

<https://collectiflieuxcommuns.fr/?1233-Les-transformations-de-l-equilibre-nous-je>



Les transformations de l'équilibre « Nous-je » (3/3)

- Documents par thèmes - Analyses - Apports théoriques : Imaginaire, culture, création -



Date de mise en ligne : mardi 5 mai 2026

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Sixième partie (sur 15) du chapitre éponyme du livre de Norbert Elias « La société des individus » [1987], Fayard, 1991, pp. 240 - 248.

[Voir l'extrait précédent](#)

(.../...)

L'identité je-nous évoquée précédemment fait partie intégrante de l'habitus social d'un individu et elle est en tant que telle susceptible d'individualisation. Cette identité apporte la réponse à la question de savoir qui l'on est, et ce à la fois à titre de personne sociale et à titre de personne individuelle.

Dans les sociétés étatiques parvenues à un degré d'évolution où l'organisation a si bien progressé entre tous les membres que tout enfant nouveau-né doit être enregistré officiellement pour être ensuite reconnu comme citoyen, et où l'individu en grandissant, et même une fois adulte, à besoin à maintes étapes de son existence d'un certificat de naissance, la réponse la plus élémentaire à la question d'un individu sur son identité de sujet, autrement dit à la question « qui suis-je ? », est tout simplement le symbole nominal sous lequel il a été enregistré officiellement à sa naissance. Certes, à propos de ce nom qui lui a été donné, l'individu peut dire : « Hubert Huberti, c'est moi, et moi seul. » Normalement, personne d'autre ne porte ce nom. Mais ce nom qui se compose de deux parties, le prénom et le nom, ou le nom de famille, désigne à la fois l'individu comme unique et comme membre d'un certain groupe, en l'occurrence sa famille. Et tandis que le nom est pour l'individu le symbole patent de son unicité et lui fournit la réponse à la question de savoir qui il est à ses propres yeux et pour soi tout seul, il sert en même temps de carte de visite, il montre en même temps qui l'on est aux yeux des autres.

De ce point de vue aussi, on voit bien que l'existence de l'homme en tant qu'être individuel est indissociable de son existence en tant qu'être social. On ne pourrait pas se distinguer des autres individuellement, si les autres n'existaient pas. J'ai déjà mentionné souvent que le petit mot « je » ne signifierait rien si l'on n'avait pas en même temps présents à l'esprit lorsqu'on le prononce les autres pronoms personnels représentant les autres ou représentant en même temps les autres [1]. La forme double du nom montre assez clairement ce qui est dans le fond une évidence, à savoir que chaque individu pris isolément est issu d'un groupe d'autres individus dont il porte le nom associé au prénom qui l'individualise, Il n'y a pas d'identité du je sans identité du nous. Seules la pondération du rapport je-nous, la configuration de ce rapport, changent.

Peut-être n'est-il pas inutile d'ajouter que la notion d'identité humaine s'inscrit dans un processus. On peut ne pas s'en rendre compte. On pourrait avoir l'impression au premier abord que les propositions du je et du nous revêtent un caractère statique. Je suis toujours la même personne, pourrait-on se dire. Mais ce n'est pas vrai. Hubert Huberti n'est pas à cinquante ans la même personne qu'à dix ans. Lorsque, parlant de lui-même, il dit « je » à cinquante ans, cela ne se rapporte pas à la même personne que celle qu'il était à dix ans. D'un autre côté, la personne de cinquante ans est en l'occurrence avec celle de dix ans dans un rapport très précis et très particulier. Un individu n'a pas à cinquante ans la même structure de la personnalité qu'à dix ans, et pourtant il est la même personne. En effet, l'individu de cinquante ans est par un processus d'évolution le produit direct de celui d'un an, de deux ans et par conséquent aussi de dix ans. La continuité du processus d'évolution est la condition de l'identité constante de la personne de dix ans et de cinquante ans.

