Université Sorbonne
Paris Cité

Thèse de doctorat

Université Sorbonne Paris Cité
Préparée à l'Université Paris Diderot

Recherches en Psychanalyse ED 450

Conscience de rôle et Personnalités Pathologiques.

Analyse de la désinvolture

Par Carla Taglialatela

Thèse de doctorat de Psychopathologie et Psychanalyse

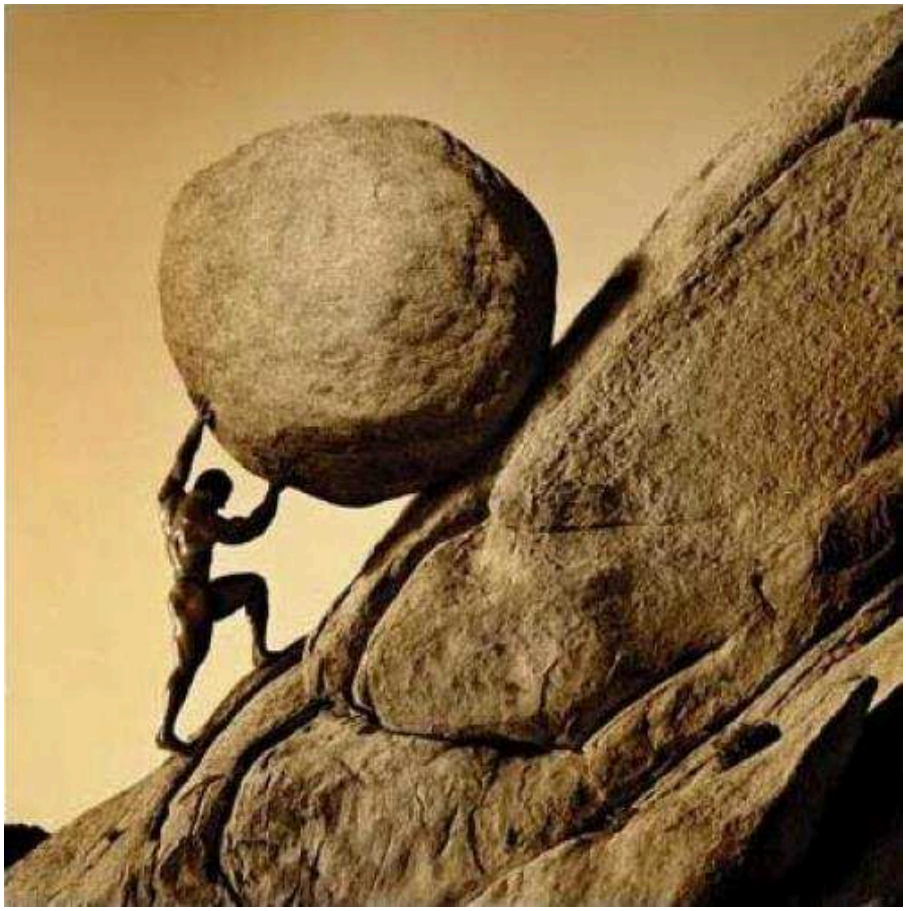
Dirigée par Monsieur Le Prof. Georges Charbonneau

Présentée et soutenue publiquement à Paris, le 09/02/2017

Président du jury :	Mme le Prof. M. WOLF-FEDIDA	Univ. Paris 7 Denis-Diderot
Directeur de thèse :	M. le Prof. G. CHARBONNEAU	Univ. Paris 7 Denis-Diderot
Rapporteur :	M. le Prof. G. DI PIAZZA	Univ. Degli Studi di Firenze
Rapporteur :	M. le Prof. J-C. GENS	Univ. De Bourgogne
Membre :	M. le Prof. P. CABESTAN	
Membre :	M. le Prof. A. PLAGNOL	Univ. Paris 8 Vincennes

« Il faut s'imaginer Sisyphe heureux »

A. Camus, 1942



À mon père et à mon frère,

Parce que les distances exprimables en kilomètres peuvent toujours être parcourues. De telles distances sont des distances « heureuses »

À « Clairefontaine » et à Fred,

Parce que si ces murs pouvaient parler ils raconteraient d'une équipe formidable

À Maddalena,

Pour le soutien et l'amitié d'une vie

À ma mère,

Parce que les rêves peuvent arriver là où les avions n'arrivent pas

RESUMÉ

L'étude qui s'ouvre par ces lignes se propose d'explorer, de définir et de valider une question d'un grand intérêt épistémologique transdisciplinaire, celui de l'existence des rôles (anthropologiques, affectifs, sociaux), de la conscience de rôle et des relations de rôles. Elle veut donner un statut et une fonction à cette notion de rôle pour les sciences humaines, cela en prêtant attention aux évolutions de ces rôles au cours des derniers siècles. Partant de l'idée que nous sommes toujours en rôle (*jetés* aux rôles), qu'il n'y a pas d'*hors-rôle* possible, que la rencontre intersubjective se fait toujours à travers des rôles, transitoires ou pérennes, cette recherche veut voir les aspects positifs et structurants, et aussi les écueils, autant pour l'individu que pour le corps social, de ce système ou dispositif des rôles. La constitution de ces rôles et de leurs contenus réalise en effet un dispositif médiateur d'une importance particulière, définissant selon diverses modalités les attentes et accords que nous avons les uns vis-à-vis des autres, régulant l'organisation des liens (avantages, obligations et contraintes) et des tâches. Nous soumettrons à l'analyse de savoir si ce système des rôles permet une limitation de la conflictualité et une optimisation du partage ergonomique ou affectif, pour peu que ces rôles puissent recevoir les adaptations et redéfinitions, et modulations nécessaires. Nous verrons comment les rôles se constituent, s'édifient, se redéfinissent et se réinventent constamment. Cette question du partage des rôles et de l'adhésion de chacun aux rôles, éventuelle et toujours problématique, doit être pensée dans la perspective du vivant. Un regard phylogénétique permet d'inscrire la formation du système des rôles comme une nécessité du vivant : pour confirmer cette thèse, on a eu recours non seulement à l'observation du monde animal mais on a voulu considérer également l'hypothèse de la néoténie humaine.

S'approchant des implications psychologiques et psychopathologiques de la question, il revient à cette recherche d'explorer les différentes manières et

modalités par lesquelles on se rapporte aux rôles. Sommes-nous toujours *conscients* du fait que nous occupons un ou plusieurs rôles et que c'est à nous d'en élaborer ou concevoir le cahier de charge ? Comment et pourquoi y adhérer ? C'est à partir de ces questions que s'est imposée l'analyse de la désinvolture, attitude qui porte la marque d'une légèreté ou négligence dans l'engagement et l'investissement de ces rôles que chacun s'est assigné d'occuper : par cette légèreté, par des impensées ou des négligences, faute d'une conscience de rôle pas ou peu élaborée, l'individu est souvent amené à échouer dans son rôle, à le manquer, sans lui restituer de réponses de substitutions. Une analyse anthropo-phénoménologique de la désinvolture montrera comment cette attitude, très proche de l'immaturité au point d'en être, dans certains cas, considérée comme une ultime manifestation, est présente, de manières différentes, aussi dans divers contextes pathologiques (personnalités pathologiques ou parfois pathologies véritables) soit par excès que par défaut (chez le *Typus Melancolicus,* la désinvolture est totalement absente). Entre normalité et pathologies (pathopsychologiques aussi bien que pathoéducatives), le statut de la désinvolture est complexe car cette attitude est également associée à de nombreuses transgressions, que ce soit volontairement ou involontairement, par les nombreux impensés de rôle qui la caractérisent : le domaine de la sécurité routière exprime bien la dynamique désinvolte par le grand nombre de fautes d'imprudences, imprévoyances, inconséquences ou négligences ressortissant à ce registre des comportements désinvoltes. L'étude des liens entre désinvolture et transgressions alimente ainsi l'analyse formelle de la transgression (*transgressologie générale*). Une transgressologie générale se doit de mettre en évidence les modalités et raisons primaires de ces transgressions, quels que soient les accords préalables et la nature de ce qui est transgressé.

Cette analyse de la conscience de rôle, de ses manquements et transgressions, enrichie aussi bien l'anthropologie générale, la psychologie et la psychopathologie, la clinique psychothérapique et psychiatrique, les sciences de l'éducation, la criminologie, la sociologie, cela en montrant l'importance

transdisciplinaire de ce concept de rôle. Plus encore, elle peut contribuer à l'éthique et la philosophie du droit, non seulement en éclairant les limites du volontaire et de l'involontaire mais en montrant de quelles façons nous sommes toujours responsables de nos impensées.

Mots clés : Conscience de rôle, désinvolture, immaturité, néoténie humaine, personnalités pathologiques, rôle, sécurité routière, transgression, transgressologie générale, *Typus Melancolicus*

ABSTRACT

This study aims to explore, define and validate a topic of great epistemological transdisciplinary interest, which is the existence of roles (anthropological, emotional and social roles), the role-consciousness and the role relationships. Indeed, the study aims to provide a status and a function to the notion of role for the human sciences, paying attention to the evolution of roles over the latest centuries. Taking into the account that we are always in the role (thrown to roles), the out-role is not possible, the inter-meeting is carried out through transient or everlasting roles, this research aims to consider its positive and its structuring aspects but also its obstacles, both referred to the individual and the social body. In fact, the establishment of roles and their contents outlines a particularly important mediator device, defining, in different ways, expectations and agreements that might have both elements, adjusting the organization of ties (benefits, obligations and constraints) and tasks. We will analyze whether this system of roles allows a limitation of the conflicts and an optimization of ergonomic or emotional subdivision, whether these roles can receive adaptations, redefinitions and necessary modulations. We will see how the roles are constantly built, redefined and reinvented. The issue of the partition of roles and the compliance of each person to his own role, if any and always problematic, must be analyzed from the living perspective. A phylogenetic perspective allows us to look at the formation of the system of roles as one of the living necessities: to confirm this thesis, we have observed not only the animal world, but we have also considered the possibility of human neoteny.

Approaching the psychological and psychopathological implications of the matter, the task of this research is to explore the different ways by which we relate to the roles. Are we always aware of the fact we play one or more roles, and that we are in charge of elaborating the relevant tasks? How and why to join them? Starting from these questions, an analysis on nonchalance has emerged. The nonchalance, also defined as ease or calmness, is the attitude

of carelessness or negligence in the commitment and investment of the roles that each person has chosen to play: through this carelessness or negligence, through what has not been thought (or evaluated) the individual is often led to fail in his role, to miss it, without giving him alternative answers. This happens due to a little or not elaborate role-consciousness. An anthropological-phenomenological analysis will show how this attitude of nonchalance - very close to immaturity to the point of being considered, in some cases, as a last manifestation of immaturity - is present in a different ways, also in various pathological contexts (pathological personality or sometimes true pathologies), both for defect and for excess (the *Typus melancolicus* does not express nonchalance at all).

Stuck between normality and pathology, the status of nonchalance is complex since this attitude is associated with numerous voluntary or involuntary transgressions, due to the many aspects that have not been previously taken into account and that characterize it: the field of road safety shows the ease dynamic works, because of the many errors committed by imprudence, improvidence, incoherence or negligence that belong to the register of nonchalant behavior. The study of the links between confidence and transgressions feeds the formal analysis of the transgression (General *transgressology*). A general *trasngressology* has the task of highlighting the mode and the primary reasons for these transgressions, whatever the agreement and nature of what has been transgressed is.

This analysis of the role-consciousness, of its fails and its transgressions, enriches the general anthropology, psychology and psychopathology, clinical psychiatric and psychotherapeutic, educational science, criminology, sociology, and this shows the interdisciplinary importance of the role concept. Moreover, it can help to ethics and philosophy of law, not only because it clarifies the limits between voluntary and involuntary, but because it shows how we are all responsible for what we have not previously thought.

Key words: role-consciousness, nonchalance/casualness, immaturity, human neoteny, pathological personality, role, road safety, transgression, General transgressology, *Typus melancolicus*.

TABLE DES MATIERES

Notes aux lecteurs……p. 16

Introduction……p. 17

CHAPITRE I : Le concept de rôle de sa genèse à son actualité……p. 25

1. Introduction…… p. 25

2. Un regard sur le lien entre le rôle et le fait social……p. 28

1.2.1. Consensus et consentement de rôle……p. 31

1.2.2. « La temporalité de rôle » ……p. 33

1.2.3. L'importance d'Autrui dans le concept de rôle : attente de rôle, Réciprocité et reconnaissance……p. 34

PARTIE 1 : Le concept de rôle en sociologie et ses problématiques……p. 38

3.Paradigme normatif, paradigme interprétatif et conditionnement de rôle……p. 38

1.3.1. Comment accède-t-on aux rôles ? Premières intuitions des rôles……p. 45

PARTIE 2 : Repères philosophiques du concept de rôle……p. 50

4. Du côté de la philosophie……p. 50

1.4.1. La philosophie antique……p. 50

1.4.2. Le rôle, une question d'identité : La deuxième École de Chicago…… ..p. 57

5. Du côté des neurosciences……p. 64

6. Conclusions du premier chapitre……p. 69

CHAPITRE II : Conscience interne de rôle et processus de maturation……p. 71

1. Introduction……p. 71

2. Les origines du concept de conscience……p. 72

2.2.1. La conscience de rôle dans le monde animal……p. 78

2.2.2. Néoténie humaine et prescience des rôles : une hypothèse possible……p. 88

3. La conscience interne de rôle et son caractère dynamique……p. 94

4. Personnalités, traits de caractère et identité de rôle……p. 97

5. Conclusions du deuxième chapitre……p.104

CHAPITRE III : Le Désinvolte…… p.106

1. Introduction…… p. 106

3.1.1. Esthétique de la désinvolture : la posture de l'« être dégagé »……p.107

3.1.2. Étymologie, signification et traduction du mot désinvolte……p.111

2. La désinvolture et sa figuralité…… p.119

3. Un regard anthropo-phénoménologique sur la désinvolture…… p.125

3.3.1. Spatialité et temporalité chez le désinvolte……. p.125

3.3.2. Besoin ludique, « supposés d'ordre providentiel », compossibilité et exceptionnalité de soi……p.129

4.Interactions et mésengagement : penser l' « être en rôle » désinvolte avec Goffman…… ……p.136

5.La « syntonie affable » du Dasein : une analyse du désinvolte à travers H. Häfner…… p.143

6. Conclusions du troisième chapitre……p.147

CHAPITRE IV : Désinvolture et Transgression……p.149

1. Introduction……p.149

PARTIE 1 : « Esthétique » de la Transgression……p.153

2. La transgression et son esthétique……p.153

4.2.1. Limites et bornes……p.156

4.2.2. La désinvolture et les différents styles de la transgression : « Se prendre pour Antigone ? »……p.158

4.2.3. L'anticonformiste, l'original et leur lien avec la désinvolture……p.162

PARTIE 2 : Criminologie, Transgressologie générale et transgression chez le désinvolte……p.167

3.Désinvolture et Transgression……p.167

4.3.1. Transgression, désinvolture et distance au rôle……p.171

4.3.2. Psychopathologie criminologique : Transgressologie générale et Criminologie…… ……p.176

4.3.3. Acte et Action……p.181

4. Psychodynamique de l'action et transgression par désinvolture……p.185

4.4.1. Psychodynamique de l'action……p.185

4.4.2. Transgression par désinvolture……p.188

5. Désinvolture et délinquance routière……p.193

4.5.1. La circulation routière……p.194

4.5.2. Délinquance routière et désinvolture : les fautes d'imprudence

et imprévoyance……p.198

4.5.3. Délinquance routière et désinvolture : psychopathologie de l'action…… ……p.206

5.Conclusions du quatrième chapitre……p.209

CHAPITRE V : La désinvolture et ses implications en psychopathologie……..p.210

1. Introduction……p.210

2. Cet Autre « trop encombrant » que le désinvolte ne voit pas : Paranoïa et désinvolture…… ……p.219

5.2.1 Cet autre « au cœur de soi-même » que le paranoïaque n'arrive pas à distancier…….. …p.221

5.2.2. Charisme de rôle et légèreté de rôle……p.224

5.2.3. « Attention, ne parle pas aux inconnus ! » : la présence de l'Autre au cœur de la paranoïa……p.228

3. Action et fixation. Hystérie, désinvolture et centralité : Esthétique de la montée en rôle……p.233

5.3.1. Une pathologie de la centralité et de l'intensité……p.235

5.3.2. Une pathologie esthétique : figuralité et identité de rôle……p.237

4. *Typus Melancolicus* et *Typus Maniacus*, gravité et légèreté : l'optimisme désinvolte……p.240

5.4.1. Pesanteur et légèreté : réflexions sur la conscience de rôle……p.244

5.4.2. Ennui, besoin d'événement et impulsivité……p.250

5. Immaturité et désinvolture : négliger ou *sur-voler* ?……p.255

5.5.1. L'immaturité : « un fruit vert ? » ……p.259

5.5.2. L'immaturité et son rapport avec les personnalités pathologiques……p.264

5.5.3. L'être au rôle immature et ses différences avec la désinvolture……p.269

6.Désinvolture, psychopathie, perversion et addictions……p.273

5.6.1. Personnalité antisociale et États limites ; confrontation entre le DSM IV et le CIM 10 :

une première lumière sur la désinvolture……p.277

5.6.2. Désinvolture et psychopathie……p.279

5.6.3. Trois différentes approches de l'être au rôle :

Perversion, addiction et désinvolture……p.284

5.6.3a « Perversion » : renverser l'ordre……p.284

5.6.3b Addictions et conduites de rôle désinvoltes……p.288

7. Conclusions du cinquième chapitre……p.292

CONCLUSIONES « OUVERTES »……p.294

BIBLIOGRAPHIE……p.298

Notes aux lecteurs.

Le sujet de cette étude ne comportait aucune bibliographie préalable, l'un de ses buts étant précisément de l'établir. Cette recherche s'est faite non seulement à travers la réflexion mais aussi en *terrain de quotidienneté*, à l'écoute de la désinvolture commune et de son entourage. Pour cela, nous avons recours à certains endroits à un langage qui appartient au registre du langage parlé, plus vivant et de compréhension immédiatement accessible.

Chaque culture a ses mœurs, ses usages et ses coutumes ; dans ce travail, on fait référence à la société occidentale du XXème et XXIème siècle.

La bibliographie se constitue de textes français et étrangers : la traduction des citations à partir des textes en langue étrangère vers le français, langue de rédaction, a été faite par l'auteure de ces pages.

INTRODUCTION

La recherche qui s'inaugure ici concerne de nombreuses disciplines : la psychologie et la psychopathologie, l'anthropologie philosophique, la criminologie, la psychiatrie, la philosophie du droit et la sociologie. Comme dans toutes les sciences humaines, elle est mue par la perspective éthique et morale de définir le juste dans les relations humaines, ou par le souci, de référence anthropo-phénoménologique, d'instaurer la *proportion anthropologique*.

Le travail qui s'annonce s'inscrit dans un horizon de référence, celui de l'anthropologie phénoménologique (ou psychopathologie phénoméno-structurale). Il prolonge le questionnement formulé par Paul Ricœur d'une analyse de l'identité humaine, distinguant *ipséité* et *idemité*, et il l'explore sous l'angle des identités *idem* vécues. Les identités *idem* vécues, ce sont les rôles dans lesquels nous sommes jetés, et qu'il nous revient de traiter comme ils le doivent : en les reconnaissant, les assumant ou les dénonçant, en les réinventant ou les accomplissant. C'est à cette question que nous voulons apporter une contribution.

Il revient à une introduction de dire par où la question qui nous anime a commencé. D'où peut naître l'intérêt de reconsidérer, d'évaluer, de resignifier, voire de dépoussiérer un concept, d'origine stoïcienne, celui de rôle (anthropologique, social, psychologique) qui a subi tant de transformations au cours des siècles jusqu'au point de perdre une partie de son sens et sa valeur au XXème siècle, avant de reprendre éventuellement, un nouveau sens ? Et pourquoi associer à cette conscience de rôle le mot *désinvolture* qui semble si loin de cette analyse des relations de rôles ?

L'idée naît primairement de la contraposition visible dans notre société des deux termes et des deux concepts : l'un, celui de rôle, qui a à la fois une

connotation de saveur ancienne et dépassée mais dont ne peut pas se dispenser pour autant, l'autre, celui de désinvolture qui semble être ou avoir été le nouveau *credo* de la modernité.

