son caractère objectif. La perspective de Mead sur l'adoption (intériorisation) du rôle d'autrui nécessaire au développement de l'activité coopérative propre à la dynamique stimuli-réponses démontre qu'il y a en fait un enracinement actionnel des significations suivant l'adoption du rôle en fonction de l'environnement social-objectal. La

¹⁵² MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 374.

présence de l'altérité, de la communauté et du groupe social se trouve donc à même la constitution de la conscience de soi du fait que ceux-ci permettent la réalisation d'un rapport spéculaire. Par ailleurs, il apparaît clairement que la définition d'un intérieur objectal pose certains problèmes, notamment en ce qui a trait à la prise du rôle de la chose physique, puisque l'adoption du rôle d'autrui implique une conversation de gestes significatifs, et nécessite alors une interaction entre deux consciences. Néanmoins, il demeure intéressant de considérer l'interaction entre le sujet et l'objet à la lumière d'une adaptation mutuelle, car il y a effectivement un rapport de réciprocité issu d'un acte de coopération entre un moyen objectal et la recherche d'une fin sociale chez le sujet. Mais d'un autre côté, si l'objet détient un caractère réflexif et que le moi se construit dans un rapport spéculaire, le moi peut alors être approché comme le miroir du miroir. Cette constatation nous entraîne alors dans une spirale de réflexions qui nous amène inévitablement à être incapables de repérer l'objet réfléchissant à l'origine de la chaîne de réflexion, de sorte qu'il est simplement impossible de dire qui précède quoi (et vice-versa), puisque tout émerge d'une construction mutuelle par l'intermédiaire d'une relation spéculaire. Cette vision ne cherche pas à réfuter l'*a priori* de la société sur l'individu telle que Mead le conçoit, mais à remettre en perspective le fait qu'Autrui généralisé précède l'individu, tout en demeurant néanmoins formé par les membres de la société.

Nonobstant le rapport comparatif que nous avons mis de l'avant entre le rôle de l'objet et celui d'autrui dans l'action coopérative – conversation de gestes –, il importe, avant de conclure cette section, de souligner que Mead distingue l'agir communicationnel de l'agir instrumental, entre autres en soutenant que l'autoréflexivité est préalable à l'agir instrumental. En effet, bien qu'un support artéfactuel permette une forme d'autoréflexion en raison du fait que la perception des choses physiques met de l'avant leur caractère réflexif, l'auteur affirme que la conscience physique est postérieure à la conscience sociale :

Quelque puisse être notre théorie de l'histoire des choses physiques, la conscience sociale doit précéder la conscience des objets physiques. Une définition plus adéquate consisterait à dire que l'expérience, dans sa forme originaire, est devenue réflexive dans la reconnaissance du soi des autres, et que ce n'est que progressivement que s'est produite la différenciation

d'une expérience réflexive des choses physiques en tant que pure nature physique¹⁵³.

La position théorique de Mead permet d'établir un parallèle avec l'approche de Winnicott en ce qui concerne l'espace transitionnel. La nécessité de développer une conscience sociale en se reconnaissant dans les autres est mise en évidence dans l'analyse du nourrisson chez Winnicott, car ce dernier démontre que le petit-enfant se perçoit d'abord à travers la présence et le regard de la figure maternelle pour ensuite prendre conscience du monde physique, notamment au moyen d'un objet transitionnel. Ainsi, la conscience sociale (d'abord esquissée par la relation qui unit le jeune sujet à sa mère) précède toute autre conscience, bien que les objets au fil du temps jouent progressivement un rôle dans l'approfondissement de la conscience de soi. Le postulat meadien qui soutient que la conscience sociale est préalable à la conscience physique paraît donc rendre compte du cours habituel de l'ontogénèse de la subjectivité individuelle.

En somme, en reprenant les trois moments de l'échange communicationnel de symboles significatifs : le geste (action), la réponse (réaction), et l'interaction (signification), nous avons constaté comment l'activité coopérative est à la base de la relation sujet-objet, de même que la manière dont les individus façonnent leur environnement en fonction d'un comportement artéfactuel-social et selon un mode d'emploi prescrit par la normativité inhérente aux objets. Évidemment, la relativité de la signification de l'objet est corrélative au système environnant, à l'image de la construction du soi qui est empreinte du rapport que celui-ci entretient avec les autres et Autrui généralisé. En fait, en ancrant le soi dans l'interaction pratique, Mead révèle, d'une part, la notion de processualité, c'est-à-dire le fait que la signification émerge dans un processus, et d'autre part, que le soi et la signification sont produits par l'interaction, soit un processus intersubjectif. C'est pourquoi il importe de retenir de cette analyse sociale basée sur une théorie de l'intersubjectivité le fait que la réflexivité symétrique prend appui à l'autre pôle (*a priori* social et par la suite objectal) de la relation suivant la formule stimuli-réponses à l'instar de laquelle le comportement social

¹⁵³ MEAD, 1910, « Social Consciousness and the Consciousness of Meaning », *Psychological Bulletin*, 7, p.405 cité in JOAS, *op.cit.*, p. 98.

prend forme et s'enracine. Cette conception met une fois de plus à l'avant-scène le fait que c'est dans l'autre et dans l'Autrui généralisé que le soi se reconnaît initialement. Par suite et toujours à la lumière du schéma stimuli-réponses meadien, regardons maintenant ce qu'il en est du comportement social qui procède de l'habitude inconsciente.

3.1.2. *L'inconscient et la signification sociale des habitudes*

Malgré que Mead n'ait pas particulièrement mis l'accent sur l'examen du rôle de l'inconscient dans la créativité de l'agir, il n'en demeure pas moins que la fonction des profondeurs de l'être est prise en considération autant dans sa conception de la coopération que de celle de l'adaptation individuelle au sein de la vie collective. En fait, si Mead nous permet de comprendre et de situer le développement de la conscience de soi à travers les relations sociales, il éclaire également les sous-sols de cette conscience, car le je, le moi et le soi résultent d'un processus qui prend place afin que la conscience de soi émerge de l'inconscient. Ainsi, nous pouvons reconnaître la présence (en filigrane) de la dimension de l'inconscient dans l'œuvre de Mead et ce, de manière plus marquée lorsqu'il est question de la conversation de gestes : « 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 significatifs¹⁵⁴. » Effectivement, selon Mead, la communication inconsciente prend la forme des gestes sans symboles significatifs, et comme il le démontre dans un exemple où il décrit la réaction de deux chiens dans un combat, la variation de l'attitude de l'un (bien qu'inconsciente) amène un changement dans l'attitude de l'autre. Un chien qui aboie provoque une réaction chez un autre chien qui répond à ce geste; ce dernier peut par exemple agiter la queue, répliquer en aboyant à son tour, et engager le combat ou encore il peut baisser la queue et se retirer. Peu importe la manière dont les chiens réagiront l'un à l'autre, il y a manifestement une relation, un échange et une interaction entre les deux chiens impliqués dans l'acte, mais cet échange ne relève pas de la conversation de gestes significatifs: il procède plutôt des gestes spontanés, irréfléchis et immédiats, lesquels participent de la communication inconsciente. La communication

¹⁵⁴ MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 243.

inconsciente à l'œuvre dans le combat de chiens illustre alors comment le mécanisme de l'adaptation mutuelle est présent dans l'acte social au préalable à l'émergence d'une conscience de soi et d'une conscience de la signification. À la lumière de la conversation de gestes chez les animaux, Mead reconnaît que la prise du rôle d'autrui chez l'humain est également souvent inconsciente; une communication inconsciente peut être engagée malgré que les sujets détiennent réciproquement une conscience de soi et de la signification de leur interaction. Par exemple, lorsque deux bons partenaires dansent un tango ensemble, la fluidité sous-jacente à la synchronisation du langage de leurs mouvements donne une impression de facilité, et l'acte de danser apparaît comme une *seconde nature*. Toutefois les partenaires ont d'abord appris consciemment les pas de danse, et c'est suite à une intériorisation des mouvements et à une pratique répétitive qu'ils ont été en mesure d'improviser et d'agir spontanément, de sorte que leurs pas relèvent désormais de l'inconscient. La spontanéité inconsciente rendue possible par l'intériorisation du mouvement procède en fait de l'habitude, c'est-à-dire d'une disposition acquise par une forme de répétition à agir d'une façon ou d'une autre suivant la logique stimuli-réponses. C'est ainsi qu'une fois que l'action participe de l'habitude et glisse sous la barre du conscient pour se longer dans l'inconscient, il devient plus aisé de faire deux choses en même temps, puisque l'habitude prend le pas et subsume la médiation de manière à libérer l'esprit pour une seconde activité. Mais telle que nous l'avons vu, la conversation de gestes ne nécessite pas nécessairement un acte de coopération entre deux sujets humains ou deux animaux, elle se réalise également dans l'interaction entre le sujet et les objets inanimés. Par exemple, l'acte de conduire une voiture devient avec l'expérience une seconde nature, de sorte qu'il est possible pour certaines gens de conduire tout en faisant autre chose, notamment parler au téléphone, ou encore, ce qui est moins souhaitable, observer le paysage de chaque côtés de la route. L'action de taper au clavier est également pour plusieurs une seconde nature, ce qui leur permet de regarder uniquement l'écran ou de lire un passage dans un livre en même temps qu'ils rédigent, et lorsqu'une erreur se glisse à l'écran, tels des automates, ils appuient sur les bonnes touches afin de corriger l'inexactitude sans même répondre d'une logique consciente. Cette dynamique sujet-objet illustre tout à fait la conception meadienne de la communication inconsciente, laquelle est avant tout formée par les habitudes sociales qui relèvent de la conversation de gestes inconsciente : « De fait, il est essentiel pour l'économie de notre

comportement que la connexion entre le stimulus et la réponse devienne une habitude et disparaisse sous le seuil de la conscience¹⁵⁵. » Nous pourrions dresser une liste infinie d'objets inanimés dont l'usage fait appel au caractère purement habituel du comportement social, mais les objets appartenant à l'horizon prothétique tels les ustensiles ou encore la voiture (pour ne nommer que ceux-ci) mettent particulièrement en évidence comment l'utilisation des objets-prothèse peut s'inscrire dans une habitude sociale et interpeller des mécanismes corporels et psychiques désormais inconscients en raison de leur incorporation suite à une expérience répétitive.