Le problème conceptuel de l'identité humaine au fil des ans demeure délicat et à vrai dire même insoluble, tant que l'appareil conceptuel sociologique ne fournit pas à la réflexion individuelle une définition plus ou moins clairement

élaborée de la notion de processus et plus particulièrement de la notion de processus d'évolution. Lorsque Hume notait à l'occasion qu'il n'arrivait pas à comprendre que l'enfant qu'il avait été jadis et l'adulte qu'il était au moment où il parlait fussent une seule et même personne, on comprend parfaitement sa difficulté. À son époque les outils théoriques nécessaires à la communication entre les hommes et par conséquent aussi à la compréhension des processus d'évolution étaient encore à peine nés, ils en étaient à un stade très élémentaire de leur évolution. Il fallait un puissant effort de réflexion collective pour passer d'un concept à un niveau de synthèse relativement inférieur, la notion d'enroulement ou de déroulement, à la notion de développement qui se situe à un niveau de synthèse supérieur, parfaire cette notion et la rendre accessible à la communication sociale.

La notion de développement s'appliquait pour commencer à des processus tout à fait concrets de la pratique sociale à un niveau de synthèse très inférieur. La notion de développement photographique reste encore attachée à ce niveau. Des besoins très précis de la communication entre les hommes entraînèrent la poursuite de l'élaboration de ce concept en tant que symbole de processus orientés dans une certaine direction, par exemple le processus de développement de la personne humaine qui devient adulte ou la transformation de l'humanité dans un certain sens. Ces processus furent d'abord compris comme une opération consistant à dépouiller de ses enveloppes successives un noyau identique, un peu comme l'on sort un enfant de ses langes. Avec le temps, on réussit à forger un concept qui pouvait servir de base à la communication et sur lequel on pouvait travailler. Au terme d'un effort de réflexion et d'observation collectives qui s'étendit sur des générations, on réussit à le rendre progressivement plus conforme à la réalité et par conséquent aussi plus utilisable dans la pratique sociale. Mais à l'époque où Hume essayait de représenter et d'analyser ses observations au niveau supérieur de synthèse de la philosophie, la notion de développement ne faisait pas encore partie aussi familièrement qu'aujourd'hui de l'habitus social ni de l'outillage intellectuel d'un individu cultivé. Le problème de la relation entre différents stades d'évolution d'une seule et même personne, l'imbrication spécifique entre identité de la personne et différence de la personnalité, n'était pas encore tout à fait résolu.

Ce n'est pas grâce à un mérite personnel que l'on est aujourd'hui en mesure d'en dire plus long sur la relation spécifique entre un individu enfant et le même individu adulte. Des notions comme celle de développement, qui est déjà socialement admise, ou comme celle d'identité je-nous, qui doit se faire sa place, sont d'une certaine utilité à cet égard. Mais elles laissent encore beaucoup à désirer. Elles sont tout sauf un aboutissement et restent, en d'autres termes, disponibles pour la poursuite du travail par les générations à venir. Le problème de l'identité individuelle de l'homme tout au long de sa vie demeure donc insaisissable, comme on l'aura sans doute mieux compris, tant que l'on ne tient pas compte de la nature évolutionnelle d'un être humain et tant que les individus ne disposent pas dans leurs échanges d'outils conceptuels et de symboles linguistiques suffisamment élaborés pour appréhender les processus de développement. Au stade actuel de développement théorique de la sociologie évolutionnelle, la façon dont s'articulent les différents aspects du développement de la personnalité d'un individu n'est pas encore tout à fait claire. Les aspects biologiques, psychologiques et sociologiques de ce développement font l'objet de disciplines de recherche différentes. Les spécialistes les présentent généralement comme existant séparément. Alors que la véritable tâche de la recherche serait de comprendre et d'expliquer l'imbrication et l'interpénétration de ces différents aspects à l'intérieur du processus et de parvenir à leur représentation symbolique, dans le cadre d'un système théorique, à l'aide de concepts pouvant servir de base à la communication.