L'étude qui suit démarre par une observation : celle des conflits auxquels l'individu est exposé à travers ses rôles dans le quotidien, dans le milieu professionnel, dans le partage de l'espace commun et, finalement, dans toutes les situations qui nécessitent une organisation pour que chacun puisse cohabiter sereinement avec les autres sans pour autant renoncer à sa propre identité. Et cette organisation suppose le concept de rôle, compris d'une façon formelle et générale, comme médiateur entre l'individu, autrui et le champ social. Car, comme nous le verrons, il n'y a pas de « sans rôle » possible, au risque de n'être ce que Robert Musil a appelé, « L'homme sans qualité »[1]. Nous sommes incarnés dans des identités communes, de divers ordres et il est utile de comprendre de quelles façons.

Avant de continuer, une parenthèse linguistique et herméneutique est nécessaire[2]. Le mot désinvolture se prête à nombreuses interprétations et ambiguïtés ; à plusieurs reprises, on a eu l'occasion, pendant la préparation de ce travail de se demander pourquoi ce terme de désinvolture semble exprimer, dans la collectivité, une valeur positive pendant que le mot rôle, par les contraintes que s'y annoncent, rebute voire fait « tordre le nez » à tous. Si l'on consulte les dictionnaires[3], on y trouvera deux significations à cette désinvolture : l'une, qui peut justifier ce ressenti positif et qui se lie à une certaine maîtrise et assurance mais l'autre, paradoxalement la plus commune, dira de la désinvolture : « *Manière d'être pleine d'aisance. Manière trop libre de se*

[1] Musil R. (1940)

[2] L'auteure de cette recherche n'écrit pas dans sa langue maternelle. Cette recherche a exploré des références franco-italiennes et anglaises, ainsi que des sources de langues allemandes, importantes pour la perspective anthropo-phénoménologique.

[3] Les dictionnaires consultés sont principalement en langue française, italienne et anglaise. Cette étude a permis à l'auteure de ces pages de réfléchir davantage sur l'importance de la traduction et de la définition des mots utilisés. Un élément très important est apparu : les dictionnaires en langue italienne soulignent, de la désinvolture, son aspect « positif » : « maîtrise, assurance, capacité de faire face aux situations avec rapidité » alors que les dictionnaires en langue française et anglaise semblent accentuer davantage la signification de contrainte portée par le mot.

comporter ; impertinence, laisser-aller, sans-gêne »[4]. À l'écoute de l'entourage, on a remarqué que cette dernière signification était majoritairement ignorée.

Ce qui s'exprime sur ce point n'est que la dialectique de la liberté et du devoir. Elle est entrevue ici à travers un élément adjacent d'une importance considérable, celui de la maturation. Et nous analyserons les rapports entre immaturité et désinvolture ; les deux concepts ou notions, comme on le verra, sont si proches qu'ils peuvent être sur certains plans confondus. En effet, le mûrissement est la procédure par laquelle cette tension entre liberté et contrainte se résout.

Notre travail de recherche est donc, simultanément, un travail sur le processus ou le phénomène (il nous appartiendra de le déterminer) de la maturation et aussi sur cette situation de répétitivité et d'inconscience des rôles qu'est l'immaturité ; de l'immaturité dans le chemin de l'enfance vers l'âge adulte aussi bien que l'immaturité persistante de l'adulte face au champ social et surtout à lui-même.

Il a fallu donner un statut à la désinvolture. C'est dans le cahier de charge de cette recherche. Appartient-elle à la pathologie (psychologique, mentale, éducative ?), à la normalité ? A une interface à définir entre les deux ? Ce que nous ferons dans cette étude : la désinvolture, attitude que chacun peut traverser au cours de la vie en des moments particuliers, est aussi ce *lieu, ce moment,* cet *espace* de *décontraction* dans lequel se produit le plus grand nombre de transgressions. Pourquoi ? Dans cet *espace* de « relaxation » (*relaxed attitude*), l'attention qu'on porte à autrui, au respect des normes et au champ social tout court, décroît, chose qui nous a amené à affirmer que le désinvolte prend les choses à la légère, et, en manière cavalière, s'érige au-dessus du champ social en balayant d'un revers de main autrui. Par désinvolture, donc par légèreté, se produisent les transgressions dues à l'inattention, à l'imprudence, à l'imprévoyance, à la négligence, aux

[4] Dictionnaire en ligne *Larousse* URL http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue

impensées ; le champ de la circulation routière est l'exemple-phare de tous ces impensées.

Il y a en effet un rapport important à établir entre désinvolture et transgression. La désinvolture met chacun au bord de la transgression, qu'elle soit volontaire ou involontaire. On s'est alors demandé ce qui fait défaut chez le désinvolte, quels éléments ou structures du monde commun il n'a pas vu, ou n'a pas pu intégrer ; il va s'avérer que c'est bel et bien *la conscience de rôle* qui n'a pas été élaborée. Le désinvolte ne voit pas les rôles ou mieux encore les sur-vole : malgré le fait que le concept sociologique de rôle puisse être en crise, le désinvolte ne voit pas qu'on n'échappe pas aux rôles, que nous soyons toujours tous en rôle les uns vis-à-vis des autres ; les rôles existent, donc, encore et nous avons voulu les qualifier dans leur aspect, cette fois, anthropologique, de *médiateur intersubjectif* entre soi-même et le monde. Cette médiation empêche que nous soyons totalement, sans réserve, en relation, les uns avec les autres, atténuant ainsi le risque de conflit intersubjectif.

Dans cette étude, ce ne sont, donc, pas tant les rôles en eux-mêmes qui nous intéressent (il ne s'agit, donc, pas de se demander si les rôles existent ou non, car le fait que nous sommes en rôle est bel et bien « *une donnée* » du fait social, une condition de possibilité) mais la façon dont on se rapporte à eux et comment on les appréhende et les conduit (les relations de rôle). La caractérisation de ces relations de rôles, dans toutes leurs modalités possibles, ont été notre principale préoccupation.

Malgré son « évidence » est-on toujours conscient du fait qu'on est en train d'exercer un rôle ? Est-on conscient, à chaque fois, que même en prenant le volant d'une voiture, on est en train d'occuper un rôle avec ses contraintes et ses charges ? La réponse est non ; cette conscience on ne l'a pas toujours mais on se doit de l'acquérir.

Cette acquisition se fait, généralement, avec le processus de maturation individuelle : toute une genèse se fait en vue de cette *conscience de rôle*. Cette

conscience relève d'un *savoir* et ce *savoir*, comme tous *savoirs*, s'appréhende : on apprend les rôles depuis la naissance car nous y sommes *jetés* avant encore d'être nés. La structure des rôles fait partie de ces éléments archaïques et archétypaux qui nous constituent et qui sont déjà donnés par la culture (les contes de fée, par les mythes, par les jeux d'enfant, etc.).

En outre, la conscience de rôle n'est pas seulement un *savoir* de rôle (savoir qu'est-ce qu'un rôle, quelles sont ses normes et ses règles), ce que nous appelons conscience *externe de rôle*, mais est aussi un travail qui doit être ajusté tout au long de la vie et c'est là qu'on envisage aussi la relation que la désinvolture et aussi les personnalités pathologiques, entretiennent avec les rôles : on va, donc, mettre en lumière comment cette appréhension de rôle (*conscience interne* de rôle dans ce cas) s'avère être problématique. Par excès ou par défaut, sa présence ou non-présence, sont les problématiques envisagées dans cette étude.

La désinvolture n'étant pas une pathologie, il fallait lui trouver un statut. Nous avons soutenu qu'elle appartient au champ du *patho-éducatif* : c'est donc au champ socio-éducatif de « prendre en charge » la désinvolture (tout comme l'immaturité dans ses aspects non pathologiques). Éduquer à la conscience de rôle, est donc non seulement utile mais nécessaire pour éviter de nombreuses transgressions[5].

Du rôle ainsi conçu, on a voulu faire un outil anthropo- phénoménologique pour comprendre les problèmes, les dangers, les enjeux ainsi que les mécanismes d'adaptations ou inadaptations au champ social, les contraintes ou les émancipations de rôle.

L'ossature du travail de recherche ici exposé est marquée de cinq chapitres.

[5] Dans le champ de la sécurité routière, par exemple, nombreuses mesures ont été adoptées pour éviter les accidents mais, étrangement, les résultats obtenus sont minimes : éduquer à la conscience de rôle, faire comprendre qu'à chaque fois qu'on se met au volant on endosse un rôle, pourraient être utiles afin de réduire le risque des accidents qui se produisent par légèreté (impensées, imprévoyance, imprudence, négligence etc.)

Dans la première partie, on a défini le rôle dans sa généralité et sa diversité anthropo-psycho-sociale. On a cherché les origines du concept et mis en lumière sa présence dans la philosophie de l'Antiquité : pour l'essentiel, le second Stoïcisme, avec Épictète et Marc Aurèle, présente déjà cette notion.

Ensuite on a ré-parcouru le « destin » du concept de rôle en Europe et aux États-Unis : si, en Europe, on a longtemps considéré les rôles comme de simples contraintes ayant « *pour but* » l'obéissance de l'individu aux normes sociales, aux États-Unis, avec l'École de Chicago[6], donc avec E. Goffman et P. Ricœur, le concept de rôle fait peau neuve et se relie au concept d'identité ; *l'être en rôle* sera alors un des deux pôles qui constituent l'identité humaine toute entière (les identités *idem*[7]).

Dans la seconde partie, on s'est demandé si cet *être toujours jeté en rôle que nous sommes*, fait partie de la constitution (aussi bien ontologique que philo-génétique) du vivant : d'où vient le besoin de s'agréger ? De former des sociétés ? Est-il inné ou acquis ? L'éthologie nous éclaire par rapport à cela. On a donc retrouvé le « concept de rôle » dans le monde animal (les systèmes structurés des animaux grégaires, des poissons qui forment des bans, des abeilles et des fourmis qui forment des véritables sociétés en sont des exemples). Mais les animaux possèdent-ils une *conscience* de rôle ? Le *mystère* n'est pas encore éclairci. Nous exposerons l'état de la question en considérant qu'il existe une certaine *conscience externe* de rôle dans le monde animal. Restera à savoir ce qu'il en est d'une éventuelle *conscience interne* des rôles[8].

---

[6] Courant de pensée sociologique du début du XXème siècle et dont les exposants auxquels on se réfère dans cette étude, appartenant à la deuxième École de Chicago, sont E. Goffman (1959) et P. Ricœur (1970-1990)

[7] Ricœur P. (1990)

[8] L'éthologie continue à étudier les comportements des animaux et y retrouve de plus en plus des aspects communs avec les hommes (on va expliquer cela par le concept de néoténie en gardant à l'esprit que comme l'homme est né « démuni » les conditions socio-environnementales, le progresser de la technologie etc. pourraient amener à concevoir aussi des autres espèces comme néoténique) mais on ne peut pas encore affirmer avec certitude que ces aspects ne soient pas seulement d'ordre philo-génétique. La question est épineuse et les sciences cognitives, ainsi que les neurosciences, y ont réfléchi aussi. On ne rentre pas dans les compétences de l'éthologie mais, à notre avis, une différence est primordiale : l'homme parle ; à différence des animaux, sa faculté de langage est plus développée, son langage est articulé au point qu'il peut formuler des discours.

La troisième partie veut être une présentation de la figure du désinvolte et une ébauche de sa manière de se rapporter aux rôles : on insiste sur le concept de *face-work*, de face, de façade puisqu'on estime qu'assumer un rôle comporte aussi avoir pensé à celle qu'on peut appeler « la stance », le « se tenir » en rôle ; nombreuses défaillances dans ce *maintien* de la face nous alertent immédiatement sur un manque d'investissement et d'engagement et nous annoncent une probable faillite du rôle.

Dans la quatrième partie, on a analysé le concept de transgression pour ensuite traiter des transgressions qui se produisent par désinvolture. On a ainsi fait recours à la *transgressologie générale* qui nous permet de comprendre les modalités et raisons principales de ces transgressions, celles qui poussent l'individu à transgresser et on a remarqué que ces raisons sont dans la plupart des cas identiques : la volonté de se dégager ou de s'épargner des contraintes, la recherche egocentrique d'intérêts. Le rapport avec la psychopathologie de l'action sera établi.

La dernière partie visera à définir l'importance de la désinvolture pour la psychopathologie : sans être une maladie, la désinvolture sera présente comme élément récurrent (et plus encore, un des déterminants structuraux) dans de nombreuses personnalités pathologiques. Nous étudierons à la fois son absence radicale et sa présence. Absente là où il y a une relation aux rôles marquée par « la gravité » comme chez le *Typus Melancolicus*, la paranoïa et la perversion, elle sera fortement présente dans l'immaturité ; présente aussi dans l'hystérie et certaines formes de psychopathie ou d'états-limites. Très présente dans les comportements addictifs, elle est aussi décelable dans les troubles du comportement alimentaire, cela parce que le corps est aussi un *médiateur* anthropologique entre soi-même et le monde, qui s'expose aussi à la conscience de rôle.

Jusqu'à présent, bien qu'on sache que les animaux communiquent entre eux, ne nous est pas donné de « les comprendre ».

Les conclusions de cette étude sont *in fieri* : la désinvolture ouvre un nouveau champ dans les sciences humaines. La désinvolture éclaire la conscience de rôle et réciproquement. Le message que nous voulons offrir avec cette étude est surtout celui de la mise en valeur, dans la vie quotidienne, de la relation de rôle et celui de l'éducation à la conscience de rôle.

Le but de cette recherche n'est pas seulement théorique. Elle a des applications pratiques très concrètes aussi bien en psychopathologie clinique qu'en psychothérapie, dans le domaine de l'éducation (science de l'éducation), en criminologie, pour la compréhension du phénomène transgressif, et en philosophie du droit, en éclairant la distinction du volontaire et de l'involontaire. La sécurité routière n'en est qu'un exemple.

Chapitre I

Le concept de rôle de sa genèse à son actualité.

1. Introduction

Traiter des rôles et les considérer comme un outil de compréhension dans la société du début du XXIème siècle a-t-il du sens ? Et quels sont les aspects significatifs (anthropo-psychologiques, psychopathologiques) du rôle, tels qu'on peut les envisager aujourd'hui ?

Autrement dit, le concept de rôle est-il un opérateur possible pour les sciences humaines ? Quelle est la fonction possible des rôles ?

À quelles conditions : les rôles existent-ils encore ? S'agit-il de les qualifier ou de les disqualifier ? Sont-ce eux qui nous intéressent en tant que tels ou la façon dont on les appréhende et dont on s'y rapporte (les relations de rôles) ?

Façonner ce concept de *conscience de rôle* ou de *relation de rôle* dans quels buts ? Pour dégager quels enjeux et comprendre quels problèmes, pour mettre à jours quels mécanismes et procédures d'adaptations ou d'inadaptations, de contraintes ou d'émancipations et, en définitive, quels types de crises ? Pouvons-nous comprendre avec un tel outil un phénomène comme la désinvolture ?

Depuis qu'une réflexion autour du fait social s'est engagée, le concept de rôle n'a pas cessé d'être l'objet d'étude de plusieurs disciplines comme la

sociologie, l'anthropologie, la philosophie ou le droit ; il a même pris timidement une place en psychologie puis en psychopathologie. Issu d'un désir d'appréhension formelle (sans contenu) des relations entre le champ social dans son ensemble et l'individu, permettant de voir transversalement la dynamique d'une société qui n'est plus organisée selon une hiérarchie immuable, on peut lui trouver une référence anthropo-phénoménologique, au sens large du terme, notamment gestaltiste, dont le sens va faire retour dans les travaux psychopathologiques contemporains.

En attendant sa requalification contemporaine, les rôles n'ont pas toujours été reconnus comme positifs. Ils seront volontiers perçus comme normatifs et vecteurs de contraintes, parfois courroies de transmission des structures sociales autoritaires ou tyranniques ; ils feront l'objet de caricatures ou simulacres comme dans le théâtre populaire[9] de la *Commedia dell'arte* ou celui de Molière. Cela n'exclut pas que le principe général de l'existence de rôle, de la contrainte de rôle (la réalité d'un cahier de charge, le plus souvent non écrit, mais vivant dans la tradition orale) ou celui d'une diversité possible des relations de rôles ait toujours été reconnu.

C'était surtout en Europe occidentale que la théorie des rôles n'avait conservé que son caractère normatif-prescriptif, comme cédant à la pression de l'individualité du sujet. On ne pourra écrire ici l'histoire des rôles en entier. Nous verrons seulement l'exposition de cette notion (ou concept) de rôle sous l'éclairage de la révolution informatique et communicationnelle de la fin du XX° et du début du XXI° siècle. Sous l'effet de mouvements sociologiques de cette révolution, le concept a été, dans un certain sens, « mis à l'écart » ou mieux « rebaptisé » : « *la nature humaine n'est plus une vérité distincte et immuable* » et « *la technologie est devenue omniprésente comme l'air que nous respirons* »[10].

[9] Pour la *Commedia dell'Arte*, on peut se référer à Goldoni C. (1750). Le théâtre de Molière, par exemple, va se centrer sur une critique satirique des rôles, leurs simulacres (par exemple *Tartuffe, 1664*) et sur l'exercice des pouvoirs à travers ceux-ci.

[10] Khanna A., Khanna P. (2013), Tr. It. *L'età ibrida. Il potere della tecnologia nella competizione globale*, Torino, Codice Edizioni, 2013, p. 18. Citation traduite de l'italien par C. Taglialatela.

On assiste, donc, à une *fusion* entre la technologie et le social : il en résulte une *époque hybride* où la technologie est au service de l'innovation sociale et du système *welfare* au point qu'on parle de *digital social innovation*[11].

C'est une époque où les technologies se lient entre elles et avec l'être humain au point qu'elles cessent d'appartenir au système des « outils » pour entrer dans la « *sphère existentielle* ». Ainsi les rôles, sans être abolis, vont se transformer de plusieurs façons : se fragmenter, se démultiplier (chacun portera plusieurs rôles) et s'interchanger rapidement. Ils vont pouvoir être abolis rapidement avec le risque inhérent à cette suspension : la mise à l'écart immédiate du système.

Ce processus, bien qu'extrêmement évolutif, n'est pas achevé : les théories de G. Mulgan[12], selon lequel l'innovation technologique n'est pas encore capable à elle seule de remodeler complétement le social, restent valides. Il y a encore beaucoup à mesurer sur les effets de cette révolution sur les relations humaines : il faut comprendre en dernière instance ce qui fonctionne et ne fonctionne pas dans le système des rôles.

Il reste tout de même que le discours autour des rôles (anthropologiques, sociaux, professionnels, affectifs, psychologiques) est « bloqué » depuis la deuxième moitié du dernier siècle ; bloqué entre ses aspects normatifs-prescriptifs et sa légitimité, fut-elle transitoire, fragmentaire ou échangeable. De là naît la nécessité voire l'urgence de reconsidérer le discours tenu autour des rôles sociaux au siècle dernier.

Ce blocage du discours des rôles résulte aussi, comme nous allons l'entrevoir, de la confrontation entre « discours des rôles » et « discours de la subjectivité » ; confrontation décisive en effet car le discours de la subjectivité s'est voulu une émancipation autant philosophique que politique des contraintes de structures, notamment celles que le rôle transmet ; crise, donc,

[11] Digital Social Innovation (2015), Growing a digital social innovation ecosystem for Europe, DSI Final Report, commissioned by DG Communications Networks, Content & Technology, European Commission.

[12] Mulgan G. (2006), "The Process of Social Innovation", *Innovations: Technology, Governance, Globalization*, 1(2), pp. 145-162. Disponible en ligne URL http://dx.doi.org/10.1162/itgg.2006.1.2.145

car il y a une forte exigence d'affirmation de la liberté individuelle du sujet qui a tendance à vouloir s'émanciper des règles dictées par la société[13].

Le concept de rôle, si valide soit-il, n'en est pas moins en crise. Il est en crise à cause de la multiplicité des rôles que le sujet peut et doit investir : cependant, si les relations individus/rôles ont changé et ne sont plus uniques ni immuables, elles demeurent pour autant, sous d'autres formes ; ce qu'il nous faudra expliciter.