À ce sujet, il est frappant de constater un parallèle entre la conception meadienne du rôle des habitudes propres aux interactions sociales, lesquelles engagent l'intérieur spirituel et le monde extérieur, et la pensée hégélienne en ce qui a trait à l'*habitude*. Certes, Mead et Hegel n'entendent pas l'habitude exactement dans le même sens, puisque Hegel conçoit le concept d'habitude d'abord comme premier stade de la conscience, c'est-à-dire comme stade de la reconnaissance subjective de soi préalable à la saisie de son caractère objectif, néanmoins, ces derniers s'accordent sur la dimension répétitive de l'exercice qui confère à l'habitude sa propriété de *seconde nature* qui appelle un mécanisme inconscient. Selon la pensée hégélienne, il s'agit d'un acte qui devient naturel entre le corps et son rapport quotidien au monde, puisque le soi accède à la maîtrise de son corps par l'habitude en tant qu'*insertion formatrice*. Autrement dit, l'habitude permet au corps de médiatiser l'esprit en raison du fait qu'elle est le mécanisme du sentiment de soi et que c'est par celle-ci que l'âme utilise le corps comme moyen de l'exercice de sa liberté : « Que l'âme fasse ainsi d'elle-même l'être universel abstrait, et réduise ce qu'il y a de particulier dans les sentiments (aussi dans la conscience) à être, à même elle, une détermination de l'ordre d'un simple *étant*, c'est là l'*habitude*¹⁵⁶. » De surcroît, l'habitude se présente chez Hegel sous trois formes : dans un premier temps, elle se manifeste par un endurcissement de l'homme, suite à une forme d'acclimatation, face aux conditions extérieures que lui imposent des sensations désagréables tels le froid, les odeurs ou la douleur. Il y a aussi l'habitude de la satisfaction, notamment des

¹⁵⁵ MEAD, 1910, « Social Consciousness and the Consciousness of Meaning », *op. cit.*, p. 401 cité in JOAS, *op. cit.*, p. 96.

¹⁵⁶ HEGEL, 2006 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit* (trad. de B. Bourgeois), *op. cit.*, p. 214.

désirs, qui résulte en une forme d'indifférence, de sorte que les choses plaisantes affectent de moins en moins le sujet, puisqu'elles perdent de leur importance. Enfin, on retrouve l'habitude comme savoir-faire, et celle-ci procède d'une instrumentalisation du corps, c'est-à-dire de la maîtrise d'un mouvement ou d'un état qui traduit la volonté corporellement. En somme, l'aisance que procure la familiarité assure l'intégration de la corporéité par l'âme tout en favorisant son accession à la conscience objective (laquelle achèvera sa réalisation par la reconnaissance d'autrui), afin que l'âme parvienne à se saisir indépendamment des déterminations de son corps, mais l'utilise comme instrument pour l'exercice de sa liberté, soit l'extériorisation de son intériorité. La station debout en est un exemple manifeste :

La détermination la plus extérieure, la détermination spatiale de l'individu, [à savoir] qu'il se tient debout, sa volonté en a fait une habitude, c'est une position *immédiate, inconsciente*, qui reste toujours l'affaire de sa volonté persistante; l'homme se tient debout seulement parce que et pour autant qu'il [le] veut, et seulement aussi longtemps qu'il le veut sans conscience¹⁵⁷.

Nous pouvons donc affirmer que selon Hegel, l'habitude procède d'un mouvement qui part du conscient pour ensuite se loger dans l'inconscient, bien que le trajet inverse puisse ultérieurement être emprunté par l'esprit. En fait, l'habitude permet d'abord à la conscience de se manifester dans sa corporéité, et par la suite, une fois l'engendrement de l'habitude comme un exercice, elle passe du côté de l'inconscient pour devenir une seconde nature, c'est-à-dire une manière d'être et d'agir qui n'apparaît plus à la conscience du sujet en raison de son intégration psychique et somatique, mais peut certes être rappelée à la conscience. Ainsi, autant chez Hegel que chez Mead, l'habitude fait office d'un comportement, d'une activité ou d'un état dont l'incorporation implique une relation répétitive entre l'âme et la corporéité de façon à ce que le sujet s'y familiarise au point qu'elle procède désormais d'un mécanisme inconscient.

Par ailleurs, si nous avons uniquement soulevé quelques exemples d'habitudes inconscientes appelant un rapport spatio-temporel entre le sujet et son environnement – objectal –, il

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 217.

importe de souligner que les habitudes mentales, instaurées notamment en réponse à des stimuli intérieurs (prédispositions organiques), jouent également un rôle important au sein des habitudes de la vie psychique inconsciente du sujet et ce, sans que ces manières d'être ou de faire se manifestent nécessairement dans un rapport au monde extérieur et suivant certaines conditions environnementales, un peu à l'image de l'interaction entre le système sympathique et parasympathique. Malgré que nous n'endossions pas la perspective comportementale classique, dont l'approche afin de briser les habitudes mentales (sans se préoccuper de leur signification) se fait au moyen d'une reprogrammation par des techniques de modification du comportement, il demeure intéressant d'aborder certaines structures internes de la vie mentale sous l'éclairage d'un ensemble d'habitudes apprises conformément au processus stimuli-réponses. À ce propos, une étude plus approfondie sur l'ontogénèse des habitudes serait sans doute pertinente afin de mieux comprendre et distinguer les différents processus engagés entre, d'une part, la création d'habitudes générées par des stimuli externes et, d'autre part, celles développées en réponse à des stimuli internes. Autrement dit, il serait intéressant d'opposer une approche psychanalytique à une approche comportementale afin d'observer comment le conscient et l'inconscient, l'intérieur spirituel et le monde extérieur négocient dans la création d'habitudes mentales, mais aussi comment les stimuli internes (états organiques et psychiques) favorisent des réactions intérieures desquelles émergent des habitudes sous formes d'interactions entre soi et soi.

Ceci dit, l'activité inconsciente de l'esprit qui consiste à imposer des formes à un contenu, soit la fonction symbolique, s'exprime tout particulièrement dans le langage, et les manifestations par excellence de l'habitude se donnent à entendre de manière omniprésente à travers la parole. En effet, le tic en tant qu'habitude inconsciente se déploie souvent comme une manie du langage et des gestes. Les tics langagiers (inconscients) sont extrêmement présents dans le discours de chacun et peuvent être élevés à notre conscience, mais demeurent stimulés par l'inconscient et par voie de conséquence, sont peu explorés par le locuteur. Ces tics sont-ils une forme d'acte manqué, c'est-à-dire qu'en insistant involontairement et à répétition sur un mot, une expression ou une formulation, cherchons-nous à affirmer un désir inconscient? Cela reste à être démontré, néanmoins nous pouvons affirmer que les manies langagières relèvent de l'habitude inconsciente et sont ancrées dans l'ordre symbolique, de

sorte que cette forme particulière d'habitude est instaurée entre le sujet et Autrui généralisé, en raison du fait que l'inconscient est structuré comme langage et que le langage appartient au champ du symbolique. Mais si l'inconscient apparaît selon notre interprétation, il y aurait sans doute possibilité pour le sujet d'interpréter ses propres tics langagiers. Enfin, ces manifestations de l'inconscient, que sont les habitudes, et plus spécifiquement les manies de la parole (que l'examen de notre discours rend accessible à notre conscience) mettent une fois de plus en évidence l'interaction continue entre la conscience et l'inconscient. En d'autres termes, ces tics langagiers objectivent le passage de la communication inconsciente à la communication consciente et éclairent le modèle meadien propre à la relation dialectique entre le soi et Autrui généralisé :

La structure des attitudes constitue un soi, distincts d'un ensemble d'habitudes, comme par exemple les intonations particulières de l'expression vocale. De telles habitudes n'ont pas de sens pour nous. Nous n'entendons pas les intonations de notre discours, que les autres entendent, à moins de leur prêter une attention spéciale. Les expressions émotionnelles sont du même ordre. Nous pouvons savoir que nous nous sommes exprimés d'une manière joyeuse, mais le processus en détail ne se donne pas à notre conscience. Il existe tout un faisceau de telles habitudes qui ne relèvent pas du soi conscient, mais qui aident à bâtir ce que l'on appelle le soi inconscient¹⁵⁸.