Le processus de développement et sa représentation symbolique à l'aide de concepts pouvant servir de base à la communication, le processus en tant que tel et en tant qu'objet de l'expérience individuelle sont également indissociables et interdépendants l'un de l'autre. Pour illustrer le processus en Soi, on peut mentionner, avant toute autre chose, que chacune des phases ultérieures du processus d'évolution que suit un individu a pour condition préalable le déroulement continu des phases de développement antérieures. Il est vrai, pour les hommes comme pour toutes les autres créatures, que l'on ne peut pas atteindre l'âge ni la stature d'un individu de trente ans, sans être préalablement passé par tous les âges précédents et avoir pris la stature correspondante. La continuité du processus de développement est l'une des conditions de l'identité de la personne au cours du processus de développement qui s'étend au fil des années. La forme que prend un individu sur le tard est nécessairement le résultat des différentes formes qu'il a préalablement prises successivement. Mais elle n'en résulte pas

nécessairement. Un individu peut mourir avant d'avoir atteint ce stade tardif. La structure ultérieure de la personnalité dépend de l'enchaînement des évolutions antérieures avec une marge de variabilité considérable au départ, qui va par la suite en se rétrécissant.

En ce qui concerne l'homme, la continuité de déroulement du processus en tant qu'élément de l'identité du moi se mêle plus que chez aucun autre être vivant à un autre élément de l'identité du moi : la continuité de la mémoire qui conserve le savoir acquis et les expériences personnelles des phases antérieures pour en faire les forces actives de la commande de la sensibilité et du comportement des phases ultérieures dans des proportions telles qu'elle n'a d'équivalent chez aucun autre être vivant. L'immense capacité d'enregistrement sélectif par la mémoire d'expériences de toutes les époques de la vie constitue l'un des facteurs qui jouent un rôle décisif dans l'individualisation humaine. Et plus, au fur et à mesure de l'évolution sociale, s'élargit la marge laissée à la variété d'expériences vécues qui peuvent se graver dans la mémoire de l'individu, plus les possibilités d'individualisation augmentent.

Mais il ne suffit pas pour autant de mentionner la continuité d'évolution gravée dans la mémoire comme condition de l'identité du je. Une évolution ne se déroule pas dans l'abstrait. Toute mémoire a un support. L'identité du je n'est pas rendue possible par le souvenir d'elle-même ni la connaissance d'elle-même gravée dans sa propre mémoire ; elle se fonde sur l'organisme tout entier dont le cerveau est certes une partie centrale mais n'est jamais qu'une partie. Cet organisme est le support du processus d'évolution que suit l'individu humain. C'est véritablement à lui que se réfère l'individu lorsque, parlant de lui-même dans ses échanges avec les autres, il dit « je » ou « nous » en s'incluant aux autres, tandis qu'il emploie d'autres pronoms de la deuxième ou de la troisième personne pour parler d'autres individus humains. L'identité du moi repose pour une très large part sur le fait que l'homme prend conscience de lui-même en tant qu'être vivant, qu'il se connaît en tant qu'entité biologique d'un haut niveau d'organisation. En raison même de cette particularité de leur organisme physique, par l'observation et la réflexion, les hommes sont en mesure de prendre leurs distances vis-à-vis d'eux-mêmes en tant qu'organismes physiques. Et cette particularité de leur organisme physique qui leur permet de s'identifier eux-mêmes en tant que formes dans le temps et dans l'espace parmi d'autres formes semblables, en tant qu'êtres dotés d'une existence physique parmi d'autres êtres, les rend aussi capables de définir leur position parmi les autres par l'utilisation du symbole « je » et la position des autres par l'utilisation de symboles comme « tu », « il » ou « elle ».

Ce trait spécifique de la nature humaine, cette aptitude, qui repose sur sa structure physique, de prendre ses distances vis-à-vis d'elle-même et, à l'aide de ses facultés de connaissance et de ses symboles linguistiques, de se considérer comme si elle était une personne ou un objet comme les autres, a fait que les hommes ont souvent d'eux-mêmes une image curieusement dédoublée. Leurs symboles linguistiques sont conçus comme si l'homme lui-même observant sa propre personne à quelque distance et l'homme lui-même en tant qu'objet de cette observation étaient des êtres distincts qui mèneraient même peut-être une existence séparée. Ainsi parle-t-on de soi-même en sa qualité d'objet d'observation en utilisant des expressions comme « mon corps », alors que, se référant à soi-même en sa qualité d'être capable de s'observer à distance, on utilise des expressions comme « ma personne », « mon âme », « mon intelligence ». On ne dit pas toujours assez clairement que ces notions présentent deux perspectives différentes sur sa propre personne comme s'il s'agissait de deux objets différents et trop souvent même existant séparément. Le simple fait que je parle de « mon corps » laisse à penser que je serais une personne qui existerait à l'extérieur de son corps et qui aurait en outre fait l'acquisition d'un corps, comme on fait l'acquisition d'une robe.