Le concept de rôle est entré en psychopathologie fondamentale par la porte de la question de l'identité. La question de l'identité humaine n'est plus immuable, donnée comme par nature : l'individu à la fois reçoit et crée son identité en relation avec différents rôles qu'il assume.

Le rôle est un concept certes lié à l'identité de l'individu, mais aussi à son adaptation ou non au champ social : c'est aussi pour cela que le concept de rôle a une place importante en psychopathologie. Comme nous le verrons, les rôles ne sont pas strictement sociologiques mais ils sont aussi anthropologiques (le système de parenté n'est qu'un exemple parmi d'autres) et affectifs, vecteurs d'insertion. Ils sont au cœur d'une donnée fondamentale pour l'adaptation (tant humaine qu'éthologique) : la *compétence psychosociale.* Double compétence : celle du sujet qui intègre le champ social et aussi, celle, plus politique, de chacun qui pense le champ social dans sa capacité à respecter et restituer sa liberté d'agir.

2. Un regard sur le lien entre le rôle et le fait social

Qu'il soit cité de manière explicite ou non, le concept de rôle affleure au même temps que le fait social. C'est une donnée de civilité. Comme notion, il était

[13] Touraine A., *Le retour de l'acteur : essai de sociologie*, Paris, Fayard, 1984. Un exemple vient de la pensée du sociologue français Alain Touraine qui déjà en 1984 affirmait que l'on vit dans un moment de passage où le sujet se confronte avec son désir de liberté et de création, chose qui met en crise le concept de rôle auquel nous sommes habitués. Dans *Le Retour de l'acteur*, Alain Touraine, abandonnant la « sociologie du conflit » qui fondait l'identité du sujet uniquement sur sa fonction sociale, bascule vers une sociologie des acteurs, où les sujets sont confrontés à des adhésions partielles, provisoires et simultanées des rôles.

déjà présent dans l'Antiquité philosophique : assimilé par le Portique à l'époque du second Stoïcisme avec Épictète et Marc Aurèle mais également avec Platon et Aristote[14].

Toute analyse du phénomène de constitution du champ social a dû prendre en compte, tôt ou tard, ce que la modernité appelle « rôle social ».

Présent chez chaque individu de manière essentiellement floue, le concept de rôle fait partie de l'inconscient humain et il est vain de vouloir en donner une définition univoque qui soit universellement valable d'autant plus que l'existence des rôles n'est pas un fait qui concerne seulement les humains : comme nous l'enseigne l'éthologie, le monde animal connaît aussi le principe de rôle surtout en ce qui concerne les animaux grégaires.

L'idée de rôle est donc enracinée dans l'histoire culturelle de l'homme. Elle est présente chez l'individu d'une manière qu'on pourrait qualifier d'archaïque au sens où celui-ci signifie le pré-conceptuel. Ce caractère pré-conceptuel la rend immédiatement évident, saisissable de manière intuitive : *a priori,* nous pré-connaissons, connaissons et reconnaissons les rôles. Pour les identifier, cela est quasiment sans effort ; nous y sommes en effet jetés de manière telle que ce concept a la caractéristique d'aller de soi puisque chacun est en rôle l'un pour l'autre et il n'y a pas de rencontre d'Autrui hors rôle. Cela nous l'expliciterons précisément.

Cela ne signifie pas que nous acceptons pour autant avec la même évidence ce partage ou cette donation des rôles. Cela constitue une question distincte.

Ce caractère presque intuitif du rôle fait défaut dans le champ de la psychopathologie ; de même l'acceptation d'un rôle, avec tout ce qu'il exige comme effort, notamment de renoncement ; c'est justement sur ces points qu'un travail sur les rôles et les personnalités pathologiques trouve son sens[15].

---

[14] Duhot Jean-Joël, *Épictète et la sagesse stoïcienne,* Paris, Bayard, 1996. L'auteur dresse un portrait du mouvement stoïcien et néo-stoïcien en montrant également comment il actualise l'héritage aristotélo-platonicien.

[15] L'immature par exemple ne voit pas le rôle ni le sens des rôles et le désinvolte, comme on verra dans le chapitre III, prêtera peu d'attention au fait d'être en rôle. Le chapitre V de ce travail s'occupera de la relation de rôle en rapport aux personnalités pathologiques.

Loin d'être dogmatique, le concept de rôle se révèle problématique : expliquer comment des individus différents assument le même comportement dans le moment où ils occupent une position identique dans la structure sociale a amené la sociologie à réfléchir sur l'idée qu'il y aurait une unité valable pour tous, qui permette l'agrégation des individus dans un même contexte. On ne peut nier que cette agrégation se fasse naturellement : si, par exemple, des individus, ne se connaissant pas, étaient abandonnés sur une île déserte, leur tendance première serait de s'agréger, de former une société à partir d'une distribution de rôles. Distribution pas nécessairement totale ni définitive mais toujours effective.

Comment se produit cette agrégation ? L'individu serait-il mû par un besoin seulement psychologique de compagnie, par la peur de la solitude ? Le fait de cette nécessité d'être ensemble nous paraît avant tout anthropologique et est le point de départ de notre recherche.

Les individus obéissent à la tendance presque animale de se structurer de manière *dynamique* dans un système de collaboration et de réciprocité : l'invention des rôles, leur distribution, la constitution plus ou moins rigide de leur cahier de charges, répondent à ce besoin.

Cette pré-connaissance des rôles n'est pas uniquement d'ordre mimétique ; chez l'homme, l'éducation[16] joue un rôle primordial ; aussi le lien entre le concept de rôle et les personnalités pathologiques, tel le désinvolte, est-il intéressant à analyser.

Cependant, avant d'analyser les défaillances de rôle et les problématiques liées aux rôles chez certaines personnalités pathologiques, il est important de

[16] Linton R., *The study of man*, Appleton Century Croft, United States, 1936, tr. fr. Linton R., *De l'homme*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967. Une partie de notre savoir de rôle (notamment sur ses contenus) est transmise par l'éducation, comprise au sens large : l'éducation intrafamiliale, sociale, scolaire, médiatique, professionnelle, etc. Les modèles idéaux dont parlent les sociologues deviennent, suivant l'idée de R. Linton et M. Mead, une partie de la culture de groupe et sont transmis de génération en génération par une éducation consciente et certainement aussi par imitation. Les individus ne naissent pas avec des instincts particuliers qui les pousseraient à accomplir telle ou telle activité au sein du groupe social pour que ce dernier puisse avancer ; on l'apprend et c'est, donc, à la suite d'essais et erreurs, qu'on trouvera sa propre place au sein de l'organisme social.

questionner la genèse du concept de rôle d'un point de vue anthropologique, philosophique ainsi que neuroscientifique.

Ensuite sera abordée l'idée nouvelle de conscience de rôle[17] mais avant il faut se poser la question de savoir pourquoi cette idée de rôle nous est si familière et immédiatement intelligible : d'où vient cette immédiateté de compréhension du concept de rôle ?

Disons pour l'instant que le rôle est un médiateur (opérateur) anthropologique dans la relation qui se crée entre l'individu et la société, qu'il est fondé sur le *consentement*, présente une *temporalité particulière*, n'existe pas sans autrui et que son caractère demeure normatif.

1.2.1 Consensus et consentement[18] de rôle

Parmi les caractères fondamentaux du rôle, on peut dégager en premier lieu, le consensus et le consentement.

Consensus : nous pouvons être en accord ou sommes d'accord avec les rôles, ce qu'ils exigent, leurs nécessités, leurs limites. Les modèles idéaux du rôle sont aisément accessibles à chacun. Un consensus sur eux est toujours possible car définir le rôle revient à présenter sa fonction. Un rôle agit comme médiateur entre le sujet et la structure et il est fondé sur la notion de

[17] Macioti M.I., *Il concetto di ruolo nella teoria sociologica generale*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p.61. T.R. Sarbin, dans « Role : Psychological Aspects », *International Encyclopedia of the social sciences* vol. 13 semble donner une première intuition de ce qu'on appelle conscience de rôle et notamment de celles que sont les attentes de rôle. Il estime que le rôle est la représentation du comportement qu'on attend de la part de celui qui occupe une position ou un *statut* donné ; le comportement de rôle est ici considéré comme une variable dépendante et l'accent est mis par contre sur les attentes. Pour Sarbin, le rôle suppose deux phases : la première concerne la perception du rôle et concerne l'intériorité individuelle, la deuxième concerne les réponses extérieures. Sarbin est cité dans le texte de M. I. Macioti, *ibidem.*

[18] La différence entre *consensus* et *consentement* est bien connue. Le *consensus* advient dans l'analyse des rôles de manière tacite dans le moment où on accepte de monter en rôle ; le consentement, toujours tacite, implique l'acceptation du devenir de rôle et les modifications que le sujet doit apporter au fur et à mesure de ce devenir. Si pour monter en rôle le *consensus* est la *conditio sine qua non*, une subtile différence est prévue par le consentement : tout individu à un moment donné peut décider de ne plus consentir et de sortir du rôle, cela est prévu en cas de conflits.

réciprocité : sans réflexivité possible, il n'existe pas. Cette notion de réciprocité porte sur l'idée d'interaction : pour qu'il puisse y avoir interaction, il est nécessaire qu'il y ait accord entre les deux, voire trois ou davantage parties. Un consentement est ainsi établi.

Quand on consent, on consent bien évidemment au rôle, avec ses contraintes et son cahier de charges, aux « comportements » de rôle et également au fait qu'autrui est « en attente » vis-à-vis de nous[19] ; on consent aussi à assumer une responsabilité.

Consentir au rôle c'est, pour résumer, le *voir*, l'investir, l'assumer et aussi le réinventer. En même temps et pour que ce « jeu » marche, un accord préalable entre les parties est nécessaire, un accord qui se fait à la fois naturellement[20] et culturellement, puisqu'il est consubstantiel au fait social. Le sociologue américain Erving Goffman le considère un *« accord de surface »*, un *modus vivendi* interactionnel : c'est à travers nos attentes que nous pouvons « prévoir » certains comportements de rôle[21].

Le *consensus* est donc utile au bon fonctionnement de la société : il est cet « accord de surface », distinct d'une harmonie ambitieuse et idéale où chaque partie pourrait exprimer son ressenti et ses désirs personnels.

Ce consensus et le consentement aux rôles existent car le principe des rôles constitue un ensemble de fonctions positives. Avant d'aller plus loin, il est important de rassembler pour l'essentiel sa fonction médiatrice :

---

[19] Les attentes ne sont pas simplement des « espoirs », des expectatives variables ; les attentes de rôle sont un droit pour celui qui est en position de les recevoir et un devoir pour celui qui doit en répondre.

[20] Les « normes » de rôle ne sont en fait écrites nulle part mais le concept est tellement enraciné dans l'histoire qu'il va de soi. On retient que le *consensus* se produit, donc, par une certaine empathie et à travers le sens commun. Nous lui donnerons son statut épistémologique de *nomos, nomos* de rôle. *Nomos* : droit usuel, coutumier, consacré par l'usage ou la tradition.

[21] Goffman E. (1959), *Mise en scène de la vie quotidienne,* Tome 1 « La présentation de soi », Paris, Les éditions de Minuit, 1973. *Mise en scène de la vie quotidienne*, Tome 2 « Les relations en public », Paris, Les éditions de Minuit, 1973.

a) Il protège l'individu en dissociant le sujet de son rôle. Ainsi l'individu peut se démarquer de son rôle et n'assumer qu'avec distance les contraintes de son rôle.
b) Il contractualise les statuts de chacun, rends les fonctions, exigences et récompenses opposables, interchangeables dans leurs exercices en définissant pour tous ses différentes conditions.
c) En organisant et structurant l'activité du champ social, il contient (absorbe, attenue, neutralise) la conflictualité et l'agressivité humaine. Il permet de la transformer en dialogue.
d) Il permet au champ social de se penser lui-même et par là même d'optimiser ses pertes d'énergie, une partie de ses dispositifs de contraintes. Il permet à une temporalité sociale de s'instaurer, l'autorisant à s'inscrire dans une durée véritable.

Cela, celui qui consent aux rôles, l'a ou va l'intégrer. S'il adhère aux rôles, c'est aussi parce qu'il a pris conscience des fonctions positives pour chacun et pour l'ensemble, de ce dispositif de rôle.

1.2.2 « La temporalité de rôle »

Tout rôle exige un temps d'accomplissement, intrinsèque à son existence : faute de quoi, le rôle même pourrait être manqué. L'une des défaillances majeures, que seront analysées plus loin, concerne ce temps d'accomplissement.

Au sein de l'investissement de rôle, plusieurs moments constituent le temps de préparation du rôle lui-même : tout d'abord, un rôle doit être pensé ; puis, il faut le délibérer ; ensuite, en tant que concept dynamique, il nécessite d'être adapté. La phase de préparation du rôle ne peut durer indéfiniment.

Intrinsèquement à chaque rôle, il y a un temps (plus exactement un moment), à la fois de décision et d'accomplissement, sans lequel le rôle perd son sens. On ne peut investir un rôle à n'importe quel moment de la vie, en en reportant

les contraintes selon les envies personnelles : s'il y a un temps opportun de préparation et un temps opportun d'accomplissement du rôle, il y a également un moment opportun pour « sortir de scène » ; la notion essentielle dans la temporalité du rôle est donc le *kaïros*, la capacité de saisir l'opportunité du moment, de l' « attraper par les cheveux »[22], c'est le moment décisif, celui d'un basculement qui permette par la suite de distinguer un « avant » et « un après »[23].

1.2.3 L'importance d'Autrui dans le concept de rôle : attente de rôle, réciprocité et reconnaissance

La dynamique de l'être en rôle s'appuie sur le concept de réciprocité : le discours des rôles commence, comme on l'a vu plus haut, avec le discours autour du champ social et s'inscrit dans un contexte interrelationnel. Il y a une dimension intersubjective de la mise en rôle dans la mesure où le rôle suppose l'interchangeabilité de celui qui le remplit : « *soi-même* est à envisager *comme un autre* »[24]. D'ailleurs, Autrui nous attend dans notre rôle mais qui est donc cet Autrui ?

Dans un premier temps, on retiendra sur ce point la pensée de C. H. Cooley[25], reprise par G.H. Mead[26] qui estime que l'autrui dont on parle dans le discours social est *un autrui généralisé* qui se comporte de la même manière que nous dans une situation donnée.

Si Autrui nous attend dans notre rôle, cela signifie que nous sommes tous en rôle les uns vis-à-vis des autres : c'est à travers les rôles que nous

[22] Dans la mythologie grecque le dieu *Kaïros* est représenté par un jeune homme qui porte sur la tête une touffe de cheveux ; à son passage, on peut ne pas le voir, le voir et ne rien faire, le voir et l'attraper par les cheveux.

[23] Jankélévitch V., *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, PUF, 1957.

[24] Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

[25] Cooley C.H., *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons, 1902, revised ed. 1922

[26] Mead G. H., *Mind, self and society*, 1966, tr. It., *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti, 2010, p.214.

communiquons, nous éprouvons, nous reconnaissons et respectons. On peut également considérer que, d'un point de vue *éthique*, la réflexion sur le concept de rôle peut être approfondie par l'étude des attentes d'Autrui liées à notre rôle : le rôle définit, vis-à-vis d'Autrui, *un ensemble d'obligations à son égard et une attente à notre propos*[27].

Si l'on suit la pensée de Mead, des *Je* différents existent dans une relation correctement définie avec les autres *Je* : l'individu est uniquement un *Je* en relation avec le *Je* des autres membres du groupe social.

Quand on endosse un rôle, il est nécessaire de reconnaître la réciprocité[28] entre soi-même et les autres.

Jean-Paul Sartre (1939) écrivait : « *Le visage* est — en fait — *une affaire de société ou, pour être plus exact, de possibilité d'une société* »[29]. Le visage de l'autre est cet appel adressé au sujet « qui regarde » à être soi-même dans la relation avec Autrui, la « capacité » de l'individu de savoir assumer son rôle sans qu'il ne devienne un simple masque, la « capacité » de protéger et sauvegarder son ipséité tout en restant « fidèle » à chaque identité de rôle. Au même titre que la narration pour Ricœur, il permet la continuité entre l'idémité et l'ipséité[30]. Cette « fidélité au rôle » est construite sur *les attentes de rôle* : nous sommes *attendus* dans notre rôle de la même manière que nous attendons Autrui dans son rôle. L'autre nous contraint et en même temps nous contraignons l'autre et c'est seulement à cette condition que le système de rôles peut être dynamique et cohérent. Accepter d'entrer en rôle est donc offrir à autrui la promesse que nous répondrons à ce qu'il attend de nous.

---

[27] Charbonneau G., « *Immaturité adulte et conscience de rôle* », *Comprendre* n° 21, Argenteuil, 2010.

[28] Goffman approfondit la réciprocité de l'interaction sociale directe : quand deux personnes sont ensemble elles respecteront une ligne d'adaptation l'un envers l'autre. On retrouve également, chez Mead, le fait que la nature humaine est essentiellement sociale. Le geste, que Mead différencie de l'action, est non seulement indicateur mais c'est mon geste qui oriente le geste d'autrui et vice versa. La communauté avance, en fait, grâce aux actions réciproques.

[29] Contat M. & Rybalka M., *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 26

[30] Ricœur P., *Temps et récit,* « L'intrigue et le récit historique » Tome 1, Paris, Le Seuil, 1983 ; « La configuration dans le récit de fiction », Tome 2, Paris, Le Seuil, 1984 ; « Le temps raconté », Tome 3, Paris, Le Seuil, 1985

En outre, parmi les nombreuses raisons qui poussent l'homme à maintenir son agrégation sociale, l'une d'elles doit être privilégiée, celle de la reconnaissance [31] : le champ social est bien évidemment un champ de reconnaissance de la même manière où il est un champ de rôle.

Le thème de la reconnaissance intersubjective est en relation étroite avec l'identité puisqu'il en constitue une partie fondamentale, il s'agit en effet d'une lutte pour l'affirmation, une lutte pour l'existence qui éloigne l'individu du triste anonymat auquel il serait autrement condamné[32].

« Qui es-tu ? » -demande Autrui- et les efforts pour répondre à cette question constituent les premiers pas de ce qu'on appelle tout d'abord la reconnaissance intersubjective, puis l'intersubjectivité.

Si l'on puise à la pensée d'A. Honneth [33] , on peut affirmer que la reconnaissance intersubjective se fait en un premier temps par la reconnaissance du rôle et dans un deuxième temps par la reconnaissance d'autrui dans son rôle. Ce thème est d'importance fondamentale dans un travail qui veut dégager les problématiques de rôles présentes chez plusieurs personnalités pathologiques[34].

Tout d'abord il s'agit de pouvoir affirmer la capacité empathique[35] du sujet qui est capable de considérer autrui dans un rapport de symétrie et réciprocité : penser l'autre au même degré que soi-même c'est le reconnaître et se reconnaître[36].

---

[31] Guéguen H., Malochet G., *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2012.

[32] Le thème de la reconnaissance trouve également ses racines dans l'éthologie, le chapitre II de ce travail approfondira cette thématique en étudiant le comportement des animaux.

[33] Honneth A., *Kampf um Anerkennung*, Frankfourt, Suhrkamp Verlag, 1992, Tr. Fr. par Rusch P., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les éditions du Cerfs, 2000. Et Carré L., *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, Nanterre, Soregraph, 2013.

[34] L'immature, le paranoïaque, le psychopathe, le désinvolte etc. montrent une incapacité à penser autrui dans un rapport de symétrie et de réciprocité en lui déniant ainsi toute reconnaissance. Cf. chapitre V.

[35] Pachoud B., « Empathie et reconnaissance », in *L'empathie au carrefour des sciences et de la clinique*, sous la direction de M. Botbol, N. Garret-Gloanec, A. Besse, Actes du Colloque de Cerisy 2011, Doin, Paris, 2014.

[36] On peut aussi se référer à Ricœur P., *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

Il faut penser à la première des formes de reconnaissance élaborée par Honneth[37] : l'amour dans la structure du *nucleus* familial[38].