Il est ici possible, en dépit de l'opposition entre la psychologie sociale de Mead et la psychanalyse, d'établir un parallèle avec le stade du miroir chez Lacan et la relation spéculaire inhérente à la formation de la conscience de soi chez Mead. En fait, on remarque que le rôle que joue l'*imago* dans la formation de l'ego (un rôle qui est suppléé par le langage dans un développement ultérieur), participe d'une relation spéculaire qui peut être comparée à celle que l'on retrouve entre le soi et Autrui généralisé chez Mead. Effectivement, la prise du rôle des autres (de façon inconsciente) mobilise un rapport spéculaire qui prend la forme d'un acte de coopération que l'on retrouve chez l'humain, entre autres dans ses habitudes sociales, puisque celles-ci appellent un rapport de réflexivité entre le sujet et autrui ou encore entre le sujet et son environnement objectal. Par suite, chez Mead, tout comme chez Lacan, la relation dialectique de la reconnaissance réciproque permet à la conscience de soi d'émerger

¹⁵⁸ MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 229.

depuis l'inconscient et d'unifier le soi grâce à un rapport significatif rendu possible par la médiation de l'ordre symbolique (le grand Autre ou encore Autrui généralisé) suivant un rapport intersubjectif. Ce processus, la plupart du temps inconscient, est inhérent à la lutte du moi (objet d'une élaboration progressive parsemée de conflits) pour sa conservation ainsi que son affirmation, puisque la formation de son idéal répond d'une logique essentiellement narcissique et nécessite continuellement une reconnaissance depuis l'extérieur. Par suite, les artéfacts à travers leur potentiel réflexif de même que leur qualité prothétique participent à la construction du sentiment de soi par la relation spéculaire qu'ils instaurent avec le sujet tout en lui permettant de répondre à certaines exigences culturelles et sociales. En effet, le moi en tant qu'image unifiée du corps propre, qui a subi sa première blessure narcissique lors de la perception de son impuissance dès les premiers mois de sa vie en raison de sa limitation somatique, cherche à compenser par la formation de l'idéal du moi en répondant à l'imposition d'exigences extérieures, lesquelles sont établies par les normes sociales, désormais corrélatives d'une forme de réussite matérielle, de sorte que cette « matérialisation » de la prospérité sert d'outil afin de faire coïncider le moi avec un idéal du moi au moyen d'une identification aux idéaux collectifs. Dès lors, l'image de soi – réfléchi par le monde objectal – à laquelle l'être humain se fixe et qui l'aliène à lui-même (de manière inconsciente) participe au développement de la conscience de soi, et également à la formation de l'amour-propre que tout un chacun se porte à lui-même lorsque pris comme objet – socialement valorisé. Conséquemment, nous pouvons affirmer que la matière sous sa qualité artéfactuelle agit à titre de médiation entre soi et autrui, entre soi et soi, et entre soi et l'environnement objectal. La signification des relations symboliques qui meublent la vie sociale des sujets et la vie sociale des objets est donc visiblement produite par l'expérience d'une dynamique sociale, à l'intérieur de laquelle un dialogue de conduites façonne un système de significations artéfactuelles. Enfin, la primauté de la relation ternaire de la signification à l'intérieur du processus social met en évidence comment le langage, la communication, les choses physiques comme mode de communication, la culture et la culture matérielle sont tous des médiations primordiales par lesquelles le sujet donne une signification à ce qui l'entoure et parvient à se saisir (s'apprécier) comme objet.

Tout compte fait, nous pouvons affirmer que la prise en considération de la dimension inconsciente propre aux actes de coopération et à la communication est manifestement perceptible dans la réflexion meadienne. La pensée de Mead nous rappelle que ce qui apparaît à la conscience n'est que la partie perceptible d'une activité interne insoupçonnée. Telle la structure d'un bâtiment dont on ne suppose pas la profondeur des fondations cachées sous terre et nécessaires à son édification, la conscience de soi se donne à voir progressivement depuis sa structure souterraine, et ne peut d'aucune façon s'en affranchir.

D'autre part, la manière dont nous avons dialectisé la pensée sociale de Mead suivant le modèle hégélien et lacanien du développement de la subjectivité, nous a permis d'aborder le soi selon les différents mouvements qui le composent dans sa nécessité de dépassement. La lecture que nous avons faite de la réflexion meadienne a ouvert une perspective sociologique à la structuration subjective en considérant la société comme préalable au sujet, tout en mettant de l'avant la dimension spéculaire de la formation du soi à travers différents mouvements psychiques conscients et inconscients. Bien que chez Mead, la question de la reconnaissance de l'Autre ne se pose pas dans les mêmes termes que chez Hegel et Lacan, elle demeure néanmoins perceptible et présente en raison du fait que Mead reconnaît la nécessité de la prise du rôle d'autrui dans la formation du soi, c'est-à-dire le devenir étranger à soi essentiel à l'avènement d'une conscience partagée des relations entre symboles et actes, laquelle trouve ses origines dans la dialectique sujet-objet propre à l'émergence de la conscience de soi. Mais qu'en est-il de ce mouvement dialectique lorsqu'il s'applique à un rapport aux formes objectivées de la culture dans une perspective disons plus globale, c'est-à-dire à la culture moderne prise dans sa composante matérielle? C'est ce que nous tenterons d'éclairer dans la section suivante.

3.2. L'ACTION RECIPROQUE ET LE PROCESSUS CULTUREL CHEZ SIMMEL

Afin de conclure ce troisième chapitre, et du même coup d'établir un rapprochement avec un dernier auteur dont la pensée nous semble embrasser, à certains égards, celle des auteurs explorés jusqu'ici, nous souhaitons faire intervenir la pensée « ubiquiste » de Georg Simmel.

En fait, ce qui nous retient avant tout chez Simmel, ce sont ces considérations sur l'aliénation comme condition de la modernité et sa lecture des différentes conséquences – à travers les contradictions qui y sont sous-jacentes – de la hausse quantitative de la culture matérielle sur le développement de la société et des sujets. De manière plus précise, c'est sa conception du processus culturel et la mise en forme de ses inquiétudes en ce qui a trait à la prolifération des choses physiques qui nous intéresse ici dans le but de confronter l'objet sur le plan de son autorité culturelle et de son rôle dans le perfectionnement spirituel des individus. Car, selon Simmel, la culture dérive d'une force historique précédant l'existence des individus, mais se réalise seulement par leur rencontre, c'est pourquoi elle constitue le moyen par lequel l'individu est socialisé comme membre d'une société donnée et devient ensuite la forme de toute créativité individuelle ou sociale. Pour reprendre les mots de Simmel et synthétiser sa pensée, c'est par l'intermédiaire du processus culturel que « le sujet s'objective et l'objectif se subjective¹⁵⁹ » ; un mouvement qui reprend bien ce que nous avons tenté de démontrer dans les deux derniers chapitres.

Ainsi, en prenant appui sur la compréhension simmelienne de la culture, laquelle requiert que la transformation du sujet se fasse par l'assimilation d'objets extérieurs à lui, nous chercherons, dans les quelques pages qui suivent, à illustrer le caractère central de la culture objective dans le passage du particulier à l'universel au sein de la philosophie de Simmel. Mais puisque cette accession à l'universel, à laquelle s'attache le projet de formation de soi (*Bildung*), trouve son origine, chez Simmel, tout comme chez Hegel, dans le processus d'objectivation, il nous a semblé pertinent de mettre en relief la rencontre de ces deux philosophes au carrefour de la scission de l'esprit inhérente à certains moments de l'évolution de la subjectivité individuelle en lien avec l'appropriation des objets culturels. Pour ce faire, nous tenterons de démontrer comment Simmel rejoint Hegel sur certaines conditions de la formation de soi, c'est-à-dire par le passage obligé d'un moment d'aliénation suivi d'une suppression conservante (*Aufhebung*). Par suite, nous questionnerons la nature « tragique » des développements de la culture moderne à la lumière de la pensée hégélienne, qui soutient que l'humanité se réalise seulement à travers une longue et douloureuse trajectoire, et que

¹⁵⁹ SIMMEL, *La Tragédie de la culture*, op. cit., p. 185.

c'est le sentiment d'insatisfaction qui fournit une force motrice pour de plus profonds développements.

Mais d'abord, il importe de préciser que la philosophie de Simmel met en évidence l'impossibilité de séparer les conséquences positives des conséquences négatives issues des transformations sociales. Selon ce dernier, les contradictions ne sont pas un simple instrument de la force dynamique de l'histoire, mais sa condition. C'est pourquoi la contradiction révèle sa fonction dynamique dans le changement continu des choses finies qui leur permet de devenir autres : « C'est avec une vitesse plus ou moins rapide que les jours de la vie rongent toute figure culturelle dès qu'elle est établie ; aussitôt que l'une est parvenue à sa complète élaboration, la suivante commence à se former par-dessous, elle qui est destinée à la remplacer après un conflit plus ou moins long¹⁶⁰. » Par conséquent, la position centrale que Simmel accorde à la contradiction permet d'approcher cette dernière comme le fondement de sa philosophie, car elle apparaît être la condition de possibilité de la vie humaine et sociale. De fait, la pensée simmélienne applique la dualité, l'opposition, l'antinomie aux manifestations sociales de la vie parce que la vie sociale s'articule par une tendance contradictoire à la cohésion et à la dispersion, à la distanciation et au rapprochement, au changement et à la permanence, etc. D'ailleurs, la forme sociale qui, selon Simmel, illustre le mieux le paradoxe de la vie s'affiche de façon très visible dans la mode : elle est une des figures sociales qui joint la différence à la similitude et dont l'autonomie ne fait que s'accroître au sein de la culture moderne. La mode est l'expression de l'individualisme moderne, car elle permet à la fois la distinction et l'intégration, elle est en outre la manifestation de la confrontation entre la vie et ses formes, soit la contradiction sur laquelle repose la philosophie de Simmel :

Le résultat de cette propagation de la mode, tant du point de vue de son extension que de sa cadence, est qu'elle apparaît comme un mouvement autonome : une puissance objective se développant par ses propres forces, qui suit sa voie indépendamment de chaque individu [...] à l'époque moderne : la mode en est moins réduite à l'individu, l'individu

¹⁶⁰ SIMMEL, Georg, 2004, *Philosophie de la modernité* (trad. de J.L. Vieillard-Baron), Paris, Éditions Payot, p. 383.

en est moins réduit à la mode, leurs contenus se développent comme un monde évolutif en soi¹⁶¹.