Cette tradition dualiste est si profondément enracinée que dire « je suis mon corps » prête à confusion. Et ce, parce que la notion de « corps » employée dans ce contexte est ambiguë. On peut dire d'une pyramide qu'elle est un corps, on peut le dire d'une étoile ou d'une molécule. L'ambiguïté de la formule consistant à dire que je suis moi-même mon corps provient de ce que le terme « corps » s'applique aussi bien à des morceaux de matière inerte relativement inorganisée qu'à des entités biologiques du plus haut niveau d'organisation, c'est-à-dire aux organismes les plus complexes. Des propositions comme « je suis mon corps » ou « je suis identique à mon corps » peuvent

donc être comprises comme si l'on voulait dire : « Je ne suis rien d'autre qu'un morceau de matière inorganisée. » Et il est vrai que l'idée de pouvoir en dernier ressort réduire l'organisme humain vivant, qui, tant qu'il fonctionne en tant qu'organisme «€” autrement dit jusqu'à la mort «€” est constamment pris dans le courant d'un processus d'évolution, aux simples formes de la matière inerte joue encore de nos Jours un rôle non négligeable parmi les écoles philosophiques. Il n'est donc peut-être pas inutile de se mettre à l'abri du reproche de réductionnisme matérialiste lorsqu'on rappelle que, parlant de son propre corps et de sa propre personne, on parle non pas de deux existences mais de deux perspectives différentes.

On peut aussi rappeler à ce propos un fait qui échappe souvent à l'attention de façon très significative. Lorsqu'on parle du corps humain, on oublie souvent que la tête d'un individu, en particulier son visage, fait partie intégrante de son corps. Dès lors qu'on en prend conscience, on accède à une compréhension plus juste de la nature de l'identité humaine ; car le visage que prend un individu au fil de son évolution joue pour son identité un rôle central, peut-être même le rôle principal. Bien que la forme particulière des autres parties du corps joue indubitablement aussi un rôle dans l'identification de la personne individuelle, aucune autre partie du corps n'occupe dans la conscience qu'ont les autres aussi bien que dans la conscience qu'a l'individu lui-même de son identité une place aussi centrale que le visage. Et c'est aussi le visage qui traduit le mieux le lien de l'identité du moi avec la continuité d'évolution de l'enfance jusqu'à la vieillesse.

Le processus d'évolution que suit un visage de l'enfance à la vieillesse peut même être considéré en fait comme le prototype des processus de cet ordre. Le visage se modifie, mais il revêt à partir d'un certain âge un certain nombre de traits particuliers qui permettent de reconnaître, en dépit de tous les changements, un visage humain comme étant toujours le même, et d'identifier un individu comme étant toujours le même individu. La bonne vieille logique voudrait sans doute que quelque chose d'absolument immuable, le noyau dur de tous les changements, constitue le noyau immuable de toute évolution, noyau qui lui-même n'évoluerait pas.

L'exemple de l'évolution d'un individu et en particulier celle de son visage permet peut-être de mieux comprendre qu'il n'y a pas nécessairement d'élément arrêté et absolument immuable dans la marche d'un tel processus. L'identité de l'individu qui évolue et se développe repose avant tout sur le fait que toute phase ultérieure découle par un déroulement ininterrompu d'une phase antérieure. La commande génétique qui mène le processus s'inscrit elle-même dans ce processus. Et la même chose vaut à propos de la mémoire, de la conscience et de l'inconscient. Bien que le contenu de la mémoire soit d'une certaine façon arrêté et constitue par là même l'un des éléments contribuant à modeler le visage et le caractère, il se modifie en même temps de façon spécifique au cours de la maturation, du vieillissement et de la vieillesse.

[1] Cf. Norbert Elias, *Was ist Sozialogie ?*, Munich, 1972, pp. 132 sq.