On peut distinguer deux sortes de reconnaissance : la première est celle des liens affectifs et la deuxième celle du système familial qui est un système de rôles : aucun lien peut s'établir sans se référer à la structure des rôles, sans la reconnaissance des rôles il n'y aurait donc pas de reconnaissance d'autrui, on reconnaît autrui dans rôle.

On rejoint ainsi Paul Ricœur : « *Devenir capable, être reconnu* », or un homme *capable d'agir* est un homme capable de « *produire des événements dans la société* »[39].

Mais est-on en droit de lier la reconnaissance du rôle, dont traite la présente recherche, à la lutte pour la reconnaissance de l'individu, sujet de l'ouvrage d'Honneth ?

On répondra affirmativement dans la mesure où reconnaître d'abord le système des rôles et ensuite autrui en rôle n'est rien d'autre qu'une manière de reconnaître l'identité d'autrui [40]; bien que les rôles soient interchangeables, on reconnaît une subjectivité spécifique d'Autrui dans le rôle qu'il occupe, investit et élabore : si la tâche est la même, différente sera la manière de l'accomplir.

En outre reconnaître le champ de rôles et reconnaître aussi qu'on est toujours en rôle et il n'y a pas d'*hors rôle* possible (tout au moins dans les sciences humaines), c'est déjà pouvoir reconnaître et se reconnaître comme des êtres sociaux ; à défaut de cette reconnaissance, aucun lien et aucune interaction ne seraient possibles.

---

[37] Honneth A., *Op.cit.*

[38] Partant d'une lecture d'Hegel, qui envisageait déjà la réalité sociale comme le lieu d'une confrontation morale dont la finalité est la reconnaissance des individus, Honneth établit la première forme de reconnaissance dans le *nucleus* familial : il s'agit de l'amour. Puis, cette reconnaissance est d'ordre juridique lorsque l'individu se trouve dans la situation de reconnaître les droits d'autrui et de voir les siens reconnus. Enfin, la reconnaissance est d'ordre éthique et cette éthicité permet d'analyser l'élan des individus vers les échanges mutuels.

[39] Ricœur P., « Devenir capable, être reconnu », *Esprit*, n°7, juillet, 2005. Disponible aussi en ligne : http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Revue_des_revues_200_1152AB.pdf

[40] Bien que l'identité d'autrui n'est jamais saisissable on veut affirmer ici, sur la ligne de P. Ricœur, que l'identité humaine est constituée par le pôle *ipseique* et le pôle *idemique*, celui des identités de rôle. Cet argument sera éclairci dans les pages suivantes.

Pour explorer, instituer et valider ce concept rôle, il est à présent nécessaire d'en éclaircir les fondements sociologiques et philosophiques.

* * *

Partie 1

Le concept de rôle en sociologie et ses problématiques

3. Paradigme normatif, paradigme interprétatif et conditionnement de rôle

En sciences humaines, l'Europe et les États-Unis n'ont pas considéré de la même façon le concept de rôle. Si en Europe la réflexion autour des rôles sociaux fut tardive, aux États-Unis et au Canada, on l'évoquait déjà très positivement depuis les années vingt du siècle dernier. La nouveauté du champ social d'outre-Atlantique et son consensus permettaient de l'entrevoir positivement.

En Europe, on avait tendance à envisager les rôles uniquement dans leur caractère normatif-prescriptif et immuable : ils formaient un ensemble de normes à respecter, ne laissant aucun espace à la liberté individuelle. Aux États-Unis, au contraire, le rôle était pensé sous son aspect dynamique et historique, cela dans la mesure où il se révélait utile pour assurer (stabiliser, pérenniser, prévenir les conflits) les échanges entre les individus et face à la structure, d'où sa définition de « médiateur anthropologique ».

Avec l'avènement de la question de l'identité humaine en philosophie et dans les sciences sociales, on commença à parler des identités de rôle, notamment depuis Goffman[41] et Ricœur[42].

La métaphore introduite aux États-Unis et en particulier à la deuxième École de Chicago, était celle du théâtre : la société était représentée comme une pièce de théâtre dont chaque acteur jouait *sérieusement* son rôle.

L'origine du mot « rôle » est, en fait, latine et veut dire *rotulus* (rouleau) ou *rota* (roue) : il désignait un papier écrit enroulé et, dans le domaine théâtral, avec ce rôle, on signifiait le texte enroulé qui servait aux acteurs pour jouer leur « partition » dans l'œuvre : chaque individu portait ainsi un masque, grâce auquel il entrait en rapport avec les autres individus.

En revanche, d'autres théories étaient en vigueur en Europe : première parmi les autres, citons celle de la coercition que l'on trouve dans *Homo sociologicus* de Dahrendorf[43] ou *L'Homme unidimensionnel* de Marcuse[44] ; une grande place était occupée aussi par les théories normatives et interprétatives[45] de Wilson[46]; enfin, les théories qui encadraient l'individu dans un rapport intersubjectif de réciprocité[47], donc vis-à-vis d'autrui et de l'institution, qui trouvaient leur appui surtout sur les réflexions apportées par Simmel[48], lequel, bien qu'il n'ait pas parlé explicitement des rôles sociaux, a indiqué

[41] Goffman E., *Op.cit.*

[42] Ricœur P.,(1990) *Op.cit.*

[43] Dahrendorf R.*, (1967), Homo sociologicus,* Berlin, Springer-Verlag, 2010.

[44] Marcuse H., (1964), *Der eindimensionale Mensh*. tr. It: *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.

[45] Interprétatives ou « documentaires », pour lesquelles les actions devenaient des « documents » d'où il était possible de dégager certains modèles de comportement.

[46] Wilson, T.P., « Conceptions of interaction and forms of sociological explanation », *American sociological review*, 1970, XXXV, pp. 697-710

[47] Celles de l'École de Chicago avec E. Goffman par exemple.

[48] Simmel G., *Soziologie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908.

trois éléments (les trois *a priori*) qui sont fondamentaux pour chaque analyse des rôles[49].

Du point de vue des théories de la réciprocité donc, la société n'est pas un fait « contraignant-vexatoire », bien au contraire : société, individu, rôle et personne s'intègrent et se favorisent réciproquement. Le déroulement d'un rôle social est finalement la condition positive pour que l'individu puisse développer sa personnalité[50].

C'est dans l'Allemagne de l'après-guerre que l'*Homo sociologicus* faisait son apparition : Dahrendorf [51] affirmait que l'homme dans la société était totalement soumis à des règles et qu'aucune place n'était accordée à la liberté individuelle ; la société était vue comme un instrument coercitif dont le but était de contrôler les masses, le sujet devant obéir scrupuleusement aux normes. Cette théorie, opposant l'individualité et la liberté subjective à la société, est proche de celle de *L'Homme unidimensionnel*[52] : le rôle n'est qu'un masque aliénant l'individu dans la structure sociale.

Ces théories à caractère normatif mettent l'accent sur la sanction : par la punition, la société contrôle l'individu, celui qui ne joue pas son rôle comme il convient sera puni ; en revanche, celui qui obéit au cahier des charges que son rôle exige sera récompensé ou, du moins, ne sera pas sanctionné. Dans ce

[49] D'esprit kantien, Simmel avait cherché des modèles aprioriques rendant possible l'interaction. Le point de départ de la théorie de l'expérience sociale de Simmel réside dans la relation entre un *Moi* et un *Toi*, l'individu se trouve, donc, constamment en présence d'un *Toi*, ainsi les trois *a priori* expliquent que : 1) On ne saisit jamais l'Autre dans sa totalité mais toujours en relation à la catégorie sociale dans laquelle on l'inscrit (voisin, collègue, professeur etc.) et cela vaut aussi pour la vision que nous avons de nous-mêmes (se sentir en réciprocité et en symétrie) ; 2) Chaque élément d'un groupe n'est pas seulement une partie de la société mais aussi autre chose (ex. le boulanger est boulanger mais aussi autre chose qui nous échappe) ; 3) Une société ne peut pas exister seulement comme un ensemble d'éléments différents qui occupent des positions différentes. C'est à partir de ces trois a priori qu'ont commencé les réflexions de l'École de Chicago et qui ont abouti à la question de l'identité chez Ricœur.

[50] Kant E. (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Bordas, 1993. Kant avait déjà « formulé » l'antagonisme, qu'il appellera insociable sociabilité de l'homme, présent chez l'homme entre ses inclinations personnelles et son obligation à respecter les devoirs que le vivre avec les autres impose.

[51] Dahrendorf R., *Op.cit.*.

[52] Marcuse H., *Op.cit.*

cadre, les individus satisfont, *tels des automates*, aux attentes normatives associées à leur rôle.

En 1969, le sociologue italien Franco Ferrarotti[53], questionnant également l'idée sociologique de rôle, affirmait que le rôle était le seul concept capable à lui seul de servir de *médiateur* entre l'individu et la structure.

Stefania Pellegrini reprend certaines de ses réflexions : *« Il est admis qu'en sociologie les individus sont considérés « comme des points de convergence et de rayonnement de règles et attentes sociales ». Cela ne veut pas dire que la nature psychophysique du sujet soit ignorée, mais on accorde une importance essentielle au rôle que chaque individu endosse dans la société. Assumer un rôle signifie "se mettre soi-même à la place de l'autre de façon à en anticiper la réponse". Cela veut dire recouvrir une position spécifique à laquelle sera confié un devoir spécifique. Chacun de nous est une personne et revêt un ou plusieurs rôles sociaux »*[54]

S. Pellegrini reprend aussi les réflexions de Ralf Dahrendorf selon lequel le fait de *se conformer* de l'individu aux rôles préconstitués n'est pas seulement le fondement de toute société moderne, mais la caractéristique *universelle* de chaque société[55].

Après avoir établi que le rôle est « le point de convergence entre l'individu et la société », S. Pellegrini continue : *« Il peut être intéressant pour notre enquête de rappeler que l'origine sémantique de cette idée - le concept de rôle – est à chercher dans le domaine du théâtre. Dans une pièce, les rôles, bien qu'ils soient interprétés par des acteurs, existent aussi indépendamment d'eux. Cependant, si, au théâtre, il est vrai que, au-delà des rôles, l'acteur existe en tant qu'individu non modifié par eux, dans la société seule la première assertion est valable, la seconde n'est pas soutenable. Dahrendorf nous met en garde contre le fait que l'analogie entre rôle théâtral et rôle social puisse créer une équivoque dangereuse : le rôle social, comme le*

---

[53] Ferrarotti F., *Manuale di sociologia*, Roma-Bari, Laterza, 1992

[54] Pellegrini S., *Per un'etica del giurista,* disponible en ligne : *http://www3.cirsfid.unibo.it/didattica/upload/221_Per_un_etica_del_giurista_-_Pellegrini.pdf p.1.*

[55] Certes, Dahrendorf parlait plutôt de la division du travail social qui assigne à chaque individu son devoir propre. Ces considérations trouvent également leur origine dans l'histoire des religions, notamment dans le Protestantisme et surtout le Calvinisme, soucieux de retirer à la centralité du pouvoir religieux son pouvoir absolu.

dit le sociologue anglo-allemand, ne s'endosse pas et ne se retire pas tout à fait comme un masque »[56].

Ces concepts amènent à réfléchir également au concept de responsabilité : endosser un rôle entraîne aussi la responsabilité de ce rôle pour que les attentes d'autrui vis-à-vis de ce rôle ne soient pas déçues : « *Le sujet, en effet, est et est considéré responsable des actions qui sont attribuées au rôle qu'il revêt »*[57].

Le concept de « responsabilité de rôle » qui est d'importance capitale dans le développement de ce texte, fut introduit par le philosophe du droit H.L.A. Hart dans *Punishment and Responsability*[58] en 1968 lequel soutenait qu'à chaque fois qu'on occupe une position dans l'organisation sociale et qu'à cette position sont liés les devoirs (pourvoir au bien-être d'autrui et collaborer aux fins et buts de l'organisation), celui qui occupe cette position est responsable autant de l'accomplissement de ces devoirs que de la requête des moyens nécessaires pour les accomplir.

Ainsi encore S. Pellegrini écrit : « *Agir de manière responsable veut dire agir en considérant les conséquences prévisibles de l'agir. On fait ici évidemment référence à la théorie wébérienne de la responsabilité, qui confie intégralement à la conscience individuelle le choix entre deux comportements éthiques : celui de la conviction – Gesinnungsethik – et celui de la responsabilité – Verantwortungsethik. L'agir de l'homme « authentique » est ce qui réussit à équilibrer sciemment l'attitude annoncée par la fameuse « Flamme du pur principe* [59]*» et la conscience qui devra répondre des conséquences prévisibles de l'agir. C'est l'agir social, en fait, qui pousse l'individu à assumer une attitude orientée en prévision de l'attitude des autres individus ; c'est en ceci qu'on reconnaît un équilibre entre l'être naturel et l'être social, entre l'agir*

[56] Pellegrini S., *Ibid*. p. 2
[57] Pellegrini S., *Ibidem*.
[58] Hart H.L.A., *Punishment ans Responsability*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
[59] Weber M., (1905), tr. It. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991. Il est fait référence ici aux deux éthiques de M. Weber, celle des principes et celle de la responsabilité. Selon l'éthique des principes ou de la conviction, l'individu opère en tenant compte uniquement des principes justes en soi, sans penser aux conséquences. Selon l'éthique de la responsabilité, qui est celle de la politique, l'individu prend en compte les conséquences de ses actions. Pour Weber, les deux éthiques ne s'opposent pas mais, ensemble, forment l'individu.

stimulé par le sentir individuel et l'agir provoqué par une attente sociale, entre responsabilité individuelle et responsabilité sociale »[60].

Bien que les rôles nous parlent de manière archaïque et que nous puissions choisir le rôle à assumer, une restriction de choix s'opère automatiquement chaque rôle devenant une « figure sociale ».

Si nous sommes capables d'investir et d'intérioriser un rôle, de le penser et de le recréer, ce processus d'intériorisation ne va pas sans difficulté ; il en est de même du choix du rôle en raison des conditionnements sociaux : nous sommes nés dans un contexte et nous avons une histoire que nous ne pouvons négliger.

Un exemple est donné du fait que nombre de rôles ne peuvent pas être assumés par les femmes. Dans *Dalla parte delle bambine*[61], Elena Gianini Belotti étudie l'influence que les conditionnements sociaux exercent sur la formation des rôles féminins : *« Les racines de notre individualité sont profondes et elles nous échappent parce qu'elles ne nous appartiennent pas ; autrui les a cultivées pour nous, à notre insu. La fillette qui, à quatre ans, regarde extasiée sa propre image dans le miroir, est déjà conditionnée à cette contemplation par les quatre années de sa vie, plus les neuf mois pendant lesquels elle a été attendue, tandis que l'on apprêtait les instruments aptes à faire d'elle la fille la plus semblable aux autres »*[62]

Ce type de conditionnement, présent dès la naissance, crée parfois un rapport pathologique avec le rôle assumé. E. Gianini Belotti utilise l'expression de « castration psychologique » pour évoquer le cas de ces fillettes *« mécontentes, capricieuses, pleurnicheuses, auto-lésionistes […], rebelles sans savoir exactement contre qui et quoi, incertaines de ce qu'elles veulent »*[63].

Le conditionnement apparaît avant la naissance des enfants et prend la forme des attentes des parents qui « choisiront inévitablement pour eux », projetteront leurs rêves dans cette naissance, et le choix de l'individu s'en trouvera davantage restreint.

---

[60] Pellegrini S., *Ibid*. p. 3

[61] Belotti E.G., *Dalla parte delle bambine*. *L'influenza dei condizionamenti nella formazione del ruolo femminile nei primi anni di vita,* Milano, Feltrinelli, 1982.

[62] Belotti E.G *Ibid.* pp. 40-41, citation traduite de l'italien par C. Taglialatela

[63] Belotti E.G *Ibid*.p. 41

À propos du conditionnement, Linton[64] fait la différence entre *status* (*statut*) et rôle : plusieurs rôles peuvent s'inscrire dans le registre d'un même *statut*[65]. Le *statut* est considéré comme une position sociale structurée dans un milieu. On parle de *statut* en évoquant les droits et les devoirs qui vont au-delà des individus qui les assument. Selon Linton, *« un rôle représente la partie dynamique du status. L'individu est socialement assigné à un status et il l'occupe, en se mettant en relation avec d'autres status. Quand il assume les devoirs et les droits qui constituent le statut, il assume un rôle. Rôle et statut sont inséparables et leur distinction est simplement académique »*[66].

Le *statut* est donc lié à un type prescriptif tandis que le rôle est lié à un type attributif mais Linton reste cependant *tristement* persuadé que le rôle est un ensemble de devoirs auxquels le sujet doit obéir : *« Le talent individuel est trop sporadique et trop imprévisible pour qu'on lui réserve un rôle important dans l'organisation de la société. Les systèmes sociaux doivent être établis en fonction des possibilités de l'individu modal, individu sans dons ni handicaps particuliers. De tels individus peuvent être préparés à occuper à peu près n'importe quel statut et à remplir le rôle qui y est associé de façon, sinon brillante, du moins convenable. L'attribution sociale d'un statut particulier, avec l'entraînement intensif qu'une telle attribution permet, garantit que le rôle sera rempli, serait-ce de façon médiocre. Si une société attendait que ses statuts soient détenus par des individus aux dons particuliers, certains statuts pourraient rester vacants. L'attribution de statuts sacrifie la possibilité pour certains rôles d'être remplis de façon brillante à la certitude de les voir tous remplis de façon passable »*[67].

[64] Linton R. *Op.cit.*

[65] Le *statut* de professeur d'université, par exemple, comprend les différents rôles qui attestent le *statut* : organisés de manière dynamique, ils contribuent à l'acquisition ou au maintien du *statut* : le professeur d'université sera alors directeur de recherche, docteur en telle ou telle discipline, etc.

[66] Linton R., *ibid.,* p. 94

[67] Linton R., *ibid.,* p. 104

3.1 Comment accède-t-on aux rôles ? Premières intuitions des rôles.

Déjà entrevue dans la préface, il est utile de revenir aux questions de notre savoir de rôle, des rôles : d'où nous vient l'acquisition de l'idée de rôle ? Pourquoi le rôle nous parle-t-il ?
Une fois la notion de rôle individuée, il est important de voir comment on y accède[68].

On se demandera aussi si on a *naturellement* conscience des rôles, du sien et de ceux d'autrui. Il est certain en effet que l'hypothèse d'un simple mimétisme ou simulacre des rôles ne suffit pas à expliquer notre haut savoir (conscience) des rôles. Quel est alors le statut de ces rôles et ceux-ci nous sont-ils donnés comme des catégories au sens kantien [69]?

Mead [70] et Moreno [71] s'interrogent sur le fait que l'accès au rôle semble s'opérer sans difficulté. G. H. Mead, dans *Mind, Self and Society*, développe la théorie du *Role-taking* suivant laquelle l'acquisition et le maintien d'un rôle se font dès l'enfance, d'abord à travers l'étape du *play* (la petite fille qui s'habille comme sa maman), puis celle du *game* (le jeu du gendarme et du voleur).
A cette théorie fait écho celle du psychiatre roumain J.L. Moreno[72] qui estime que l'individu ne peut pas obéir passivement aux consignes de rôle : il a le

[68] Le concept de rôle nous fait accéder à l'acceptation de la contingence de soi, à savoir au fait que personne n'est indispensable. Ce qui est indispensable, c'est le rôle et non pas l'individu donné qui le remplit à un moment donné. Linton utilise cette comparaison : *« La relation qui existe entre un individu et le statut qu'il détient est quelque peu comparable à celle qui existe entre le conducteur d'une automobile et la place réservée au. Conducteur dans le véhicule. Le siège du conducteur, avec son volant, son accélérateur et les autres commandes, est une constante, les possibilités d'action et de commande qu'il représente étant permanentes ; le conducteur, par contre, peut être n'importe quel membre de la famille et peut exercer ces possibilités de la meilleure ou de la pire manière »* Linton R., *ibid.,* p. 103
[69] On pense évidemment à *La Critique de la raison pure (1781)* mais également au petit traité paru en 1784 *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (1784).* En effet, Kant analyse, sans faire une référence spécifique, l'idée de rôle : il laisse entrevoir la problématique du consentement et celle du sentiment d'exceptionnalité de soi qu'on retrouve chez le désinvolte.
[70] Mead G. H., *Op.cit.*
[71] Moreno, J. L., « The role concept, a bridge between psychiatry and sociology ». *American Journal of Psychiatry*, 118, 1961.
[72] Moreno J. L., *ibid.*

devoir de créer et réinventer le rôle ; ainsi l'accent est-il à nouveau mis sur le caractère dynamique et innovant du rôle.