En résumé, la forme sociale de la mode dévoile (au-delà de l'autonomisation des formes) l'interaction créatrice entre le sujet et l'objet, la société et la culture objective, en démontrant que le durable se trouve dans le changement; bref que l'interaction est issue de la contradiction. Dans un même ordre d'idées, Hegel soutient la nécessité de la contradiction du fait que celle-ci est présente en tout, et qu'elle constitue (tel que nous l'avons noté dans le chapitre précédent)¹⁶² le moteur propre au développement de l'esprit.

Par ailleurs, soulever la question de la contradiction appelle une conception centrale dans la pensée simmelienne, à savoir celle de l'action réciproque; une dynamique qui nous semble se trouver à l'origine d'une forme de reconnaissance intersubjective. De fait, selon Simmel, la socialisation s'effectue par ce que l'on pourrait qualifier de rapport spéculaire entre le monde subjectif et le monde objectif, en ce sens qu'elle émerge progressivement au moyen d'une influence réciproque que les uns exercent sur les autres : « le regard de l'autre complète cet aspect fragmentaire pour former ce que nous ne sommes jamais totalement et uniquement¹⁶³. » En d'autres termes, la socialisation est toujours quelque chose de dynamique qui se dégage d'une interaction entre une intériorité et une extériorité, de laquelle découle un conditionnement réciproque. Il est dès lors frappant de constater la présence implicite de la formule hégélienne : *un je qui est un nous et un nous qui est un je*, dans la conception simmelienne de l'action réciproque inhérente au développement de la subjectivité. L'essence intersubjective du rapport social est mise en lumière dans le processus de socialisation, comme réponse à un besoin de reconnaissance mutuelle. En concevant les faits sociaux comme la résultante d'interactions entre individus et comme la cristallisation de l'expression de l'action réciproque, Simmel conçoit alors que la construction du moi, comme développement d'un potentiel subjectif, s'effectue par une rencontre avec le monde extérieur, de sorte que le moi s'éprouve d'abord dans l'autre qui apparaît à l'image de l'image du moi,

¹⁶¹ SIMMEL, Georg, 1987 (1900), *Philosophie de l'argent* (trad. S. Cornille et P. Ivernel), Paris, P.U.F., p. 591.

¹⁶² Pour un exposé plus détaillé concernant la conception hégélienne du rôle de la contradiction, se référer à la page 77 de ce travail.

¹⁶³ SIMMEL, 1992 (1908), *Sociologie* (trad. L. Deroche-Gurcel e S. Muller), Paris, P.U.F., p. 69.

soit dans les rouages d'une dialectique intersubjective. L'extériorisation initiale permettant d'établir une relation de l'organisme à la réalité prend alors forme dans une relation dialectique entre le je et l'autre comme première condition de possibilité de la reconnaissance de soi dans la globalité de la vie. Effectivement, pour Simmel, le moi survient d'un processus de reconnaissance mutuelle et aussi d'une distanciation entre le je et l'autre, soit une dialectique entre ce qui unit et sépare les individus : « l'âme individuelle ne peut jamais se trouver à l'intérieur d'une relation si elle n'est pas en même temps à l'extérieur de celle-ci, elle ne fait pas partie intégrante d'un ordre sans être en même temps face à lui¹⁶⁴. » On devine ici une influence hégélienne dans le concept simmélien de l'action réciproque en tant que celui-ci reprend la théorie de la reconnaissance intersubjective sous l'éclairage d'un carrefour structural d'un dehors constitutif d'un dedans, soit le rôle d'une aliénation originante qui rappelle que c'est la fascination fondamentale de chacun pour son semblable qui est à l'origine du moi. Le développement de la subjectivité survient par la réflexion de soi qui nous est donnée par l'image spéculaire issue du processus par lequel le sujet crée des formes et est aussi créé par celles-ci : « Le sens fondamental de l'action finalisée réside ainsi dans la réciprocité qu'elle institue entre le sujet et l'objet [...] Par là-même notre relation au monde se présente pour ainsi dire comme une courbe qui va du sujet à l'objet, incluant ce dernier pour revenir au sujet¹⁶⁵. » À l'instar de la pensée hégélienne qui soutient que la forme de connaissance nécessaire dans le processus d'objectivation ne vient pas d'une introspection privée mais plutôt de la poursuite d'une activité sociale publique ou intersubjective, le concept simmélien d'action réciproque met en évidence que la conquête de soi ne se réalise pas sans l'intervention structurante d'autrui.

Pour le dire autrement et de manière succincte, la reconnaissance de soi et de l'autre ne se réalise que par la négation, la contradiction inhérente à la vie, à savoir l'opposition des forces contraires maintenant une position de dualité sujet-objet, nonobstant le fait que le sujet et l'objet se trouvent d'abord dans un état d'indifférenciation :

À l'origine, l'objet n'existe que dans un rapport à nous, il se fond entièrement dedans, et ne se présente face à nous qu'à partir du moment où

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶⁵ SIMMEL, *Philosophie de l'argent, op.cit.*, p. 237.

il cesse de se conformer simplement dans ce rapport. De même n'existe-t-il un désir propre des choses, qui reconnaisse leur être en soi et pour soi en cherchant justement à le surmonter, qu'à partir du moment où le souhait et la réalisation ne coïncident pas¹⁶⁶.

Nous n'entrons pas ici dans les considérations sur le désir implicites à cette affirmation simmélienne, sinon pour mentionner qu'elle reprend clairement la théorie du désir sous-jacente à la dialectique de la reconnaissance intersubjective chez Hegel que nous avons exposée dans le deuxième chapitre. Autrement, malgré la résistance que le monde extérieur – notamment moderne – exerce sur le monde intérieur de manière à empêcher une fusion revendiquée par Simmel, le philosophe admet néanmoins la nécessité de cette résistance dans le développement de la conscience de soi *pour soi*, puisque la subjectivité ne peut se saisir sans médiation. Les objets, ainsi que les formes objectives de la culture, peuvent alors être perçus comme des représentants symboliques d'un mouvement intrinsèque à la vie en raison du fait qu'ils témoignent d'une relation entre l'intérieur et l'extérieur. La contradiction fondamentale que relèvent l'action réciproque et manifestement la reconnaissance intersubjective réside dans le fait que l'unité de la vie implique une scission, c'est-à-dire un dualisme par lequel l'unité se réalise ; la conscience de soi implique nécessairement un retour de la conscience en soi-même à partir de l'être autre. Chacun représente pour l'autre le moyen par lequel il entre en relation avec soi-même dans une reconnaissance réciproque. Enfin, les actions réciproques objectivées sont la cristallisation des interactions qui sont au cœur de la formation des sujets à l'intérieur d'une société dont la création émerge d'un processus d'associations issu de l'influence que chaque individu exerce sur autrui. Les sujets et les objets, la société et la culture, se construisent par une mise en rapport des uns avec les autres de sorte que le principe de réciprocité est intrinsèque à la culture humaine. C'est pourquoi l'acte de reconnaissance est la substance même du lien social qui n'appartient à personne en particulier, puisque constamment en mouvement, en circulation. À ce propos, la prise de rôle d'autrui dans la conversation de gestes que l'on retrouve dans la philosophie de Mead semble également se déployer à proximité du concept d'action réciproque central à la pensée de Simmel. En effet, en cherchant à démontrer l'interdépendance des actes dans l'activité sociale, Mead s'appuie sur le principe même de l'action réciproque – malgré que

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 38.

l'angle d'approche diverge entre les deux auteurs –, en ce sens que l'on retrouve un *a priori* de la société chez Mead et plutôt un *a priori* du sujet individuel chez Simmel.

Enfin, si nous portons maintenant notre regard sur le processus de culture, il apparaît clairement que celui-ci se réalise également par la rencontre de forces contraires, soit un phénomène de réciprocité entre le monde idéal et le monde matériel, duquel découle un rapport conflictuel entre la vie et ses formes. Dans *La Tragédie de la culture*, Simmel précise :

Tel est bien le paradoxe de la culture, la vie subjective, que nous éprouvons dans son flux continu et qui, d'elle-même, tend vers son propre accomplissement interne, est cependant incapable d'atteindre elle-même cet accomplissement du point de vue de l'idée de culture; il lui faut passer par ces créations dont la forme lui est désormais tout à fait étrangère, cristallisées en une unité close et se suffisant à soi. La culture naît – et c'est ce qui est finalement tout à fait essentiel pour la comprendre – de la rencontre de deux éléments, qui ne la contiennent ni l'un ni l'autre : l'âme subjective et les créations de l'esprit objectif¹⁶⁷.

À la lumière de cette prémisse, sur laquelle se fonde le concept simmelien de culture, la dualité (confrontation) nécessaire entre le sujet et l'objet permet d'aborder ceux-ci comme mutuellement construits et de reconnaître la nature dynamique et non-réductionniste du processus de culture.