Quant à l'entrée en rôle, Moreno suppose l'existence de plusieurs types de comportements qu'il englobe sous l'expression de *Role-training*. Moreno définit le rôle comme la forme *opérationnelle* qu'un individu assume quand il entre en contact avec un autre individu, forme opérationnelle qui envisage également le concept de devenir. Charles Taylor[73] précise que « *nous sommes avant tout ce que nous sommes devenus* » ; le devenir comporte une mise à jour régulière et une acceptation active de ce changement[74].

Sur la ligne de Mead et Moreno, et pour expliquer comment on accède aux rôles, il est utile de considérer les apports du formaliste russe Vladimir Propp dans *Morphologie du conte*[75].

Le premier système de rôles auquel nous avons affaire appartient aux premiers liens de parentalité : ce sont les rôles anthropologiques qui s'installent au sein du *nucleus* familial. L'individu est déterminé dès sa naissance et le fait de naître dans telle ou telle ville, au milieu de telle ou telle famille, avec des parents exerçant tel ou tel emploi, place l'enfant dans un contexte qui lui confère, dès le départ un certain *statut*. Le champ de rôles possibles est déjà, d'une certaine manière, restreint au départ[76].

Le sujet apprend aussi ce que sont les rôles à travers les contes de fées[77] ou les jeux de rôles : d'où l'intérêt des analyses du linguiste et anthropologue russe Vladimir Propp qui explique comment l'intrigue des *contes merveilleux* obéit à des règles et structures précises qui régissent aussi la société.

Sur ce chemin, on peut remonter à une analyse des rôles d'un point de vue sémiotique.

---

[73] Taylor C., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989

[74] L'immature, lui, refuse d'affronter son devenir de rôle. Cf. chapitre V de ce travail.

[75] Propp. V., (1928). Tr. fr. Derrida M., Todorov T., Kahn C., *Morphologie du conte*, Paris, Points, 1970.

[76] Le conditionnement de rôle dont on a parlé dans les pages précédentes.

[77] Les rôles sont en fait à rechercher dans leur origine mythique : c'est en partant des mythes que la société se construit son idée de rôle. La place destinée au symbolique, dans une analyse de la genèse des rôles, est fondamentale.

Le sujet se trouve, depuis son enfance, en contact étroit avec ceux que Propp appelle, avec la sémiotique, *les actants* ; ce sont les *figures* qui permettent de créer le caractère dynamique du récit, toutes les *figures* seront expérimentées par l'enfant sous forme de jeux : les jeux de rôles. Par l'ajout de nouveaux personnages destinés à complexifier l'intrigue, le conte assume une forme et une structure déterminée.

Dans *Morphologie du conte*, l'*actant* est en position de rôle ; le conte apparaît bel et bien comme un champ d'action conduit par des *actants* en rôle les uns pour les autres.

Grâce aux contes connus dès son plus jeune âge, l'individu commence à avoir une certaine conscience des « obligations » de rôle, des « devoirs » de rôle. De cette façon, l'enfant se lance dans un jeu, à la fois de simulation et de distanciation, qui n'est rien d'autre que celui qui gouverne la vie sociale réelle. L'enfant, une fois connu et endossé le rôle du « méchant » par exemple, accomplit sous forme de jeu (qu'il déroule le plus sérieusement possible) son rôle dans la complexité des tâches qu'il exige.

Bien qu'on ait depuis la naissance un rôle au sein de la famille, ce rôle n'est pas immédiatement accessible à la conscience car on ne l'a ni choisi ni investi au préalable, il est pourtant le rôle primordial, celui qui montre, dans toute son essence, que l'être humain est jeté aux rôles comme il l'est au monde.

C'est à partir des jeux de l'enfance qu'on entreprend un véritable travail de rôle. Cette montée en rôle est un parcours que l'on ajuste tout au long de la vie, au fur et à mesure de la croissance et de la maturation[78].

Le conte reflétant la structure sociétale, Propp montre comment l'intrigue se complexifie de plus en plus avec l'introduction de nouveaux personnages : il en est de même des premières formes d'agrégation humaine.

Même si Propp n'envisage pas explicitement les rôles et le nombre important de rôles qu'un même individu peut endosser, le concept de rôle reste pertinent dans la mesure où les personnages des contes en jouent un ; l'étude

[78] Pour aller plus loin on renvoie aussi aux réflexions de H-G. Gadamer (*Vérité et Méthode*, 1960) autour de l'expérience de l'art et le jeu, ainsi qu'aux trois formes d'expériences épochales. En Gens J-C., *L'expérience vive*, Paris, Puf, 2009, pp. 74-76

de Propp s'attache davantage aux fonctions en tant que telles, qu'aux personnages qui les remplissent ou aux objets qui les subissent. En fait, ce que Propp décrit, ce sont les différentes étapes du « travail de rôle » : tout d'abord, la société se construit comme action en tant qu'elle n'est rien d'autre que le cumul des actions des personnages ; ensuite, il introduit le concept de reconnaissance. Ce sont les rôles qui se définissent et se positionnent les uns par rapport aux autres : la reconnaissance des rôles prépare et précède la reconnaissance d'autrui.

Selon Propp, le conte est non seulement structuré de la même manière qu'une société, mais également à la façon de l'organisme humain, tous trois se révélant être des systèmes. En décrivant les fonctions attribuées aux personnages[79], Propp montre comment à chaque fonction correspond une sphère d'action répondant au cahier des charges que le personnage doit assumer : chaque personnage est dans l'obligation d'accomplir toutes les actions que sa fonction exige.

L'idée essentielle de l'anthropologue russe est que les contes de fées plongent leurs racines historiques dans les rites tribaux d'initiation religieuse : contes et rites présentent la même structure, rythmée par les actions immuables des personnages quelles que soient les péripéties de l'intrigue et les identités des actants.

Cette thèse implique-t-elle que les contes de fées viennent d'une même source ? La réponse de Propp est affirmative même si cette « source unique » n'est pas à prendre dans son sens historique et géographique, mais soit à rechercher dans le registre psychologique. Les études de Propp valident une des thèses fondamentales de la psychologie jungienne, selon laquelle une « structure archétypale » serait présente dans l'inconscient collectif de l'humanité : les contes de fées en seraient une expression typique.

[79] Jünger E. (1931), tr. Fr. Hervier J., *Le Travailleur*, Paris, Broché, 1989. Ernst Jünger accorde une grande importance à la *figure* du *travailleur* qui, selon lui, domine la société de son époque et devient l'expression radicale, archétypale d'un univers historique, social et culturel entièrement structuré par le travail. Au *travailleur*, Jünger oppose la Figure du *Non-travailleur*, que l'on peut associer à celle du rebelle.

Un parallélisme entre la séquence découverte par Propp et le processus d'individuation décrit par Jung s'établit spontanément : les contes de fées, par leur validité universelle, sont l'élément que chaque individu doit considérer pour atteindre à la totalité de sa personnalité.

Propp écrit à propos des rôles : *« Les rôles (au nombre de sept) que se voient attribuer les personnages concrets du conte, avec leurs attributs, demeurent eux aussi toujours les mêmes. Chacun des sept personnages (i.e. des rôles), et plus exactement l'antagoniste (l'agresseur), le donateur, l'auxiliaire, la princesse ou son père, le mandateur, le héros, le faux héros, possède sa sphère d'actions, i.e. une ou plusieurs fonctions »*[80].

En conclusion de cette première partie du chapitre, on peut avancer que le jeu social de rôle est un jeu « sérieux ». Plus précisément, la prise en compte de ce « sérieux », jamais donné ni acquis pour toujours, est la donnée première de notre relation à nous-mêmes et à autrui. C'est la première ébauche de l'intériorisation des rôles, intériorisation qui confère aussi à cette notion un aspect psychopathologique indiscutable car elle mêle une connaissance de soi et des rôles et le désir de s'y conformer ou de s'en émanciper : elle attire ainsi notre attention sur la nostrité[81].

* * *

[80] *Propp V., ibid.,* p. 206

[81] Charbonneau G., *L'être au rôle*, *Le Cercle Herméneutique* n° 13-14, Argenteuil, 2010. Une psychopathologie ouverte sur la conscience sociale de rôle est en droit de questionner ce « sérieux » de rôle et ses inflexions, sous ses différents aspects.

Partie 2

Repères philosophiques du concept de rôle.

4. Du côté de la philosophie

1.4.1 La philosophie antique

Que le terme de rôle fût employé ou non, l'idée de rôle est présente dans la philosophie gréco-romaine antique, comme l'indique cette pensée de Marc Aurèle : *« Pour moi, je fais ce qui est mon devoir. Les autres choses ne me tracassent point, car ce sont, ou des objets inanimés, ou des êtres dépourvus de raison, ou des gens égarés en ne sachant pas leur chemin »*[82].

Il est question ici de la corrélation entre *dévotion aux devoirs* et émancipation par rapport à ces mêmes devoirs. Les « devoirs » entretiennent en effet, une relation particulière avec l'idée de rôle : c'est à travers les rôles que sont énoncés ce que nous désignons comme « devoirs ».

À ce propos, une incise est nécessaire pour éviter un piège précis, celui du Moralisme (mis avec une majuscule pour le différencier de la composante morale intrinsèque à toutes les sciences humaines) : étant donné la corrélation entre le concept de *regula* et les rôles, une analyse de la désinvolture pourrait emmener à une confrontation avec ce qu'on appelle « le Moralisme »[83]. Il convient de prendre des distances avec ce moralisme tout en écoutant aussi ce qu'il peut avoir de fécond à dire.

Une définition restrictive du Moralisme est difficile à donner, si l'on entend aussi comme Moralistes tous les écrivains qui ont « condamné de façon

[82] Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même* ; Livre VI-XXII, Paris, Flammarion, 1999, p. 90

[83] On renvoie à Van Delft L., « Qu'est-ce qu'un moraliste ? », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises,* 1978, n°30. pp. 105-120, disponible en ligne http://www.persee.fr/doc/caief_05715865_1978_num_30_1_1165

lapidaire » les costumes de leur époque et les hommes[84] et qui, après être passées par les *vices* de leur temps ont essayé d'indiquer le « droit chemin » pour l'homme, qui se posent comme *guide* de l'*homo viator*[85] sur cette terre ou qui se posent comme spectateurs du *theatrum mundi*[86], on estime, en suivant H. Friedrich que « *la philosophia moralis* antique » à partir de la Renaissance, est devenue « *une connaissance de la diversité humaine, savoir empirique et relatif, changeant avec les époques et les peuples* »[87].

On voit bien qu'ainsi conçue, cette exigence morale, qu'on associe aux Stoïcisme souvent sans faire une distinction entre le Stoïcisme des origines et le Stoïcisme tardif, exclut tout savoir et connaissance absolue sur l'homme et abandonne l'idée d'une nature humaine invariable.

Il est important, aux fins du présent travail, de souligner aussi l'attention que les moralistes donnent à la notion de « prudence »[88] : celle-ci, loin d'être une crainte des problèmes de la vie, ou un « *refus de s'engager* »[89], est une forme qui permette « *au passant de maîtriser l'aventure de son destin* »[90], le Moraliste est alors « *un homme qui d'un endroit éclairé voit dans une chambre obscure les gestes ridicules de ceux qui se promènent au hasard* »[91].

L'attitude morale qui entend animer la réflexion de cette étude est à entendre selon l'expression de Dilthey[92] qui appelle les moralistes « philosophes de la vie », et considère comme équivalents les expressions de « sciences morales », « sciences de l'esprit » et « sciences humaines », ou encore selon l'idée que

---

[84] Encyclopédie Larousse, lien internet http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/moraliste/71443

[85] Un exemple *« La via Recta »* de Saint Augustin.

[86] Le théâtre du Siècle d'Or espagnol est très instructif en matière de rôles. On fera référence dans les pages qui suivent à Calderon de la Barça.

[87] Friedrich H., tr. Fr. Rovini R.. *Montaigne*, Paris, Gallimard, pp. 189-195.

[88] Lipse J. (1575), tr. Fr. DuBois L., *Traité de la Constance*, Paris, Nabu Press, 2011. Juste Lipse accordait également, longtemps après, une grande importance à la « prudence » (la « prudence civile » et la « prudence militaire » étaient le sujet des deux tomes *Monita et exempla politica* qu'il n'a pas publié), toujours préférable dans le choix des actions qui doivent s'orienter vers le bien commun ; l'utile était pour Lipse à préférer aux actions « brillantes ».

[89] J. de La Bruyère (1688), *Les Caractères*, Paris, Edition d'E. Bury, Librairie Générale Française, 1995

[90] Van Delft L., *ibid.,* p. 110

[91] Chamfort S.R.N., *Maximes et Pensées : Caractères et Anecdotes*, Paris, Gallimard, 1982.

[92] Dilthey W. (1905), tr. It Marini A.. *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, Milano, Franco Angeli, 2003.

Machiavel[93] donnait du « bon Prince » : celui qui est capable d'être un médiateur qui sait « changer » sa nature en relation au changement des temps.

Or, si les contenus de rôle changent avec l'avancée de la société, ils sont toujours actualisés en fonction des besoins de l'époque et le concept reste en soi identique. La manière de s'y rapporter, elle aussi changeante, n'exclut pas la *quasi* fixité du contenant, à savoir l'intuition de ce qu'est un rôle social.

Revenons à ce qu'apportent les Stoïciens à l'idée de rôle, aux contraintes de rôles (nommés ou non « devoirs »). Avec eux, la *conscience* que nous avons du rôle s'avère fragile, elle peut devenir floue voire se perdre par moments. L'homme tend à oublier les fins morales de ses comportements. Il doit sans cesse les réactualiser, les ré-signifier, leurs redonner de la force. A l'exception des Stoïciens, nous n'avons trouvé dans aucune des théories examinées auparavant cette hypothèse de la fragilité de la conscience de rôle et c'est aussi pour cela qu'il est important de l'analyser dans ses défaillances : on retrouvera, donc, les défaillances de la conscience de rôle soit chez les personnalités pathologiques que chez le désinvolte et désinvolte on peut l'être tous à un moment donné.

Il est donc nécessaire de distinguer le rôle en soi en tant que contenant de la conscience que nous en avons. On parle ici de la conscience de rôle en termes de poids : la conscience interne que nous pouvons avoir de notre rôle et du rôle d'autrui « pèse » ; c'est de cette façon que nous pouvons comprendre le défaut d'appréhension des rôles chez les personnalités pathologiques qui s'exonèrent de ce poids[94].

Même si, dans le monde contemporain de la communication généralisée, la notion de rôle semble perdre de son intérêt, il va de soi que réaliser un rôle a du sens : ce sens est celui de notre désir de nous agréger ou de collaborer à

[93] Machiavelli N. (1532), *Il Principe*, Torino, Einaudi, 2014

[94] Taglialatela C., « Le poids de la conscience interne de rôle chez les personnalités pathologiques : *Typus Melancolicus* et Désinvolture », *Influxus*, 2014 lien : http://www.influxus.eu/numeros/article/le-poids-de-la-conscience-interne-875

une œuvre collective, sachant que c'est à travers elle que notre sens d'existence va se réaliser.

Si chacun agissait en refusant ou ignorant ce qui lui revient de faire quand il assume un rôle, aucune collaboration ne serait possible, voire aucune société ; voilà pourquoi il faut donner tout leur sens aux défauts d'appréhension de la conscience de rôle.

Dans la première partie, on a vu que le rôle doit être ajusté selon les époques et il faut tenir compte des qualités personnelles de l'individu qui l'assume : pour cette raison, un rôle n'est pas simplement un masque que l'on porte ; en poursuivant cette analyse on prend les distances avec les théories de Linton, selon lesquelles il existe « le » rôle, et peu importe l'individu qui l'occupe.

Enfin, l'attribution du rôle, même dans le cas d'une pièce de théâtre, ne se fait pas au hasard. Il en est de même des rôles primordiaux, tels ceux du lien familial qu'on n'a pas choisi.

Cette thèse est explicitée premièrement par Hésiode quand il évoque *Le Mythe des Races*[95] ; ce mythe semble être une des premières esquisses qui lient la « notion de rôle » à celle d'identité.

Le Mythe des Races raconte que les hommes, avant de voir la lumière, vivaient sous terre avec des armes et d'autres objets. Bien qu'à la naissance, ils fussent tous pareils, Dieu décidait de la « destination » de ces hommes selon leurs caractéristiques.

La signification de ce mythe est donc que les êtres humains, même s'ils sont différents dans les rôles qu'ils investissent, sont néanmoins égaux. Cependant, pour que la société fonctionne au mieux, des hommes différents sont censés occuper des rôles différents.

Pour les stoïciens, et surtout pour ceux du stoïcisme tardif comme Épictète[96] et Marc Aurèle[97], le concept de rôle social est fondamental. Rappelons qu'avec les stoïciens ce n'est pas la doctrine d'une « école de pensée » qui s'exprime, c'est une synthèse de la philosophie grecque et romaine. Les

[95] Hésiode, tr. Fr. Terreaux C., *Les travaux et les jours : Précédée de la Théogonie*, Paris, Arlèa, 2012.
[96] Épictète, *Manuel*, XVII, tr. Fr. Meunier M., Paris, Flammarion, 1999
[97] Marc Aurèle, *Op.cit.*

différents stoïcismes portent en eux l'héritage de Platon et d'Aristote, ainsi que de leurs continuateurs et rivaux.

À la différence du premier stoïcisme, père de l'ataraxie, le stoïcisme tardif met l'accent sur l'action[98] et pose comme fin la réussite de la vie individuelle et collective : chaque acte doit être finalisé en vue du bien et ainsi, faire partie intégrante du système social.

Épictète accordait grande importance à l'effort (*melité*) et à la formation (*askesis*) ; utilisant Socrate comme modèle d'émulation, il puisait ses idées de la thèse socratique selon laquelle « personne ne se trompe volontairement », il revendiquait de Socrate non seulement son attitude face à la mort mais surtout sa méthode d'enquête.

Or, l'idée que « personne ne se trompe volontairement » peut sembler naïve et insoutenable ; c'est pour cette raison qu'on apprécie chez Épictète le fait de reconduire tout à la responsabilité de l'individu suggérant que c'est aussi dans *l'involontaire* auquel on consent que nous pouvons nous tromper : « *Epictetu's Zeus whose primary role, in line with early Stoicism, is to act as Providence, would have put our body ans external goods entirely under our control if he could have* »[99]

Son postulat est que notre raison, proche de celle de la raison divine, peut surmonter les limitations, cela, à travers trois exercices (le premier porte l'attention sur le désir et l'aversion, le deuxième sur l'impulsivité et le refus, le troisième sur le consentement et la suspension du jugement). Ainsi l'homme peut-il parvenir à distinguer ce que sont le bien et le mal véritables et, de cette manière l'être humain pourrait devenir pleinement responsable de ses actions et jugement[100].

---

[98] Pour les théories de l'action on renvoie au Chapitre IV de ce travail.

[99] Sellers J., *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* (Routledge Handbooks in Philosophy), London, Routledge, 2016, p. 25

[100] Plus tard P. Hadot (1972) rattachait les trois exercices d'Épictète à trois branches de la philosophie : la physique, l'éthique et la logique. Il proposa encore trois exercices : 1) structurer nos désirs et aversions pour qu'en général nous luttions (l'effort chez Épictète) pour ce qui est vraiment bon, à savoir la vertu et refusions ce qui est mauvais, le vice ; 2) le deuxième exercice à faire avec les actions concrètes porte l'attention sur le devenir social (Épictète aussi portait grande importance au devenirs sociaux : comment on dit se comporter en tant que fils, père, frère etc. ; 3) le troisième

C'est toujours chez Épictète qui apparaît non seulement le mot « rôle », mais également l'idée que Dieu donne aux hommes des rôles à « endosser » et qu'il revient à chacun de bien « jouer » le sien pour le bon déroulement de « la fête du monde ». Cette théorie, très proche des théories modernes du rôle et de la conscience de rôle, contient tous les éléments vus précédemment et la métaphore du théâtre y apparaît clairement : « *Souviens-toi que tu es comme un acteur dans le rôle que l'auteur dramatique a voulu te donner : court, s'il est court ; long s'il est long. S'il veut que tu joues un rôle de mendiant, joue-le encore convenablement. Fais de même pour un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier. Il dépend de toi, en effet, de bien jouer le personnage qu'il t'est donné ; mais le choisir appartient à un autre* »[101].