Cependant, bien que le sujet et l'objet soient en interaction constante, cela n'empêche en rien que leur développement réciproque puisse résulter en une synthèse supérieure. En fait, les créations et projections dans le monde extérieur sont le fruit de l'interaction sujet-objet, mais l'introjection qui s'en suit lorsque le processus culturel est réussi et sert le développement spirituel du sujet constitue sans contredit un perfectionnement de la conscience. À ce sujet, le passage suivant permet d'illustrer le postulat soutenant que la culture ne se trouve réalisée que là où elle sert l'âme dans son évolution, c'est-à-dire quand elle permet une synthèse supérieure entre le sujet et l'objet: « Nous ne sommes pas encore cultivés quand nous avons élaboré en nous telle connaissance ou tel savoir-faire particulier; nous le sommes seulement

¹⁶⁷ SIMMEL, *La Tragédie de la culture*, op. cit., p. 184.

lorsque tout cela sert le développement – lié sans doute au savoir mais sans coïncider avec lui – de notre psychisme dans sa centralité¹⁶⁸. » En outre, cette affirmation met en évidence le fait qu'une synthèse supérieure, issue d'une dialectique sujet-objet propre au processus culturel, est à l'origine de la spiritualisation dont la réalisation s'effectue par l'interaction entre des forces contraires inévitables.

Or, le problème réside dans le fait que les contenus de la culture suivent une logique indépendante de leur raison d'être culturelle. Selon Simmel, les formes objectives de la culture moderne oppressent le sujet, car elles ne peuvent pas être entièrement assimilées par l'individu et ne peuvent pas être rejetées, puisqu'elles appartiennent à la sphère du développement culturel du sujet. En appliquant sa conception des forces de production et des modes de production à une théorie des formes culturelles, Simmel reconnaît une rythmicité que l'individu moderne est incapable de suivre étant donné que l'incessant mouvement caractéristique de la modernité rend l'interaction entre le sujet et les objets de plus en plus conflictuelle, voire irréconciliable. L'accumulation quantitative des formes objectives de la culture occulte le sujet à lui-même et obstrue le retour à soi en raison d'une incapacité que l'individu éprouve à intégrer la pléthore de formes objectives. En d'autres termes, en raison d'une autonomisation et d'une surabondance des formes objectivées, la culture échappe à sa fonction originelle :

La formule de la culture était bien que des énergies psycho-subjectives prennent une forme objective, désormais indépendante du processus vital créateur et que cette forme est à son tour entraînée dans des processus vitaux subjectifs, d'une manière qui amène son support à la perfection achevée de son être central¹⁶⁹.

Toutefois, Simmel reconnaît que les contenus deviennent négatifs puisqu'ils ne servent plus le perfectionnement des individus, c'est-à-dire que le projet de culture, qui consiste en un effort de formation de soi, ne s'accomplit pas et il en résulte une émancipation de la fonction première des objets culturels. Ainsi, la crise de la culture est décrite par le philosophe berlinois comme une pathologie, une tragédie parce qu'elle est à la fois sociale et

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 181-182.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 203.

métaphysique. Sans tomber dans un pessimisme culturel, puisqu'il reconnaît la libération formelle de l'individu grâce aux développements intrinsèques à l'ère de la modernité, Simmel s'inquiète d'une certaine perte de sens en s'attardant particulièrement au chemin de plus en plus difficile à parcourir de *l'âme en route vers soi*. C'est donc à travers une perspective multidimensionnelle que les questionnements de l'auteur en lien avec sa philosophie de la culture dépassent un positionnement purement critique pour endosser davantage une vision réflexive de la réalité moderne. De plus, Simmel constate une tragédie, car il perçoit l'impuissance du sujet devant le paradoxe du processus de la culture au sein de la société moderne ; la culture doit arracher le sujet au monde hermétique de sa propre subjectivité pour permettre un enrichissement personnel dans lequel repose la condition de possibilité du passage du particulier à l'universel : « Dès que la vie est passée du niveau purement animal au stade de l'esprit et dès que l'esprit, de son côté, est passé au stade de la culture, une contradiction se manifeste en elle, dont le développement, la résolution et la reconnaissance constituent l'intégralité de l'évolution de la culture¹⁷⁰. » De toute évidence, c'est l'impossibilité de la synthèse – nécessaire – du subjectif et de l'objectif constitutive de la dialectique propre à la culture qui contient la tragédie.

3.2.1. *Empreintes hégéliennes et aliénation culturelle*

Si nous nous attardons maintenant à certains mouvements hégéliens dans la philosophie de Simmel, et plus précisément à la présence d'un moment d'aliénation dans le processus de la culture propre à la pensée simmelienne, on remarque que Simmel fait souvent référence au moment d'aliénation au sens où Marx l'entendait, notamment dans le chapitre sur la division du travail dans la *Philosophie de l'argent* et lorsqu'il traite de la réification et de l'autonomisation des œuvres culturelles. On peut donc dire qu'en ce qui a trait à la séparation entre le travail et le travailleur, l'auteur partage la vision pessimiste de la technique et de l'aliénation avec Marx. Néanmoins, nous sommes en mesure d'affirmer que Simmel développe son concept de culture en prenant appui sur la conception hégélienne du passage d'aliénation nécessaire à tout développement de la conscience. L'analyse simmelienne de

¹⁷⁰ SIMMEL, *Philosophie de la modernité, op.cit.*, p. 383.

l'âme se fonde en effet sur les forces d'union et de divisions et les rapports de réciprocité, soit la présence d'un mouvement permettant le passage de la particularisation à l'universel. À ce propos, la citation suivante rend bien la conception de Simmel du retour de la conscience à elle-même à partir de son être-autre, afin que l'individu enrichisse son moi et tire profit de la contradiction inhérente à la culture moderne. Mais évidemment, l'abondance et l'autonomisation des formes objectives menacent toujours de bloquer le chemin de retour à soi :

La grande entreprise de l'esprit : surmonter l'objet comme tel en se créant lui-même en tant qu'objet, pour ensuite revenir à lui-même enrichi de cette création, réussit d'innombrables fois; mais il lui faut payer cet accomplissement de soi par le risque tragique de voir s'engendrer, dans l'autonomie du monde créé par lui et qui en est la condition, une logique et une dynamique détournant, à une rapidité toujours accélérée et à une distance toujours plus grande, les contenus de la culture de la finalité de la culture¹⁷¹.

On remarque ici que Simmel retient la connotation positive de Hegel relativement au moment d'aliénation comme processus progressif : le sujet culturel apparaît au moyen du processus d'objectivation, lequel implique toujours un moment de différenciation d'avec soi dans le but de se faire autre et d'accomplir une réconciliation ultérieure entre soi et l'altérité. Or, si pour Simmel l'esprit est animé par un mouvement qui lui est propre et qui le renvoie constamment à lui-même, le mouvement de déprise de cette aliénation représente un grand défi au sein de la culture moderne.

Par suite, le passage d'aliénation nécessaire afin que le sujet se reconnaisse comme tel n'est pas suffisant pour que l'objet participe au perfectionnement spirituel du sujet. Effectivement, un deuxième mouvement de l'esprit qui suit celui de l'aliénation permet d'approfondir la conscience de soi et celui-ci prend la forme d'une suppression conservante (*Aufhebung*). Ce concept hégélien, que nous avons déjà présenté et qui constitue le moteur même de l'authentique conversation à soi, rend compte de la nature dialectique de la négation et de la création qui en émerge. Ainsi, pour que l'existence soit réconciliée avec elle-même et que le

¹⁷¹ SIMMEL, *La Tragédie de la culture*, op.cit., p. 216-217.

dynamisme de la conscience en expansion s'exerce, l'accomplissement de la négation doit s'effectuer par le « dépassement » de la contradiction. Simmel reconnaît alors le mouvement de suppression conservante comme condition de possibilité de l'enrichissement spirituel :

La capacité fondamentale de l'esprit : pouvoir se détacher de soi, se poser en face de soi comme en face d'un tiers, façonnant, connaissant, évaluant, et parvenir seulement sous cette forme là à la conscience de soi – cette capacité a atteint, avec l'existence de la culture, pour ainsi dire son rayon le plus vaste, elle a confronté le plus énergiquement l'objet au sujet pour le ramener à ce dernier¹⁷².