Pour Épictète le monde est un spectacle dont on est, selon la dynamique des interactions, à la fois les spectateurs et les acteurs : sans autrui, le rôle n'a pas de raison d'être. Dieu a donné un rôle, comme le maître donne à son disciple le thème à traiter, et il revient à chacun de le jouer sans discuter ; en cela, Épictète est à rapprocher du *Mythe des Races*.

L'acteur est donc la voix et le personnage, le masque et le costume. Si, à l'époque, le fait de jouer masqué favorisait la distanciation de l'acteur et du personnage, on peut y discerner aussi une réflexion sur les identités de rôle : l'acteur, avec sa voix, serait le *moi* de l'Individu et le personnage, son *identité de rôle* : « *La seule chose qui compte pour l'acteur est sa voix, le reste ne relève que du personnage qu'il incarne dans la pièce. Le rôle que Dieu nous a attribué dans la vie n'est donc que ce costume. Et si nous passons d'un personnage de sénateur à un personnage mendiant, qu'importe puisque ce ne sont que des rôles et que nous sommes les acteurs. Si nous avons une belle voix, elle sera aussi bien mise en valeur dans le rôle du mendiant* »[102].

---

porte l'attention aussi sur le consentement et la suspension du jugement et inscrit le tout dans un cadre normatif).

[101] Épictète, *ibid.*, pp. 189-190

[102] Duhot J.J., *Op.cit.*, pp. 113 et suivantes. Il est important de remarquer comme des auteurs « récents » se soient intéressés et s'intéressent encore aujourd'hui à la question du stoïcisme en rapport aux rôles. C'est une nouvelle « vie » du stoïcisme qui voit la lumière. Avec J.J. Duhot, on citera également Hadot P., *La Citadelle Intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard,

On retrouvera plus tard cette même métaphore et ce même concept chez Calderón de la Barca dans son œuvre *Le Grand Théâtre du monde*[103]. Pour Calderón, si Dieu distribue les rôles, il revient à l'homme d'occuper et d'assumer son rôle.

Le contexte est totalement différent de celui d'Épictète : Calderón écrit une pièce sacramentelle, en référence à l'Espagne catholique du XVIIe siècle, et les personnages qui y apparaissent doivent bien agir, bien exercer le rôle que Dieu leur a donné parce que Dieu les jugera au moment de leur mort.

Calderón procède par allégories : ainsi, sur scène, un berceau et un tombeau symbolisent la vie. Les personnages qui défilent se doivent de bien agir en fonction de leur position dans la société[104].

Le rôle du souffleur est intéressant à considérer : il exprime, dans la pièce de Calderón, la Loi de grâce dans la mesure où il suggère aux acteurs la voie à suivre pour bien agir[105].

Chez Marc-Aurèle, déjà, la conscience de rôle n'est pas seulement externe mais aussi interne ; la « conscience interne » de rôle apparaît également :

« De la même façon que tu es un complément de l'organisme social, que chacune de tes actions soit un complément de la vie collective. Toute action donc qui ne se rapporterait pas, soit de près, soit de loin, à une fin commune, désorganise la vie de la cité, ne lui permet pas d'être une et revêt un caractère séditieux, tout comme un citoyen qui, dans un groupe, fait bande à part et se sépare de la concorde requise »[106].

Cela est à rapprocher de la philosophie plus tardive d'E. Kant. Kant[107] songera aussi à ce que nous appelons « conscience interne de rôle », même si

---

1992 mais aussi la toute récente parution de Vesperini P., *Droiture et Melancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, Paris, Verdier, 2016.

[103] Calderón de la Barca P. (1655), *Le grand théâtre du monde*, Montreuil, Éditions théâtrales, 2005.

[104] A propos des rôles dans l'œuvre de Calderón, Roger Ordono écrit : *« Loin de scléroser les rapports sociaux, ils permettent de « civiliser » les conflits et les luttes, éléments essentiels et structurants de la société humaine. En eux réside la liberté créatrice de la personne qui ne se réduit pas au personnage. Jouer un rôle n'est pas se plier à un quelconque conformisme sociétal, mais réfléchir à la place que l'on veut se donner au sein de la compagnie des hommes », Ordono R.,* « Conscience de rôle dans le Grand Théâtre du Monde de Calderón de La Barca »*, La Kédia. Gravité, soin, souci,* Argenteuil, *Le Cercle Herméneutique* n°18-19, 2012*,* p. 89.

[105] On peut y entrevoir *la regula* augustinienne.

[106] Marc Aurèle, *ibid.,* p. 133

[107] Kant E. (1781), tr. Fr. Renaut A., *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006.

la portée de sa pensée prétend avoir une valeur universelle en fondant une science de la conduite et de la morale *a priori*, répondant à la question : « Que dois-je faire ? ».

Sans sortir du sujet de ce travail, la philosophie de Kant se révèle utile dans la mesure où elle contient le concept d'*a priori*, cette connaissance que nous avons antérieurement à l'expérience[108].

Or, le concept de devoir chez Kant diffère du concept de devoir chez les Anciens et chez ses contemporains : pour lui, il est lié à la bonne volonté, c'est-à-dire à la pureté des intentions. On n'agit pas en vue d'une fin, mais en fonction de bonnes intentions ; pour Kant, le bien et le mal sont liés au plaisir et à la souffrance.

Sans trop nous attarder sur la philosophie kantienne, considérons, dans le cadre de cette étude, que le concept de rôle n'est pas à comprendre dans le sens d'un *a priori* kantien, car la connaissance que nous avons des rôles provient des mythes et de l'histoire, donc de l'expérience collective.

1.4.2 Le rôle, une question d'identité : La deuxième École de Chicago.

« Qui êtes-vous ? » dit la Chenille. Ce n'était pas là une manière encourageante d'entamer la conversation. Alice répondit, un peu confuse : « Je – je le sais à peine moi-même quant à présent. Je sais bien ce que j'étais en me levant ce matin, mais je crois avoir changé plusieurs fois depuis »[109]

Le sujet de l'identité tel qu'on va l'aborder découle de la philosophie de Paul Ricœur [110] et notamment de ses travaux sur l'identité humaine et à la reconnaissance.

---

[108] On renvoie à Gens J-C., *Op.cit.*

[109] Carroll L. (1865), première traduction fr. *Bué H., Les aventures d'Alice au pays des merveilles, Londres, Macmillan and Co., 1869.*

[110] Ricœur P., (1990) *Op. cit.*

Ricœur formule l'idée que l'identité humaine est constituée de deux pôles, l'identité *ipse* et de l'identité *idem*, les identités de rôle. Ce dernier pôle joue en fait un rôle fondamental (celui du *monde vécu*) dans la conception des institutions sociales, des lois et la normativité d'une collectivité ; chacun se doit de travailler le sens des identités de rôle qui lui reviennent.
C'est durant son enseignement à l'Université de Chicago que Paul Ricœur, s'imprégnant des théories sociologiques en vogue, réfléchira à ce sujet.
Après les années quarante du siècle dernier, à Chicago, avec Goffman[111], on commençait à réfléchir sur le sens que l'acteur social donne aux situations qu'il vit, à l'intégration et aussi à l'exclusion.

Hegel[112] avait commencé un questionnement sur l'identité, basé sur le concept de reconnaissance : c'est par la reconnaissance de la part de l'autre qu'on peut avoir conscience de soi, tant au niveau personnel qu'au niveau social.
Une double reconnaissance s'instaure : du rôle d'abord ; ensuite, de chacun dans son rôle.
Le mot *identité* est désormais un mot familier qui parle à tous. Nous en avons une connaissance presque immédiate car il est utilisé dans plusieurs domaines, de la philosophie à l'anthropologie, en passant par la sociologie. Mais qu'est-ce que l'identité ? Autrement dit : « Qui suis-je ?».

Il s'avère que répondre à cette question, bien qu'elle puisse apparaître banale, est, au contraire, difficile.

Il faut renoncer à répondre d'une manière univoque à cette question : l'identité n'est pas dissociable des contextes historiques, sociologiques, temporels, géographiques etc... Plus élevé est le nombre de contextes

[111] Dans *Mise en scène de la vie quotidienne* (1959), Goffman analyse le champ social en tant que champ de rôles en utilisant la métaphore du théâtre. C'est à partir de ce texte que l'étude de l'idée de rôle s'est tournée vers le sujet, la problématique inhérente aux rôles n'étant plus à rechercher à l'extérieur mais chez l'individu lui-même.

[112] Hegel G. H. F. (1807), Tr. It. Cicero V., *La fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.

auxquels on se réfère pour répondre, plus élevé sera le nombre de réponses qu'on peut donner à la question : "Qui êtes-vous ?".

Elle est donc plurielle.

Les analyses de A. Mucchielli[113] sont à ce propos très pertinentes. Il affirme en fait que l'identité concerne *"un ensemble de significations, issues de diverses contextualisations de soi"*[114], de son point de vue, qu'on épouse dans cette étude, *"l'identité d'une personne, d'un groupe, d'une nation...se présente à nous sous la forme d'un réseau réticulaire"*[115], elle sera, donc, *"une construction subjective, élaborée au cours d'interactions sociales, professionnelles, culturelles et autres"*[116].

En outre, il affirme qu'à l'identité ainsi conçue, on pourrait enlever un ou plusieurs nœuds structurants sans que cela en enlève la compréhensibilité et cela parce que l'identité ne peut pas cacher *"une identité plus profonde qui reposerait sur une expérience intérieure échappant à toute subjectivisation tels que le sentiment d'identité et le sentiment d'appartenance"*[117].

En s'appuyant sur les observations faites par la psychologie sociale et la psychopathologie clinique[118], il arrive à démontrer que l'identité n'est pas seulement inexprimable sans faire recours aux différents contextes où l'acteur social se positionne en répondant à la question "Qui êtes-vous?", mais que, toujours contextualisée[119], elle est aussi porteuse d'une visée intentionnelle ;

---

[113] Mucchielli A. (1986), *L'identité*, Paris, Puf, 2013.

[114] Mucchielli A., « L'identité individuelle et les contextualisations de soi », in *Le Philosophoire*, L'identité, n°43, 2015, p. 101

[115] Mucchielli A., *ibid.,* p. 102

[116] Mucchielli A., *ibidem*

[117] Mucchielli A., *ibidem*

[118] L'Écuyer R., *Le concept de soi*, Paris, Puf, 1975. La référence est faite aux expériences de L'Écuyer R. qui en examinant un groupe de sujets « normaux » devant répondre à la question « Qui êtes-vous » en donnant toujours une définition différente, avait remarqué qu'après la réponse la plus banale (l'identification par le nom propre), les sujets pour se définir faisaient toujours à un contexte. Les sujets « pathologiques », en revanche, ne sachant pas toujours se contextualiser ou ne comprenant pas du tout le sens de la question, finissaient soit par faire recours toujours au même contexte et donc donner toujours la même réponse, ou restaient en silence. Sans le recours à la contextualisation l'identité est donc inexprimable.

[119] Il est aussi intéressant de savoir que *« à l'ideal occidental du Soi autonome »* l'idéal nippon oppose l'idéal d'un Soi qui *« s'absorbe dans une interdépendance harmonieuse ».* Kozakaï T., Plagnol A., « Le Taijin Kyofusho (anthropophobie) : pathologie spécifique au Japon ou illusion scientifique ? » *Les*

cette visée intentionnelle est le projet de vie, les efforts de vie de l'acteur social qui se définit aussi par ses valeurs et ses croyances et que celui-ci, volontairement, peut accepter ou refuser. Ainsi, c'est par l'appel aux contextes que la question sur l'identité et l'identité-même acquièrent du sens : l'idée d'une "identité totale" reste, donc, virtuelle.

L'identité est donc, toujours en transformation, et elle change au pas de la maturation de l'individu.

Tout à fait pertinente, cette analyse montre encore une fois que l'individu est indétachable de ses rôles, "hors rôle" il ne saurait pas se définir ni saurait capable de définir autrui qui est lui aussi, toujours "positionné" dans plusieurs rôles.

Mais le discours sur l'identité n'est pas nouveau ; loin d'être transparent il a déjà été exploré dans les siècles précédents, surtout en philosophie. Présent dans la théorie du *panta rei* du philosophe grec Héraclite, selon laquelle on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve : le mouvement ici envisagé est non seulement celui de l'écoulement de l'eau mais surtout le changement opéré chez le baigneur.

Ces analyses prennent leurs sources de la pensée de Paul Ricœur qui a été décisive pour les sciences humaines : le sujet qui devient question à soi-même n'est plus le sujet autosuffisant exalté par les philosophes du *Je*. Le *Je*, auparavant fondement de soi-même et du monde, devient avec Ricœur un *cogito blessé*, caractérisé par une subjectivité finie, contingente, incarnée et plurielle qui ne reconnaît pas son centre en soi-même et ne prétend pas se fonder lui-même. Il est le Soi que chacun peut attribuer à lui-même et à l'autre, passif et actif : un être humain qui agit et subit, un *homme capable* d'interroger et d'agir.

Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale 1/2008 (Numéro 77), p. 29-39, disponible en ligne : https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-internationaux-de-psychologie-sociale-2008-1-page-29.htm#anchor_citation

Ricœur, comme nous l'avons vu, divise l'identité du sujet en deux pôles distincts, celui de l'*Idem* et celui de l'*Ipse*. Les identités *idem*, multiples, attestent de certaines déterminations objectives, caractérisables selon des procédures d'identification chosique. Ricœur utilise l'exemple du passeport où nos données, invariables et dicibles, permettent que l'on nous reconnaisse et que nous nous reconnaissions, d'abord, « banalement ».
En revanche, avec l'identité *ipse* ou *ipséité*, le sujet est voué à une singularité sans égale. Elle est l'autre nom du Soi, dont la connaissance n'est jamais immédiate[120].

C'est le pôle ontologique qui ne peut jamais se rompre, sauf dans le cas de certaines psychoses : ainsi, la paranoïa entraîne un collage *idem-ipse*[121]. Le paranoïaque, fusionnant de manière problématique avec autrui, ne le laisse pas exister dans son rôle qu'il surdétermine : il exige trop d'autrui, parle et agit à sa place, d'où son désir de domination et de soumission. De même, la mélancolie entraîne une adhésion à un rôle passé mis en échec. L'hébéphrénie, elle, provoque l'incapacité à concevoir et investir des thèmes, des rôles.
Dans la psychopathologie de l'idémité, on trouve les névroses, telle l'hystérie [122] où la représentation des rôles, de leurs images est surdéterminée : dans le maniérisme hystérique, on dit ainsi que le sujet « se met en pose ». L'immaturité[123], elle, est une *pathologie* de l'appréhension des identités de rôles : le sujet ne considère pas le champ social comme un champ de rôles ; ou il fait semblant de ne pas le voir ainsi, afin de ne pas faire ce qu'il lui revient d'assumer. En revanche, le désinvolte[124], par besoin ludique et engagement tardif, entrevoit les rôles mais les prend à la légère, de façon cavalière.

[120] Charbonneau G., « Le concept de l'identité. La question de l'identité humaine et la fondation de la continuité de Soi », *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie. La philosophie du Soi et ses implications thérapeutiques*, Argenteuil, *Le Cercle Herméneutique*, 2005, pp. 16 et suivantes.
[121] Cf. Chapitre V
[122] Cf. Chapitre V
[123] Cf. Chapitre V
[124] Cf. Chapitres III, IV, V

Le Soi, autre nom de l'*ipséité*, est la continuité la plus intime, la plus active de notre être, se tenant elle-même. L'*ipséité* se définit comme une structure d'appartenance à soi ; notre inconscient phénoménologique fait en sorte que nous parvenions toujours à nous reconnaître nous-mêmes comme un Soi.
C'est dans le Soi que s'exprime le côté nébuleux de l'identité humaine : on ne connaît jamais entièrement le Soi. Cette structure de continuité de nous-mêmes ne s'objective jamais, sauf dans les crises ou les grands événements de l'existence lorsque nous perdons les repères. Le Soi produit un décalage vis-à-vis de lui-même : c'est la capacité de méta-représentation. Il s'exprime à travers une distance – respectueuse – envers Soi-même et les autres.
Cette distance est nécessaire de par le fait que nous n'avons jamais un accès transparent à notre propre Soi ni à celui des autres, « non dicibles ».
L'*idem*, par contre, peut se dire, bien que ce ne soit pas toujours aisé, car il y des ambiguïtés de rôles, et des rôles nouveaux qui n'ont pas de modèle. Cet *idem* est la mêmeté, l'identité de caractère, que nous pourrions dire aussi de détermination ; elle réside dans ces critères avec lesquels nous distinguons et désignons les objets. L'*ipse* est la structure de continuité qui relie les unes aux autres les identités de rôles et de caractères. Elle est le pôle soïque de continuité formelle de notre être. L'existence de cette continuité ipséique de notre personne est attestée par l'exemple paradigmatique de la promesse tenue ; quand bien même aurais-je changé du tout au tout que je devrais tenir ma promesse : *« je suis assigné par autrui et par moi-même à faire en sorte que mes engagements soient assumés »*[125]. Nous insistons sur cette idée car elle a une traduction concrète dans *l'attente de rôle*, qui est une composante de la conscience de rôle.

On remonte aux intuitions de Goffman quand il explicite les éléments qui caractérisent le concept de situation, dans le premier tome de *Mise en scène de la vie quotidienne*. Pour lui, l'activité de l'individu en interaction avec autrui a le caractère d'une promesse. En fait, les observateurs s'aperçoivent qu'ils

[125] Charbonneau G., *ibid.* p. 19

doivent accepter l'individu, en ce cas l'acteur social, en lui faisant confiance : c'est ainsi que pour Goffman naît un rapport social, sur cette promesse maintenue.

Il va de soi que l'identité humaine est une ; comment Ricœur résout-il le dualisme entre les deux identités *idem* et *ipse* ?

À travers l'identité narrative, le sujet se saisit lui-même en se racontant : il effectue un va-et-vient entre les identités de rôle et l'ipséité.

« *Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste (…). Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (idem), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même, ipse ; la différence entre idem et ipse n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative* »[126].

Pour Ricœur, se référant à ceux qu'il appelle « les maîtres du soupçon » (Freud, Marx et Nietzche), pour analyser le sujet, il faut passer par l'interprétation ; un long travail herméneutique est nécessaire : « on choisit la voie longue de l'herméneutique ». Celle-ci porte à la lumière ce qui est caché, ce qui n'est pas évident. Toute la réalité est en fait énigmatique, problématique et polysémique : pour cela, elle nécessite une interprétation, un discours qui n'est jamais absolu, fini, mais toujours ouvert aux révisions, grâce une triple mimesis : la préconfiguration, la configuration et la reconfiguration[127].

Alfred Kraus, de son côté, estime qu'endosser un rôle, l'assumer et le réussir implique la participation de l'identité individuelle toute entière[128].

[126] Ricœur P., (1985), *Op. cit.*
[127] Ricœur P., *ibid.*
[128] "Une compréhension existentielle en psychiatrie » autour de l'œuvre du Pr. Alfred Kraus, Journée de Psychiatrie Phénoménologique, Nice, 9 Mai 2005

Kraus [129] distingue *Ich Identität* (l'identité égoïque) de *Rollen Identität* (l'identité de rôle), en montrant, par exemple, que chez le sujet mélancolique l'identité de rôle écrase l'identité individuelle, le sujet ne prenant aucune distance par rapport au rôle et s'y identifiant totalement de manière rigide.

5. Du côté des Neurosciences

Le cerveau est considéré par les neurobiologistes non seulement comme le « générateur » des comportements sociaux, mais comme le « médiateur » du dialogue constituant la vie sociale : l'interaction est ainsi clairement mise au premier plan.

Pour les neurosciences, le dialogue avec le milieu social vise à garantir une sorte d'homéostasie relationnelle et affective.

Selon Pierre Karli :

« L'interaction n'est pas seulement une expression de cette homéostasie : c'est aussi dans- et par- l'interaction que le sujet fonde, éprouve, maintient ou fait évoluer cet « état d'équilibre » plus ou moins stable dans ses relations avec l'environnement social. Les conduites de l'acteur social prennent un sens clairement intersubjectif du fait qu'elles anticipent les attentes et les réponses des partenaires. On peut alors considérer, comme le fait Max Weber, que la « trame de la vie sociale est constituée par les actions d'individus capables d'anticiper, d'évaluer, de se situer les uns par rapport aux autres » (Boudon et Bourricaud, 1986). *Et on peut penser que nombre de faits sociaux « émergent » de ces actions par des processus de combinaison et de composition ; ils acquièrent une certaine autonomie, une logique qui leur est propre et qui rétroagit sur les individus, mais qui n'a pas d'existence en dehors d'eux »*[130].

[129] Kraus A., (1985) et Kraus A., *Sozialverhalten und Psychosen Manisch-Depressiver,* Stuttgart, Enke, 1977

[130] Karli P., *Le cerveau et la liberté*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 171

Pour Karli, neurophysiologue à Strasbourg, l'acteur social qui a atteint l'âge de la maturité interagit avec son environnement non seulement par les compétences qu'il a acquises, développées et validées tout au long de l'enfance et de l'adolescence, mais aussi grâce aux ressources que lui fournit son statut social à l'âge adulte[131].

Chaque individu est pour P. Karli une *« trinité »* : il est tout d'abord un *individu biologique*, le fruit de l'évolution qui est en dialogue avec l'environnement physique du milieu de la vie, il est un *acteur social* en dialogue avec le contexte socio-culturel, finalement il est aussi un *sujet en quête de sens et de le liberté intérieure,* capable, donc, de dialoguer avec son monde intérieur.

Le neurobiologiste, selon Pierre Karli, tient compte du fait que, dans la société contemporaine, rien n'est figé et que le devenir de l'acteur social n'est jamais « achevé », même le rôle social imposé ou choisi. Il affirme qu'il n'y a aucune garantie de stabilité car les valeurs, croyances et intérêts de l'acteur social sont exposés au tourbillon qui agite les valeurs et croyances collectives.

Le neurobiologiste s'efforce donc d'apporter sa contribution pour une éventuelle meilleure compréhension des facteurs contribuant à déterminer la probabilité que se manifeste un comportement plutôt qu'un autre.

Il suit dans ses recherches une démarche *a contrario* en analysant d'abord le contexte socioculturel, avant d'aborder la place que l'individu y tient.

La question s'oriente du côté de l'identité car le neurobiologiste affirme, lui aussi, que l'acteur social n'est pas toujours en mesure d'exercer sa volonté dans le contexte où il vit : le libre-arbitre du sujet semble illusoire et la place réservée à la liberté individuelle est très restreinte voire inexistante.

[131] Kiverstein J., *The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind* à paraître. Ces théories plus anciennes sont à la base de celles concernant le *Social Mind* : comment les humains sont par nature des animaux sociaux et politiques ? Qu'est-ce que chez l'homme l'emmène à construire des systèmes sociaux d'une complexité sans pairs ? Il y a quelque chose dans l'esprit humain qui expliquerait comment les vies sociales s'organisent autour des normes, des conventions et des institutions ? Le texte The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind, à apparaître en 2017, est attendu avec les nouvelles questions à ce sujet.

Dans *Le Cerveau et la liberté*, l'auteur envisage, d'un point de vue scientifique, le rôle social bridé par des contraintes et des limites ; il soutient également que la science entretient des rapports étroits avec les courants sociologiques qui voient les rôles comme des diktats auxquels chacun doit obéir. Même si P. Karli n'adhère pas totalement à ces théories, il estime qu'elles sont importantes pour la compréhension de la fonction de l'individu dans la structure :

« Différentes variétés d'historicisme considèrent que les systèmes sociaux sont asservis à certaines lois évolutives et que les comportements individuels ne visent qu'à faire évoluer les structures sociales dans le « sens de l'Histoire ». Pour le culturalisme, la structure de la personnalité dépend étroitement du système socio-culturel particulier dont l'individu intériorise fidèlement les éléments (« Le Moi est un précipité culturel » - A. Kardiner, cité par Boudon et Bourricaud, 1986) ; et le comportement individuel serait alors déterminé de façon quasi mécanique par les éléments de « programme » (croyances et valeurs collectives) ainsi intériorisés »[132]

Si pour le structuralisme[133] l'individu ne serait finalement qu'un « support de structure », dans le sens où il permettrait aux structures sociales de se manifester, « le jouet de forces obscures qui l'agissent à son insu en même temps qu'elles lui donnent l'illusion d'être acteur au sein d'une société »[134].

Pierre Karli prend ses distances avec les théories structuralistes qui considèrent la tendance à la sociabilité de l'homme et les accomplissements de rôle et *status* comme le fruit d'une simple maturation organique : ce n'est pas exclusivement dans le cerveau humain qu'il faut rechercher les origines de *l'être au rôle.*

Il affirme également qu'abstraction faite du chômeur, l'acteur social tient au moins deux rôles : un rôle familial et un rôle au sein d'une organisation

[132] Karli P., *ibid*., p. 173

[133] Le structuralisme avec Benveniste E. (1902-1976) et Lévi-Strauss C. (1908-2009) l'homme était peu à peu « effacé du paysage », avec les neurosciences et surtout avec J-P. Changeux on passait d'un « homme structurel » à « un homme neuronal ». Wolff F., *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris Fayard, 2010 et Changeux J-P. (1983), *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 2012

[134] Karli P., *ibidem*

formelle, ces rôles pouvant être investis seulement sur la base de l'interaction. Il écrit :

« Dès lors que l'acteur social connaît les contraintes, obligations et droits inhérents au rôle qui est le sien, l'incertitude des interactions se trouve réduite, car il sait ce qu'il peut en attendre. Pour ce qui est des rôles tenus au sein d'une organisation formelle (économique ou bureaucratique), la possibilité de prendre une certaine distance par rapport au rôle, c'est-à-dire le degré d'autonomie de l'acteur et le degré d'indétermination de son « jeu de rôle » sont très variables d'un cas à l'autre »[135].

Il est donc évident que la nature des rôles sociaux qu'on assume tout au long de la vie n'a pas un rapport exclusif avec l'évolution et la maturation des propriétés du cerveau :

« Un même équipement de réseaux neuronaux et un même éventail d'opérations élémentaires permettent de tenir –de façon très diverse- les rôles les plus divers. Tout dépend de l'information qui viendra s'inscrire dans ces réseaux (…). Ce qui revient à souligner, une fois de plus, le rôle essentiel joué par l'interaction dans la structuration et l'évolution des relations que l'acteur social entretient avec son environnement » [136]

C'est donc dans et par l'interaction avec l'environnement que le cerveau acquiert et valide les repères lui permettant finalement d'être un organe médiateur.

Les neurosciences ont contribué à changer le statut du cerveau, ne le considérant plus seulement dans sa dimension médicale mais aussi et surtout dans sa dimension sociale : c'est pour cela qu'on a utilisé l'expression de « cerveau social » [137] et prétendu rendre compte du social à partir du cerveau[138].

---

[135] Karli P., *ibid.,* p. 174

[136] Karli P. *ibidem*

[137] Cacioppo J.T; Berntson G. G., « Social psychological contributions to the decade of the brain: Doctrine of multilevel analysis », *American Psychologist*, 47, pp. 1019-1028.

[138] On renvoie à Buser P., « Neurosciences et Psychanalyse », *Revue Française de Psychanalyse* 2007/2 vol.71, Presses Universitaires de France, p. 318 ; disponible en ligne : https://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2007-2-page-359.htm

Ces réflexions s'opposent à celles selon lesquelles les comportements sociaux s'expliquent, pour l'essentiel, par le fonctionnement cérébral[139] : certaines branches neuroscientifiques pensent que le cerveau est *le substrat biologique conditionnant la socialité de la psychologie humaine*[140].

Karli estime finalement qu'entre l'homme biologique et l'homme social aucun démarquage ne semble possible.

Notre connaissance du rôle (dans ses contenus) ne fait pas partie de notre héritage biologique, tel un phénotype ou un génotype, mais notre capacité sociale à percevoir, accepter, investir les rôles, sans doute, oui.

L'éthologie a également apporté sa contribution au débat sur les origines de ce besoin de sociabilité qui appartient au vivant. Même si le jeu de l'évolution semble empêcher de faire des analogies entre les organismes peu évolués (abeilles, fourmis) et plus évolués (primates, homme), il n'empêche que la compréhension de certaines pathologies humaines peut s'éclairer de l'observation animale. Plus encore, peut-on s'instruire de la compréhension des comportements de rôle animaux pour comprendre les comportements de rôle humains[141].

Cependant, bien que les analyses d'Albert Demaret[142] aient tissé des liens entre éthologie et psychiatrie, il faut prendre garde à ne pas construire de généralisations abusives.

---

[139] Zuckerman M., *La IIIème révolution du cerveau. Psychobiologie de la personnalité*, Paris, Payot, 2003, pp. 246 et suivantes. Ellison G.D. (1963), et Crow T. J (1928) ; même si en manière différente, ont tenté d'expliquer scientifiquement cette tendance du vivant à la sociabilité. Ils présentent deux conceptions opposées : le premier a démontré en laboratoire, par des expériences sur des singes et des rats, que chez ceux dont le taux de MAO était faible, le contact social et les activités ludiques étaient plus actifs. La même étude menée sur des rats a montré que ceux dont les voies de la dopamine ou de la noradrénaline étaient sectionnées passaient plus de temps dans leurs terriers et moins dans les parties communes où auraient pu spontanément survenir des interactions sociales. En revanche, les rats aux voies sérotoninergiques sectionnées passaient moins de temps dans leurs terriers et plus dans les parties communes. Ces thèses sont en désaccord avec celles de Crow qui avait constaté que les lésions chimiques n'affectaient pas le temps passé dans les interactions sociales.

[140] On peut se référer aussi à Damasio A., tr. Fr. Blanc M., *L'erreur de Descartes : La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.

[141] Cf. Chapitre II

[142] Demaret A. (1979), *Éthologie et psychiatrie. Suivi de Essai de psychologie éthologique*, Englebert J., Follet V., Bruxelles, Mardaga, 2014

Si Linton dans *De l'homme* explique comment les animaux, surtout les insectes, ont tendance à s'organiser en systèmes de coopération et de réciprocité, il est nécessaire de s'interroger sur le but de leur organisation afin de comprendre la différence avec les sociétés humaines.

Sans trop nous attarder sur le sujet qui sera traité au chapitre suivant, nous dirons simplement que ce n'est pas parce que les systèmes d'organisation des animaux sont déterminés et bien définis que cela signifie pour autant que l'homme possède un instinct généralisé de vie grégaire.

Cependant, on sait que les insectes, notamment les abeilles et les fourmis, ont des types de comportement très complexes, grâce auxquels ils organisent un modèle de communauté riche, précis et efficace, digne de faire concurrence à n'importe quelle communauté humaine.

S'il est vrai que l'héritage culturel transmette à l'homme une capacité d'adaptation qui se construit souvent sur des modèles idéaux et sur les expériences acquises et, en reprenant les termes de Ralph Linton, grâce à la tendance proprement humaine au *raffinement et à la complexification gratuites*[143], il n'en demeure pas moins que, chez les animaux, ce processus d'adaptation à l'environnement est simple et immédiat car il se fait essentiellement par imitation et par cette poussée instinctuelle à chercher et construire ce qui est utile.

6. Conclusions du premier chapitre

En réponse aux questions formulées en introduction, ce premier chapitre porte une série d'idée forte : non seulement l'individu est toujours en rôle et il existe un savoir de rôle qui fait l'objet d'une élaboration profonde et complexe. Par une lente maturation, nous élaborons par un processus conjoint le sens de l'ensemble du champ social et de chaque rôle.

En résumant, on ajoutera que :

[143] Linton R., *ibid.,* p.112

- L'origine de la question des rôles est ancienne et universelle comme le fait social : ses origines sont retraçables déjà à partir de l'antiquité et on en retrouve des éléments dans toutes les cultures.
- La question : « Pourquoi les individus ont tendance et compétence à s'organiser en groupes ? » n'a pas de réponse simple et c'est pour cela que la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, les neurosciences, la philosophie, l'éthologie et l'ethnologie doivent travailler ensemble car chacune d'elle détient un élément de compréhension.
- L'acquisition de cette conscience de rôle (appréhension et acceptation du système des rôles, établissement des contenus des rôles, adéquation des réponses aux exigences de rôles) procède d'une élaboration préliminaire précoce. L'apprentissage de cette conscience de rôle, qui est en même temps celle de la compétence psycho-sociale, se fonde sur des éléments constitutionnels et acquis.
- Les discours autour des rôles demeurent même en présence d'une technologie informatique et communicationnelle très avancée qui lui donnent de nouvelles formes : l'identité humaine, insaisissable, reste ancrée au besoin de s'insérer dans un contexte pour trouver du sens et se définir.

Chapitre II

Conscience interne de rôle et processus de maturation

Le rôle est donc un médiateur anthropologique et psychologique entre l'individu et la structure et, dans un sens plus large, entre l'individu et le monde humain. C'est dire que sa fonction est complexe et recèle de nombreux niveaux d'appréhension.

1. Introduction

La conscience de rôle, entrevue au premier chapitre, mérite d'être explorée systématiquement. Nous allons, dans un premier temps, montrer les différents niveaux (quatre) qu'elle recèle et préciser ses contenus et ses limites. La question est importante dans la mesure où l'avancée vers cette *conscience de rôle* réalise le processus de maturation, celui-là même qui définit que nous sommes ou non immatures. Dans un second temps, on posera la question de la présence de cette conscience de rôle dans le monde animal ; dans quelle mesure et à quelle condition peut-on parler de conscience de rôle chez les animaux grégaires ? Ce faisant, on se mettra en charge d'expliciter ce qu'est *la conscience interne de rôle,* dans ce qui peut y avoir en elle d'interne et d'externe, cela en vue d'aborder la question des personnalités pathologiques.

Sur ce chemin, nous rencontrerons le concept de néoténie[144] qui est important pour penser le processus de maturation des rôles dans l'économie générale du vivant.

2. Les origines du concept de conscience

Considérons tout d'abord le sens du terme « conscience » avant de se consacrer comment il se rapporte aux rôles dans la « conscience de rôle ». Les origines du concept de « conscience » sont très anciennes. Si, par conscience, on entend le degré de connaissance du monde extérieur et intérieur, donc de connaissance du monde, de l'autre et de soi, nous rencontrons vite l'idée que les deux types de connaissance ne peuvent être distingués puisque l'homme est lui-même ce lien soi-monde, les deux étant inséparables. Toute « conscience » suppose trois éléments : celui qui perçoit, la totalité qui contient ce qui sera éprouvé (les « horizons de signification ») et l'élément perçu. Elle doit penser simultanément son objet, la totalité dans lequel il prend sa place et se penser soi-même impliqué ou non dans ces rôles. Il en sera ainsi pour les rôles.

Cette « conscience de rôle » n'est donc pas seulement dans les rôles. Elle remonte en amont de chacun des rôles. Sans nul doute, il y a dans l'attention aux rôles une sorte de veille préalable vis-à-vis de l'ordre des choses ou du sens général du monde. C'est parce que le système des rôles porte en lui un projet de *monde humain* que chaque rôle exprime une certaine unité du tout. Bien en deçà de chaque rôle, il y a dans l'intérêt porté par chacun à chaque rôle une attention en acte à l'ordre du monde, de nature *cosmologique* : nous voulons que « les choses » aillent ainsi. Ceci constitue l'élément le plus

[144] Pour le moment on se contente de dire que le terme *neoten*y fut introduit par le zoologiste et anthropologue Julius Kollmann en 1884 et définit, par la suite, le maintien des caractéristiques juvéniles chez l'adulte.

archaïque de cette conscience de rôle, archaïque au sens où elle constitue un fond d'expérience pour une conscience plus précise de chacun des rôles.

Les stoïciens furent les premiers à questionner l'intériorité de cette façon, sans disjoindre l'ordre de nos actions avec celui du monde ; ainsi, la réflexion sur soi-même en relation avec l'ordre du monde occupa, dans le second Stoïcisme, une place importante. Philosophiquement, le concept de conscience n'a pas cessé de s'enrichir et de se compliquer ; la religion en a fait un de ses axes centraux en lui apportant une connotation chargée à la fois d'intériorité, de spiritualité et de moralité. Si, avec Descartes (*Principia philosophiae*, 1644), la conscience devient connaissance de soi en tant qu'être pensant, c'est avec Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1689) que le concept commence à acquérir une valence psychologique : la conscience tend à être mise en rapport avec l'activité mentale du sujet, la connaissance du *soi*. Locke a été le premier à introduire le mot *consciousness* et, plus tard, reviendra à Hegel (*Phänomenologie des Geistes,* 1807*)* de développer la relation entre le *Soi* et le *Monde*.

Comme on le sait par Horkheimer et Adorno (*Dialektik der Aufklärung. Fragmente,* 1947*)*, la conscience, tel Ulysse, accomplit un voyage anti-critique : à la fin du voyage seulement, la conscience deviendra *Science*.

Le travail de l'individu en rôle se rapproche de cette dialectique. Il s'agit d'un travail de maturation intérieure grâce auquel le sujet construit réflexivement l'ensemble de son identité. Si le rôle n'avait été qu'un concept d'ordre prescriptif, il aurait été beaucoup plus aisé d'en considérer les aspects mais son caractère dynamique, si strictement lié à l'être humain et à la société qui évolue, veut qu'il soit toujours en mouvement, toujours à repenser et à réorganiser selon une certaine conception du tout et de soi-même, qu'il doit élaborer conjointement.

Le mot « conscience », riche et polysémique[145], renvoie dans un premier temps simplement à l' « être conscient de… ». C'est la définition *brute*, animale, primitive mais non première, du terme « conscience », ne tenant pas encore compte de la tradition philosophique, morale et religieuse du terme, qui est considérée comme acquise de nos jours. Elle se réfère simplement à l'étymologie latine du mot et évoque un savoir : *cum* « avec » et *scientia* « savoir ». La conscience de rôle ainsi conçue est simplement le déroulement « conscient » des tâches qu'on a à accomplir : on ne tâtonne pas, on sait ce qu'il y à faire. La présence réflexive de soi dans l'action n'entre pas encore en ligne de compte ; les actions se déroulent de manière presque « mécanique », intuitive, bien qu'également intentionnelle.

Le terme français « conscience » englobe plusieurs significations assumées distinctement dans d'autres langues européennes : ainsi, l'italien distingue *coscienza* et *consapevolezza*.

En italien, le terme « conscience », dans son acception éthique et religieuse, entre en usage à partir du XIIIème siècle ; ce n'est qu'au XVIIème siècle que le mot sera entendu comme *consapevolezza*, de l'adjectif *consapevole*, issu du latin *consipĕre*, lui-même formé du verbe *sapĕre* "savoir" auquel on a soudé le préfixe *con*.

En anglais, l'équivalent est *awareness*[146] qui diffère de *consciousness*, tandis qu'en français, *conscience* peut être distingué de *connaissance*.

Ces considérations semblent ainsi opérer une scission entre quelque chose qui demeure flou, qu'il faut analyser et penser, et quelque chose qui ressortit

[145] Polysémie complexe car, selon les domaines dans lesquels le mot est utilisé, la conscience est entendue différemment : en neurologie, par exemple, la conscience est cet état de vigilance qui s'oppose au coma ; en psychologie, c'est l'acte d'être conscient par opposition à l'inconscient ; en éthique, elle est la capacité de savoir juger et distinguer le bien du mal ; en philosophie, elle se rapporte à l'intériorité et à la capacité du sujet de réfléchir sur soi-même ; en sociologie, en outre, on peut parler aussi de conscience collective. Dans le langage courant, plusieurs acceptions renvoient à la polysémie du terme « conscience » : être conscient, être consciencieux, ne pas avoir de conscience, etc. ; l'*appel* au mot conscience revient finalement dans plusieurs contextes.