On aperçoit que la réconciliation entre l'objet et le sujet, qui s'opère lorsque le processus de culture est réussi, permet un approfondissement de la conscience de soi et un accomplissement spirituel, lequel nous semble analogue à la synthèse supérieure que l'on retrouve dans la dialectique hégélienne. Mais certes, cette spiritualisation dont la réalisation prend forme par un moment d'aliénation suivi d'une suppression conservante ne parvient pas toujours à sa réalisation... et cela constitue le « tragique simmelien ». De fait, il arrive que l'esprit vive une expérience qu'il ne peut pas éviter, mais qui pourrait être féconde si la dualité, la contradiction intérieure était dépassée, puisque la tendance demeure toujours vers une réappropriation de l'extérieur par le dépassement de la négativité et ainsi vers un développement progressif du sujet. En fait, les objets extérieurs auxquels le sujet se heurte sont paradoxalement les éléments qui lui permettent d'évoluer. Bien que notre intention ne soit pas de minimiser l'apparence tragique de certains développements propres à la culture moderne, il importe de re-souligner la nécessité du conflit tragique afin qu'il y ait réconciliation. C'est justement parce que le sujet souffre d'un sentiment de malaise et d'accablement que cet état peut s'avérer utile dans le développement du sujet, car tel que le soutient Hegel, souffrir c'est tendre à supprimer la souffrance. Mais, selon Simmel, la réconciliation avec l'universel paraît désormais de moins en moins possible étant donné que la culture objective progresse à un rythme affolant en comparaison avec la culture subjective, qui a d'ailleurs régressé de sorte que le fossé entre les êtres et les choses s'élargit de manière exponentielle. En capturant la nature dynamique du contexte historique à l'intérieur duquel la relation sujet-objet s'opère, Simmel reconnaît alors que la libération ne suit pas toujours

¹⁷² *Ibid.*, p. 214.

l'aliénation et que la conscience humaine a du mal à se perfectionner, car elle aspire à ce qu'elle n'arrive pas à atteindre. Ainsi, chez Simmel, contrairement à chez Hegel, les contradictions ne sont pas toujours dépassées dans une synthèse supérieure, cependant il apparaît clairement que quand le processus culturel est achevé – accompli –, il ne s'agit plus seulement d'une interaction entre les oppositions (sujet-objet), mais plutôt d'une dynamique qui se transforme en synthèse supérieure et sur laquelle repose le perfectionnement spirituel des individus.

Enfin, à la lumière de la position simmelienne, nous sommes une fois de plus en mesure d'admettre que les formes culturelles sont impliquées dans un rapport intersubjectif à l'instar duquel les objets acquièrent leur signification et la culture (matérielle) se forme, bien que la contradiction posée par l'industrialisation se situe dans la nature positive de sa production et sa tendance historique à suivre ses propres intérêts plutôt que ceux qui ont contribué à sa création. Certainement plusieurs, voire la plupart des objets sont aujourd'hui le produit direct de préoccupations commerciales et du processus industriel, mais la création d'une culture et le développement des individus qui bricolent avec le réel et s'objectivent au travers de la consommation demeurent fondamentaux au développement du monde contemporain, en l'occurrence à l'évolution de la vie. C'est pourquoi il importe de *dépasser* la « perte de sens » suscitée par la pléthore d'objets matériels en approchant le rapport entre les sujets et la culture matérielle suivant la perspective proposée par Miller, laquelle prend appui sur l'optimisme hégélien quant à la libération qui précède lorsque l'aliénation a été intimement vécue. Néanmoins, la perspective simmelienne nous permet de saisir le conflit entre sujet et objet suivant le contexte dans lequel celui-ci s'opère de même que la rencontre depuis laquelle émerge le processus culturel, afin d'en repérer les soubassements et ainsi reconnaître que le rapport à l'autre et à l'artéfact ne sont pas deux processus distincts, mais un seul suivant deux dimensions de la formation de la subjectivité individuelle.

CONCLUSION

Si nous revenons brièvement sur les différentes contributions théoriques et interprétations que nous avons exposées jusqu'ici et que nous tentons de lier, il apparaît clairement que celles-ci convergent sur la question du processus d'objectivation comme moment nécessaire à la structuration de la subjectivité individuelle ; le sujet se saisit comme objet (conscience de soi) par l'intermédiaire d'un autre objet. De manière plus précise, l'apport de l'anthropologue Daniel Miller sur la question du rôle de la consommation, comme modalité de définition du sujet contemporain et comme mode de participation à la création d'une culture matérielle, nous a ouvert la voie afin de surpasser une vision désenchantée de la consommation, tout en considérant la négation du sujet nécessaire à sa propre saisie. Les divers parallèles proposés par Miller, notamment en ce qui a trait aux théories de Piaget et de Klein, ont également frayé le chemin pour considérer le processus d'objectivation à partir de l'ontogénèse de la subjectivité et selon l'horizon inconscient du sujet. Par ailleurs, le psychanalyste Donald W. Winnicott nous a permis d'observer comment dès le début de la vie du sujet, celui-ci nécessite l'usage de l'artéfact comme entité distincte de la figure maternelle afin d'établir les prémisses de la reconnaissance du soi et du monde objectif. L'objet nous est alors apparu comme la forme transitionnelle depuis laquelle la subjectivité humaine débute son objectivation et participe au développement de certaines fonctions psychiques essentielles à la constitution de la subjectivité individuelle – objectale. L'intérêt de Winnicott pour l'expérience culturelle à travers l'aire intermédiaire, l'espace potentiel et la zone de l'illusion, a, d'autre part, jeté un éclairage sur les fondements de la structure du rapport entre l'objet et le symbolique (entre la réalité et le rêve) à travers les stades élémentaires de l'utilisation de l'illusion dans l'amorce de l'expérience culturelle.

Par suite, le deuxième chapitre, suivant une approche psychanalytique, a mis en lumière la structure de la subjectivité selon certaines contributions de Lacan, dans l'intention d'établir un pont entre le langage des objets, l'ordre symbolique, l'inconscient et la conscience de soi. Le processus d'objectivation du tout-petit illustré dans le stade du miroir a affirmé la nécessité d'un investissement narcissique de même que l'autorité du grand Autre dans le processus identificatoire aliénant propre à la structuration de la subjectivité. En pensant dialectiquement la constitution du sujet d'un point de vue d'une projection de soi vers l'extérieur et d'une réappropriation ultérieure, autrement dit d'un rapport spéculaire, le support artéfactuel nous est apparu en tant que figure de l'altérité possédant des qualités réflexives. Ainsi, l'objet matériel, dont la signification se loge souvent dans l'inconscient, peut aussi bien occuper le lieu de l'autre que du grand Autre selon le schéma lacanien. En fait, les glissements contraires du signifiant et du signifié illustrés par l'objet-métonymique et l'objet-métaphorique démontrent que le rapport à la matérialité objectale est structuré comme un langage – tout en réaffirmant la formule lacanienne de « l'inconscient structuré comme un langage ». Suivant cette présentation, il a été possible de mettre en évidence l'influence de Hegel à l'endroit de certains aspects de la théorie lacanienne propres à la reconnaissance intersubjective, et de faire un retour sur le rôle du processus d'objectivation – dans les moments qui le composent. D'autre part, Hegel nous a permis d'apprécier clairement la manière dont le processus de structuration de la conscience de soi se déploie conformément à une exigence de réciprocité à l'instar d'un rapport spéculaire et de l'intervention d'un tiers. L'accomplissement de la négation, soit l'acte subjectif d'auto-différentiation de son identité préalable à une existence réconciliée avec elle-même et avec son environnement a été illustré à travers un devenir progressif. L'aliénation comme moment inévitable d'un processus positif dans lequel réside une contradiction intrinsèque à l'existence humaine a, par ailleurs, démontré que la contradiction n'est pas liée au tragique de l'existence tel que Lacan le conçoit, mais plutôt aux conditions de liberté de l'être. L'aliénation est au centre de la constitution de l'individu : « C'est la pulsion destructrice qui crée la qualité de l'extériorité¹⁷³. » En d'autres termes, l'aliénation s'est clairement affichée comme moment inhérent à la condition humaine et nul ne peut finalement la résoudre, bien qu'une compréhension théorique puisse fournir une réponse théorique : « Les animaux vivent en

¹⁷³ WINNICOTT, *op.cit.*, p. 130.

paix avec eux-mêmes et les choses qui les entourent, mais la nature spirituelle de l'homme fait qu'il vit dans un état de dédoublement et de déchirement et se débat au milieu des contradictions engendrées par cet état¹⁷⁴. »

Enfin, le troisième chapitre s'est attaché, afin de donner suite aux théories de l'ontogénèse de la conscience de soi développées par Hegel et Lacan, à ancrer la formation du soi (issue d'un rapport intersubjectif) dans l'agir et les normes sociales à l'aide de la compréhension du soi et de la société que propose George H. Mead. Notre interprétation de la réflexion de ce penseur a consolidé notre manière d'aborder l'objet, certes comme médiateur d'une relation sujet-objet-sujet, mais également comme acteur social au sein d'une dynamique générée par l'interaction entre ce dernier et l'individu. En fait, puisque la genèse sociale de la conscience de soi, telle que la conçoit Mead, défend explicitement le rôle de l'environnement objectal dans la constitution du sujet, un rapport spéculaire qui appelle le processus d'objectivation a mis en lumière la définition de l'acte social (interaction réciproque entre le sujet et l'altérité par un échange significatif) comme fondement de la constitution de la subjectivité. En effet, si le sujet se définit par rapport à l'autre et que la médiation part de l'extérieur, la pensée de Mead nous a amené à considérer l'autoréalisation du moi depuis l'environnement extérieur – notamment objectal. De plus, les trois moments essentiels qui font naître la signification : l'action, la réaction et l'interaction ont mis en évidence la présence d'Autrui généralisé et du champ symbolique à travers le rapport (souvent inconscient) que le sujet entretient avec ce qui est autre, duquel découle la formation progressive du soi. En dernier lieu, afin de lier les différentes perspectives évoquées et d'établir une filiation entre le sujet, la culture matérielle et la société, le concept de culture tel qu'élaboré par Simmel a été exploré en tant que mouvement essentiel permettant de joindre les mouvements superficiels de la vie à sa constitution fondamentale. Les moments inhérents à la dialectique hégélienne repérés dans le processus de culture chez Simmel nous ont permis de désamorcer le tragique à l'intérieur d'un rapport qui demeure somme toute inévitable selon le cours normal de l'évolution de la vie humaine; la participation à la culture objective est nécessaire au développement du sujet, puisque celui-ci est conditionné et lié à la culture comme être de culture qui se définit dans la praxis. Par suite, la convergence entre le processus d'objectivation et le processus culturel est

¹⁷⁴ Hegel, G.W.F., 1964 (1835), *Esthétique: L'idée du beau*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, p. 21.

apparue clairement en raison du fait que les deux processus procèdent d'une même logique dialectique à l'intérieur de laquelle repose le principe même de la vie, soit la contradiction.

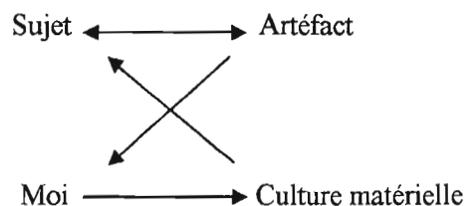
En mettant l'accent sur l'étude du développement de la conscience de soi, nous avons été en mesure de constater que c'est comme autre que le sujet est amené à découvrir le monde. D'autre part, en positionnant l'artéfact comme lieu de l'intersubjectivité, nous avons vu comment le soi se construit en différenciant son intérieur spirituel du monde extérieur, et une chose est apparue clairement : les objets en tant que médiations symboliques, et en tant qu'acteurs sociaux, ne nous éloignent pas de nous-mêmes, au contraire, ils participent à la construction mutuelle engagée entre la subjectivité humaine et l'environnement, tout en contribuant à la mise en place de grandes fonctions psychiques. Les propriétés matérielles et symboliques de l'objet font de lui un support sur lequel le double mouvement propre à la dialectique peut s'opérer, en ce sens qu'il permet au sujet de sortir de son être-pour-soi pour accéder au monde extérieur en même temps qu'il permet au sujet de sortir de cet extérieur pour entrer dans son intérieur. Autrement, cette relation objectale dont les mécanismes participent, la plupart du temps, d'un processus inconscient, nous a conduit à organiser notre réflexion à partir des fondements inconscients de la structuration de la subjectivité, mais en considérant les conditions objectives qui déterminent celle-ci, et cela nous a permis de restituer aux objets leur pouvoir de réflexion.

Ainsi, le positionnement de Miller, que nous avons présenté dans le premier chapitre et sur lequel nous nous sommes d'abord appuyé, en ce qui concerne le fait que l'objet appelle des mécanismes cognitifs qui ne sont pas en lien avec ceux du langage, nous semble difficilement concevable. En effet, sur ce point et à la lumière des théories présentées dans ce travail, nous nous opposons à l'approche de Miller en soutenant que tout rapport impliquant une relation entre le corps, l'esprit et son environnement social (matériel) relève d'une forme de communication, soit du langage en tant que geste significatif dont l'autorité relève de l'ordre symbolique. En fait, en évoquant l'exemple de cadre du tableau pour illustrer le mécanisme à l'œuvre dans l'orientation du regard du sujet, Miller oublie de tenir compte du fait que le langage ne relève pas uniquement de processus conscients, c'est-à-dire qu'il mobilise également des processus inconscients; ce que Lacan, Hegel et Mead ont mis en évidence de

manière explicite. Le rapport qu'entretient le sujet avec le monde des objets procède d'une interaction (parfois consciente, parfois inconsciente) qui demeure toujours articulée selon une signification qui est construite par un système significatif dont les symboles sont perpétuellement re-calibrés, c'est-à-dire qu'ils prennent et donnent une forme au contenu en fonction de la relation dont ils participent. La relation dialectique propre au rapport que le sujet entretient avec la matérialité est en fait structurée comme un langage, puisque le pan symbolique de l'artéfact procède d'une logique langagière, bien que la présence physique de l'objet appelle des résonances sensorielles qui répondent des caractéristiques de l'existence effective de la matière, rendues accessibles au sujet notamment au moyen de la manipulation. Mais la manipulation participe elle aussi d'un langage, soit celui de l'interaction entre l'œil et la main. Le dialogue entre la main et l'environnement dont l'interaction relève d'une appropriation-application, illustre clairement comment l'objet-prothèse participe d'un processus significatif fondé sur un système langagier et sur lequel repose l'expression gestuelle. Dès lors, suivant notre analyse, rien ne nous pousse à croire que la relation sociale instituée entre le sujet et l'objet procède d'autres mécanismes cognitifs que ceux engagés dans le processus communicationnel et ce, malgré le fait que la matérialité artéfactuelle habite l'environnement spatio-temporellement et qu'elle implique le corps dans l'action. En fait, le statut de médiateur de la relation de l'individu à lui-même et à l'altérité (autrui ou l'environnement objectal) se traduit selon un schéma signifié-signifiant, signifiant-signifiant, action-réaction, stimuli-réponses, soit la logique du langage. Par voie de conséquence, nous pouvons affirmer que la consommation, en tant que médiation du rapport entre le sujet et l'objet, procède de la logique du langage, mais suivant l'autorité du champ symbolique et non selon une valeur-signe qui est culturellement figée et qui appelle un rapport au matériel « codifié », malgré le tournant instrumental que la production industrielle a pris. De fait, l'appropriation créatrice et le bricolage avec le réel issus d'une forme de reconnaissance intersubjective (entre le sujet et son environnement) à l'origine de l'instauration du symbole et de sa valeur témoignent du fait que c'est par l'usage « personnifié » des formes objectivées de la culture que la signification émerge.

Enfin, nous ne nous sommes basés que sur une très petite partie de la littérature existante et d'autres contributions auraient sans aucun doute permis de modifier et d'affiner les

conclusions auxquelles nous sommes arrivés. Néanmoins, l'éclairage apporté de même que l'arrimage des thèses explorées permettent de dégager un modèle de compréhension de la consommation comme modalité d'interaction entre le sujet et l'objet, lequel pourrait, quant à nous, illustrer la relation dialectique entre l'individu, l'artéfact et la culture matérielle par la forme suivante :



– Schéma de la consommation –

Ce schéma de la consommation (comme modalité du rapport sujet-objet) prend visiblement appui sur la structure du schéma L et il met en évidence la nature dialectique de la relation entre le sujet et l'objet, tout en démontrant la manière dont nous avons pensé l'objet pour penser le sujet. Le sujet se saisit d'abord à partir d'une relation réflexive identificatoire entre lui et l'artéfact, c'est-à-dire par un objet qui médie l'investissement narcissique et permet la réalisation de l'aliénation originante, à l'image de l'identification objectivante par l'autre spéculaire. Quant au moi, il se construit suivant l'intégration des normes que véhicule le monde artéfactuel tant par l'usage, la manipulation et les conduites qu'il impose. Le moi prend objectivement conscience de lui-même en se saisissant comme ego et ce, par l'intermédiaire du monde extérieur, en l'occurrence ici, les supports artéfactuels. Par suite, la culture matérielle comme lieu du tiers de la reconnaissance intersubjective occupe le pôle fondamental du champ symbolique, puisqu'elle détient l'autorité et qu'elle agit comme médiation entre le sujet et le monde extérieur comme espace d'interaction entre le sujet et l'objet en appelant des mécanismes conscients et inconscients. À travers ce processus toujours en mouvement, constitué de quatre principaux moments, le dessaisissement et la reprise de soi se réalisent afin que l'ontogénèse de la subjectivité et le processus culturel s'alignent et s'alimentent mutuellement.

D'autre part, par notre étude du rôle de l'altérité dans sa mise en forme objectale, nous avons été en mesure d'identifier des qualités inhérentes à l'objet, lesquelles se manifestent lorsque l'objet devient le lieu d'expression d'une sensibilité individuelle. Les différentes qualités que nous avons retenues (qui par ailleurs ne sont pas mutuellement exclusives, puisqu'elles prennent la relève l'une de l'autre) qualifient l'objet en fonction du rapport (à double sens) engagé entre l'artéfact et l'individu. Ainsi, ces qualités pourraient être synthétisées comme suit :

- 1- *L'objet transitionnel* : ce support artéfactuel a le pouvoir d'instaurer les prémisses d'une reconnaissance d'un monde objectif indépendant de la volonté du sujet, car il s'impose dans le processus de reconnaissance de la subjectivité individuelle, ou du moins, de ce qui est autre.
- 2- *L'objet-miroir* : ce dernier permet d'apprécier l'être-là objectal dans sa spécificité matérielle, c'est-à-dire qu'il agit selon un pouvoir de réflexion, lequel permet l'instauration d'un rapport spéculaire entre le monde intérieur et le monde extérieur.
- 3- *L'objet-pont* : en engagement le corps dans l'action, celui-ci met en œuvre son pouvoir prothétique tout en mettant de l'avant sa nécessité dans l'évolution de la vie, en raison notamment de la limitation du corps humain.
- 4- *L'objet-significatif* : celui-ci est porteur d'un discours, il a le pouvoir de signifier à travers un langage objectal (des symboles qui concentrent des valeurs significatives), dont l'autorité relève du champ symbolique.
- 5- *L'objet-marchandise* : la marchandise porte en elle une modalité d'interaction au cœur des rapports sociaux, soit l'échange – qui unit et sépare – le sujet, autrui et l'Autre.
- 6- *L'objet-culturel* : ce dernier met en évidence que tout objet est culturel, puisque tout support objectal a le pouvoir d'influer la subjectivité humaine dans sa formation consciente et inconsciente. De plus, il affirme le fait que c'est la relation (à travers un processus, un mouvement) entre le sujet et l'objet qui donne la valeur – culturelle – aux formes objectivées de la culture.

En fait, la valeur des objets (culturels) ne réside pas en eux, mais dans de ce qu'ils permettent aux sujets de devenir, et c'est d'ailleurs ce positionnement qui explique le fait que nous endossons la conception hégélienne du processus d'objectivation (bien qu'il impose un obstacle) comme la force motrice du renouvellement et de nouvelles créations. En tant qu'intermédiaire entre le « je » et « l'autre », la culture objectale est toujours une opportunité « d'auto-régénération créatrice¹⁷⁵ » en ce sens qu'elle représente la médiation par laquelle les individus se perfectionnent dans un rapport réciproque. Le moi a besoin des éléments de la culture pour se saisir et entrer en relation avec l'autre : « il ne s'agit jamais pour l'homme de revenir à lui-même, comme si de rien n'était, dans une sorte de refermeture sur soi, mais, bien au contraire, de s'ouvrir à ce qui n'est pas lui, et d'accepter le choc de la rencontre avec ce qui l'excède¹⁷⁶ »; c'est pourquoi il importe de relier les formes objectives de la culture, désormais considérées comme triviales, aux mouvements fondamentaux de l'existence, afin de leur reconnaître une valeur inépuisable dans la rencontre avec soi-même et avec l'autre. Le sujet se construit par l'intermédiaire de ce qui est autre et ce rapport spéculaire comportera toujours une contradiction inhérente ainsi qu'un moment d'aliénation, et cela illustre le « prix » à payer pour l'accomplissement de la conscience de soi et peut-être aussi, pour accéder à la connaissance de soi.

¹⁷⁵ FONTAINE, Philippe, 2007, *La culture*, Paris, Ellipses Édition Marketing, p. 190.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 56.

BIBLIOGRAPHIE

- AKOUN, André et Pierre ANSART, 1999, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil.
- APPADURAI, Arjun, 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARENDT, Hannah, 1972 (1954), *La crise de la culture* (trad. de P. Lévy), Paris, Éditions Gallimard.
- AUSTER, Paul, 1990, *Moon Palace* (trad. de C. Le bœuf), Paris, Actes Sud.
- BARTHES, Roland, 1970, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil.
- BAUDRILLARD, Jean, 1970, *La société de consommation*, Paris, Éditions Denoël.
- BAUDRILLARD, Jean, 1968, *Le système des objets*, Paris, Éditions Gallimard.
- BLANDIN, Bernard, 2002, *La construction du social par les objets*, Paris, P.U.F.
- BOEY, Conrad Gauvin, Joseph, 1970, *L'aliénation dans « La phénoménologie de l'esprit »*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BOURDIEU, Pierre, 1979, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de minuit.
- BOURGEOIS, Bernard, 1998, *Hegel*, Paris, Ellipses Edition Marketing.
- BOURGEOIS, Bernard, 2000, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses Edition Marketing.
- CAMPBELL, Colin, 1996, « The Meaning of Objects and the Meaning of Actions : A Critical Note on the Sociology of Consumption and Theories of Clothing, *Journal of Material Culture*, vol. 1(1), p.93-105.
- CASSIRER, Ernst, 1991 (1942), *Logique des sciences de la culture* (trad. J. Carro et J. Gaugert), Paris, Les Éditions du Cerf.
- CHÂTEAU, Jean, 1967, *Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant*, Paris, Librairie Philosophique.
- CHEMANA, Roland (dir. publ.), 1995, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse.

- CLAIN, Olivier, 1997, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, no.17, p.1-24.
- CLERO, Jean-Pierre, 2006, *Y a-t-il une philosophie de Lacan ?*, Paris, Ellipses Éditions Marketing.
- CUGNO, Agnès, 2006, *La matière et l'esprit*, Paris, Ellipses Édition Marketing.
- DE CERTEAU, Michel, 1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Arts de faire, nouvelle édition.
- DESJEUX, Dominique, 2006, *La consommation, Que sais-je?*, Paris, P.U.F.
- DIONNE, Olivier, 2004, « Les fondements hégéliens de la théorie lacanienne de la subjectivité », Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 145 p.
- DOR, Joël, 2002 (1985), *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Éditions Denoël.
- DOUGLAS, Mary et Baron ISHERWOOD, 1996 (1978), *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, Londres, Routledge.
- FEATHERSTONE, Mike, 1991, *Consumer Culture & Postmodernism*, London, Sage Publications.
- FILIOD, Jean-Paul, 2003, *Faire avec l'objet*, Lyon, Éditions de la Chronique Sociale.
- FLUSSER, Vilém, 2002, *Petite philosophie du design*, Belfort, Edition Circé.
- FONTAINE, Philippe, 2007, *La culture*, Paris, Ellipses Édition Marketing.
- FREUD, Sigmund, 2004 (1929), *Le malaise dans la culture* (trad. de P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot), Paris, P.U.F.
- FRISBY, David et Mike FEATHERSTONE, 1997, *Simmel on Culture*, Londres, Sage Publications.
- GODDARD, Jean-Christophe, 1998, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Armand Colin.
- HEGEL, G.W.F., 1991 (1807), *Phénoménologie de l'esprit* (trad. de J.-P. Lefèvre), Paris, Aubier.
- HEGEL, G.F.W., 1970 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. de M. de Gandillac), Paris, Éditions Gallimard.
- HEGEL, G.W.F., 2006 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit* (trad. de B. Bourgeois), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

- HEGEL, G.W.F., 1964 (1835), *Esthétique: L'idée du beau*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne.
- HEIDEGGER, Martin, 1971 (1962), *Qu'est-ce qu'une chose* (trad. de J. Reboul et J. Taminiaux), Paris, Éditions Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin, 2007 (1993), *Hegel, la négativité: Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (trad. de A. boutot), Paris, Éditions Gallimard.
- HORKHEIMER, Marx, et Theodor W. ADORNO, 1974, *La dialectique de la raison*, Paris, Éditions Gallimard.
- JOAS, Hans, 2007 (1980), *George Herbert Mead: Une réévaluation contemporaine de sa pensée* (trad. de D. Renault et B. Hollstein), Paris, Economica.
- JOAS, Hans, 1999 (1992), *La créativité de l'agir* (trad. de P. Rusch), Paris, Les Éditions du Cerf.
- JULIEN, Marie-Pierre et Céline ROSSELIN, 2005, *La culture matérielle*, Paris, Éditions la Découverte.
- JULIEN, Marie-Pierre et Jean-Pierre WARNIER, 1999, *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan.
- KLEIN, Melanie, 1968 (1957), *Envie et gratitude, et autres essais*, Paris, Éditions Gallimard.
- KOPYTOFF, Ignor, 1986, « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », in Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LABBÉ, Yves, 1997, *Le nœud symbolique*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LACAN, Jacques, 1999 (1966), *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil.
- LACAN, Jacques, 1978, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, livre II, 1954-1955, Séminaire du 25 mai 1955, Paris, Éditions du Seuil.
- LACAN, Jacques, 1981, *Les psychoses*, séminaire, Livre III (1955-1956), Paris, Éditions du Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LOOS, Adolf, 1979, « Culture dégénérée », in *Paroles dans le vide. Chroniques écrites à l'occasion de l'exposition viennoise du jubilé (1898). Autre chroniques des années 1897-1900. Malgré tout (1900-1930)*, Paris, Editions champ libre.

- MCCRACKEN, Grant, 1990, *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington, Indiana University Press.
- MEAD, George H., 1938, *Philosophy of the Act*, eds Morris, C.W. et al., Chicago, University of Chicago Press.
- MEAD, George H., 2006 (1934), *L'esprit, le soi et la société* (trad. de D. Cefai et L. Quéré), Paris, P.U.F.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Editions Gallimard.
- MILLER, Daniel, 1987, *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Basil Blackwell.
- MILLER, Daniel, 1995, *Acknowledging Consumption*, Londres, Routledge.
- MILLER, Daniel, 1998, *A Theory of Shopping*, New York, Corwell University Press.
- PIAGET, Jean., 1976, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé.
- SEMPRINI, Andrea, 1995, *L'objet comme procès et comme action: De la nature et de l'usage des objets dans la vie quotidienne*, Paris, l'Harmattan.
- SHALINI, Shankar, 2006, «Metaconsumptive Practices and the Circulation of Objectification», *Journal of Material Culture*, vol. 11(3), p. 293-317.
- SIMMEL, Georg, 1987 (1900), *Philosophie de l'argent* (trad. de S. Cornille et P. Ivernel), Paris, P.U.F.
- SIMMEL, Georg, 1988 (1921), *La Tragédie de la culture* (trad. de S. Cornille et P. Ivernel), Paris, Éditions Rivages.
- SIMMEL, Georg, 1992 (1908), *Sociologie* (trad. de L. Deroche-Gurcel e S. Muller), Paris, P.U.F.
- SIMMEL, Georg, 2004 (1918), *Philosophie de la modernité* (trad. de J.L. Vieillard-Baron), Paris, Éditions Payot.
- WARNIER, Jean-Pierre, 2001, « A Praxeological Approach to Subjectivation in a Material World », *Journal of Material Culture*, vol. 6(1), p.5-24.
- WARNIER, Jean-Pierre, 1999, *Construire la culture matérielle : L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, P.U.F.
- WARNIER, Jean-Pierre, 1994, *Le paradoxe de la marchandise authentique*, Paris, L'Harmattan.

WINNICOTT, Donald W., 1975 (1971), *Jeu et réalité* (trad. de C. Monod et J.-B. Pontalis), Paris, Éditions Gallimard.