[146] *Consciousness* est l'état de l'*awareness*, l'avoir connaissance d'un objet extérieur ou d'un état intérieur. On peut envisager ces termes en référence à l'intentionnalité en distinguant avoir conscience et être conscient.

d'une perception immédiate et évidente, à partir de laquelle il faut agir ; entre, donc, de la connaissance et de l'action.

Cette double implication de la connaissance et de la conduite (de l'action) donne à la conscience de rôle son déroulement : comprendre l'ensemble, savoir ce qu'on doit faire, pourquoi on doit le faire, le planifier et l'exécuter.

Revenons à la « conscience de rôle » pour montrer la complexité spécifique de cet objet « rôle ». La relation au rôle (et donc la conscience de rôle) est complexe parce qu'en grande partie, nous la découvrons une fois que nous sommes dans le champ social des rôles et dans les rôles. Nous y sommes jetés dès la naissance et ces rôles sont à la fois préconstitués et à construire à mesure que le processus de maturation individuelle suit son cours. Nous ne cessons de l'élaborer (de nous élaborer devant elle) jusqu'à ce qu'elle devienne évidente.

La relation aux rôles n'est pas toujours neutre. Nous sommes captifs, le plus souvent des rôles. Le rôle dont il s'agit d'avoir conscience ne souffre pas, dans la plupart des cas, de retour en arrière. L'homme est *jeté en rôle* d'une manière primitive et brute, un peu comme dans le cadre des liens familiaux : l'enfant sait qu'il est fils et qu'il doit satisfaire aux contraintes de ce rôle avant de pouvoir s'en émanciper. Ce stade est le stade primaire : l'homme n'a pas choisi le rôle qui lui a été attribué et l'accomplit par confiance envers ceux qui lui demandent de l'exercer mais en découvrant progressivement son sens ; là se situe l'évolution secondaire de ce rapport aux rôles.

Cette conscience de rôle est complexe aussi car nous pouvons voir les rôles, les considérer comme un objet de savoir, à la façon d'une fiction, sans pour autant nous y engager. Cette conscience doit atteindre un certain niveau de réalité pour se mettre *en effet*, en engagement dans l'action. Pour cela, on distinguera la conscience de rôle de l*a montée en rôle*. Cette *montée* constitue l'aboutissement du processus de conscience. Cette étape entre conscience cognitive (théorique) des rôles ou d'un rôle et sa mise en action donne un caractère problématique à l'idée de conscience : nous entrons dans la mise en

acte qui est un problème différent de celui de déterminer le sens du rôle. Entre vouloir et décider, il y a toute sorte d'obstacles, notamment ceux que la psychologie de motivation (ou dite de la volonté selon les époques et les cultures) connaît bien [147] : la capacité de décision, de sortir de l'engourdissement de l'inaction, l'indifférence, la paresse, l'acédie (le « à-quoi-bon ? »), les peurs ou phobies, les procrastinations, etc.

Cette *montée en rôle* ne va pas de soi : chaque rôle a besoin d'un temps de détermination, qui se dédouble de celui de l'évaluation de ses implications et de ce qu'il requiert comme efforts et surtout renoncements. La conscience de rôle est aussi et surtout, psychologiquement, une épreuve de renoncement : accepter un rôle (de parenté, un rôle professionnel, un rôle affectif) a un coût et la « *prise de « conscience »* de celui-ci est souvent la clé de voûte de l'acceptation de ce rôle. Il détermine l'engagement (ou la renonciation) de ce rôle. Cette conscience de rôle contient donc une psychologie de la motivation qui fait balance entre les avantages ou nécessités d'un accomplissement de rôle et le prix des renoncements que ce rôle va exiger car tous les rôles ne sont pas compatibles entre eux ; de nombreux rôles s'excluent les uns et les autres. Chaque rôle exige autant de renoncement que d'engagement.

Parler de « conscience de rôle », chez les humains, renvoie à la faculté de penser et d'opérer aux fins d'une action ; cela implique d'avoir vu le rôle tel qu'il est, d'en avoir étudié les obligations et d'avoir fait une synthèse entre ce que le rôle demande et les exigences individuelles de celui qui s'apprête à l'endosser. C'est une analyse complète, une vision globale de tout ce qui permet ou ne permet pas la montée en rôle.

La conscience de rôle est aussi, nous l'avons entrevue, réflexive. Il s'agit (le *soi agit,* soi étant sujet et objet) en même temps qu'il saisit le monde. Avoir une conscience de rôle signifiera simultanément *savoir* d'abord ce qu'est un rôle dans le système général des rôles (et sa finalité éthique générale) avant

[147] Aristote, tr. fr. Tricot J., *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994. Elle résume le travail d'Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*.

de connaître ce rôle particulier : surtout se connaître soi-même dans sa capacité et sa volonté à entrer en rôle (ou le refuser, ce qui est une possibilité de cette conscience) et le mener à son terme légitime. C'est donc ainsi un travail sur soi dans le rôle, sur sa propre capacité de mener cette action jusqu'à son terme en connaissance de ce qu'elle va exiger. Dans cette conscience de rôle, il y a donc bien plus qu'une simple détermination d'un sens particulier. Il y a un engagement, une promesse : il faut estimer sa détermination, sa disponibilité, son énergie et son endurance pour ne pas l'abandonner la conduite du rôle. C'est dans cette nécessaire analyse préalable que réside la différence entre ce qu'on appelle « conscience de rôle » pour les humains et pour les animaux.

La richesse polysémique, quasiment inépuisable, du mot « conscience »[148] oblige, donc, à penser la conscience de rôle comme conscience *interne* de rôle ; « interne » a ici le sens de *propre, d'existentiel*, de ce qui dépend de moi seul dans ma liberté, en connaissance du monde, de ce que je pense être juste de chaque rôle, de ce que je pense pouvoir assumer. Il en va à chaque fois de mon être (de mon ipséité) de s'engager ou pas dans ce rôle (cette identité *idem,* pour reprendre le vocabulaire de Paul Ricœur). C'est une conscience qui se joue dans le jeu du soi avec lui-même, entre l'évaluation des fins générales de notre action, des moyens dont nous disposons et de ceux que nous sommes prêts à investir. Celle-ci doit être distinguée de la conscience *externe* de rôle : celle qui est apprise par mimétisme ou simulacre, ou par l'application rigide de règles auxquelles nous ne souscrivons pas, par peur des sanctions ou hantise de la transgression des ordres collectifs. Cette conscience interne s'oppose aussi à celle, plus problématique, que nous rencontrons dans le monde animal.

[148]Larroumet G., *Marivaux, sa vie et ses œuvres : d'après de nouveaux documents*, Paris, Hachette, 1894. Pour Marivaux, la conscience était « la règle sacrée de nos actions » et par règle il entend « cet esprit de justice que je trouve en moi et que je trouve dans les autres, qui fait ma sûreté et la leur ». Marivaux faisait de la conscience le fondement de la loi morale mais il affirmait aussi que la conscience est la règle la plus changeante de toutes ».

2.2.1 La conscience de rôle dans le monde animal.

« *Je partage entièrement l'opinion des savants qui affirment que, de toutes les différences existant entre l'homme et les animaux, c'est le sens moral ou la conscience, qui est de beaucoup la plus importante. Le sens moral, ainsi que le fait remarquer Mackintos l'emporte à juste titre sur tout autre principe d'action humaine : il se résume dans ce mot court, mais impérieux, le devoir, dont la signification est si élevée* ».[149]

Pourquoi questionner le monde animal en vue de l'éclaircissement de la conscience de rôle ? Pour de nombreuses raisons. Parce qu'elle est un mode d'accès à la pensée du vivant, parce que, surtout, la conscience de rôle existe également dans le monde animal. Elle questionne le caractère éthique de cette *compétence psychosociale animale et humaine*.

La conscience de rôle est liée à la sociabilité animale, dans ses formes, d'abord, archaïques : le sens du groupe, la définition par le concept de "famille élargie" [150], par la collectivisation aux fins de la recherche de reproduction mais aussi de la recherche de nourriture[151], ou dans ses formes évoluées, beaucoup plus structurées et où on peut réellement assister à une hiérarchisation et partages des rôles, comme est remarquable dans la communauté d'insectes.

Cette sociabilité procède-t-elle d'une des positions purement instinctuelles ou d'une certaine élaboration de la conscience du groupe, de la collectivité, d'une sorte d'idée de bien commun ? Existe-t-il une sorte de position éthique animale qui organiserait une sorte de conscience de rôle, une sorte

[149]Darwin C., *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, C. Reinwald & Cie, Libraires Éditeurs, 1891, p. 103

[150]Le concept de famille élargie va s'avérer utile non seulement parce que il est un concept cher à la néoténie mais aussi parce que ce-même concept sera important dans l'analyse de l'immaturité chez l'homme.

[151]Cyrulnik B. (1997), *L'ensorcellement du monde*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 26

d'altruisme animal ? Cette question va s'avérer très importante pour éclairer le sens de la conscience de rôle dans le vivant.

Aristote, dans le livre I de *La Politique,* affirme que « l'homme est un animal social »[152] et sociable. Pour Aristote, il est social d'abord parce qu'il se doit d'agir dans un contexte familial, première forme de société dans laquelle il est inséré ; et deuxièmement, il doit occuper sa place dans la *polis*.

Beaucoup plus tard, sous l'influence de l'œuvre de Charles Darwin *La Descendance de l'homme* parue en 1871, l'intérêt pour la recherche des origines du comportement et des sentiments humains dans le monde animal inspire maintes théories : ainsi, née aux États- Unis dans les années 1970, soit une dizaine d'années après la publication de l'un des ouvrages fondateurs d'une vision neuve des rôles sociaux - *Mise en scène de la vie quotidienne* en 1959[153] - une nouvelle discipline, la sociobiologie, dont les pionniers sont Wilson[154], Dawkins[155], Gould[156], Singer[157] et Trivers[158], connaît un certain succès malgré l'accueil plus mitigé qui lui est réservé en Grande-Bretagne et en France.

Le concept de cohabitation dans le monde animal et dans le monde humain présente quasiment les mêmes dynamiques : les animaux grégaires forment des troupeaux ou des meutes, certains poissons, des bancs. Les animaux d'une même espèce vivent dans un environnement social obéissant à des règles de cohabitation et sont prêts « instinctivement » à se mettre en avant pour défendre leur groupe.

---

[152]». Aristote, tr. fr. Tricot J., *La Politique*, Paris, Vrin, 1995. L'expression du texte original, *politikòn zóon, se* prête à deux traductions : « social » ou « politique ». Le mot « social » paraît, dans un premier temps, plus pertinent dans une étude ayant pour but d'explorer les différentes théories cherchant l'origine de la sociabilité à la fois dans la biologie humaine et dans la biologie animale. Cependant, bien que l'agrégation sociale humaine présente des éléments rudimentaires « naturels », l'évolution des connaissances et des mentalités fait douter que la sociabilité chez l'homme puisse se contenter d'explications d'ordre simplement biologique. La traduction la plus correcte d'Aristote serait donc celle d' « animal politique ».

[153] Goffman E. *Op. cit.*

[154]Wilson E.O. (1975), tr. fr. Touret D., *La sociobiologie*, Monaco/Paris, 1989.

[155]Dawkins R. (1976), tr. it., *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Milano, Mondadori, 1995

[156]Gould S.J. (1977), tr. it*., Ontogenesi e Filogenesi*, Milano, Feltrinelli, 2013

[157]Singer P. (1975), tr. fr. Jeangène Vilmer J.P., *La Libération animale*, Paris, Frasset, 1993

[158]Trivers L.R. (1971), tr. it., *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*, Milano, Mimesis, 2013

La sociobiologie a tenté de dépasser la pensée darwinienne de la sélection naturelle en cherchant à justifier biologiquement les sentiments sociaux que sont, par exemple, l'altruisme et l'égoïsme, mais sans parvenir à donner une réponse satisfaisante.

Au chapitre 4 de *La Descendance de l'homme*, Darwin part du *devoir*[159], et en fait une sorte d'apologie en le considérant comme un concept-clé qui rendrait compte des sentiments sociaux tels que l'altruisme, le respect, la sympathie, voire la morale. Il n'exclut pas le fait que la communautarisation même serait la conséquence de l'idée de devoir.

Loin de considérer les animaux comme « inférieurs », Darwin affirme que certains mammifères, surtout les animaux de compagnie, tels les chiens, semblent jouir d'un sens moral, d'une conscience[160], être capables d'éprouver de la sympathie[161] et de l'amour. Les chiens non seulement entrent en contact avec les compagnons de leur espèce, mais aussi ont des relations avec des individus qui n'appartiennent pas à leur espèce, notamment l'homme[162].

---

[159]Semple J. W., *Metaphysics of Ethics*, Édimbourg, Edinburgh T. Clark, 1836, p. 136. Darwin *(Op.cit.)* cite Kant, lui-même cité par J.-W. Semple : « Kant s'écrie : « Devoir ! Pensée merveilleuse qui n'agis ni par l'insinuation, ni par la flatterie, ni par la menace, mais en te contentant de te présenter à l'âme dans ton austère simplicité ; tu commandes ainsi le respect, sinon toujours l'obéissance ; devant toi tous les appétits restent muets, si rebelles qu'ils soient en secret ; d'où tires-tu ton origine ? » » Le texte complet en Pdf est disponible en ligne sur le site Gallica www.gallica.bnf.fr

[160]Le 7 juillet 2012, a été signée par un groupe international de scientifiques éminents la Déclaration de Cambridge sur la Conscience, dans laquelle les savants proclament publiquement leur soutien à l'idée que les animaux (mammifères, oiseaux, et même poulpes…) sont conscients au même niveau que les êtres humains. La Déclaration reconnaît que la conscience peut émerger chez des animaux très différents des humains, y compris ceux qui se sont développés par un chemin évolutif différent, à savoir les oiseaux et certains céphalopodes : l'absence du néocortex ne semble pas empêcher un organisme d'éprouver des états affectifs. Les tests ont montré que les animaux ont des substrats neuro-anatomiques, neurochimiques et neurophysiologiques de la conscience, dotés de la capacité de présenter des comportements intentionnels.

[161]Scheler M. (1913), tr. fr. Lefebre M. *Nature et formes de la sympathie : Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris, Payot & Rivages, 1971. On renvoie à la remarque que Max Scheler fait à propos de la « véritable sympathie », distinguée de la « fausse sympathie », qui n'est ni contagion affective, ni fusion affective : elle a pour Scheler une valeur morale, elle permet d'entrer en contact avec l'autre, tout en préservant sa propre individualité. Chez les animaux, il s'agirait d'une sympathie « intéressée » : un animal voyant son compagnon en péril l'aiderait pour qu'à son tour il puisse bénéficier, en cas de besoin, de la même aide. Cette sympathie génétique et instinctive, serait utile aux espèces pour leur survie.

[162]L'homme établit des relations de plus en plus étroites avec les animaux : preuve en est non seulement le succès grandissant pour les animaux de compagnie, mais aussi toute l'idéologie

Darwin écrit :

« Outre l'amour et la sympathie, les animaux possèdent d'autres qualités que chez l'homme nous regardons comme des qualités morales, et je suis d'accord avec Agassiz pour reconnaître que le chien possède quelque chose qui ressemble beaucoup à la conscience. Le chien a certainement un certain empire sur lui-même, et cette qualité ne paraît pas provenir entièrement de la crainte. Le chien, comme le fait remarquer Braubach, s'abstient de voler des aliments en l'absence de son maître »[163].

Les thèses de Darwin, s'appuyant sur le concept de devoir, incluent également les notions de respect et surtout de reconnaissance. La reconnaissance est l'expérience que les tribus humaines primitives faisaient déjà de leur penchant à la louange[164] ou au blâme, les membres d'une même communauté humaine étant susceptibles d'approuver ou de désapprouver les actions de l'autre[165]. Les animaux et les humains, tous deux désirant vivre agréablement en groupes et, par ailleurs capables de mémoriser, « répètent[166] » les actions « bien vues » par le groupe tout entier. Plus tard, le sociobiologiste Peter Singer[167] dira que l'éthique chez les humains naît du fait que les espèces qui jouissent d'une intelligence et d'un langage supérieurs, doivent « rendre compte » aux autres de leurs actions : il s'agit également d'une question d'adaptation et de sélection.

---

animaliste actuelle. Les végétariens sont de plus en plus nombreux ainsi que ceux qui luttent contre toute forme de souffrance animale.

[163]Darwin C., *ibid.,* p. 110

[164]En s'appuyant sur les réflexions d'Albert Demaret (*Op.cit.)* on est amené à créer un lien entre le désir de jouir des expressions de la reconnaissance d'autrui et l'attitude du désinvolte, sa tendance à vouloir plaire et son besoin d'être regardé. Cependant, il ne s'agit pas de chercher dans la biologie les origines de la désinvolture.

[165]C'est un concept sur lequel tourne aussi la problématique narcissiste, hystérique, perverse et surtout paranoïaque. Elle est très liée à la conscience de rôle et à au besoin de reconnaissance.

[166]A propos de la répétition, Richard Dawkins distingue la transmission d'ordre génétique et la transmission d'ordre culturel. Il formule l'hypothèse de l'existence, à côté des gènes, de mêmes, véritables réplicateurs, unités culturelles de certains comportements qui se transmettraient d'un cerveau à l'autre, de génération en génération, par imitation. Un gène du célibat et de la chasteté n'est guère pensable car il provoquerait l'extinction de l'espèce, mais le célibat et la chasteté peuvent se transmettre comme mêmes. Ainsi l'altruisme, pour Dawkins, se transmettrait en tant que même.

[167]Singer P., *Op. cit.*

Darwin disait expressément qu'il n'y a rien qui puisse faire penser que chez les « espèces inférieures » il y ait une sorte de conscience (au sens, dirait-on, moral) :

« Néanmoins il me semble que, dans le cas que nous supposons l'abeille, ou tout autre animal sociable, acquerrait quelque sentiment du bien et du mal, c'est-à-dire une conscience. Chaque individu, en effet, aurait le sens intime qu'il possède certains instincts plus forts ou plus persistants, et d'autres qui le sont moins ; il aurait, en conséquence, à lutter intérieurement pour se décider à suivre telle ou telle impulsion »[168].

Alors, comment expliquer qu'au sein de certains systèmes à caractère social bien organisés, où la répartition des rôles est fixée, hiérarchisée et bien structurée, tels ceux des abeilles et des fourmis, on assiste non seulement à une certaine forme d'altruisme et de sacrifice (les abeilles ouvrières sont stériles par exemple, les abeilles nourricières s'occupent de trouver la nourriture pour toute la communauté, etc.) mais aussi de partage et défense ? Comment expliquer cette dynamique de réciprocité[169] et de coopération ?

La réponse à cette question par les études récentes montre que Darwin était en erreur : les corbeaux font preuve d'ingéniosité dans la construction d'outils pour chasser les insectes ou se procurer la nourriture (Emery et Clayton, 2004)[170]; les éléphants vont même plus loin : ils couvrent de feuilles les cadavres (Plotkin & al., 2006)[171] et les singes semblent savoir respecter la hiérarchie et avoir un sens du social très développé (Franz de Waal, 2006)[172].

---

[168] Darwin C., *ibid.* pp. 105-106.

[169]Comme chez les hommes, les relations chez les animaux se fondent sur un accord préalable et sur un binôme devoir/attentes. Les animaux utilisent certains codes et normes de compréhension réciproque qui permettent d'obtenir un consensus ou un refus : les araignées mâles par exemple, à travers la manipulation d'un fil de leur toile, demandent à la femelle si elle est disponible pour l'accouplement.

[170]Emery NJ, Clyton NS, « The mentaly of crows: convergent evolution of intelligence in corvids and apes », *Science* 360, 2004

[171]Plotkin JB & al., « Estimating selection pressures from limited comparative data », *Molecular Biology and Evolution*, 23-8, 2006.

[172]De Waal F., *Primates and Philosophers. How morality evolved*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Certaines fourmis, comme on peut le lire chez Martin Lindauer[173], sont prêtes à sacrifier leur vie de manière *désintéressée* pour sauver les autres membres de la communauté et surveiller les limites de leur territoire ; de même, les abeilles gardiennes savent bien que si elles piquent un homme ou un autre mammifère, tout l'apparat de l'aiguillon reste bloqué dans la peau élastique et que par conséquent elles meurent.

Cette sorte d'altruisme contribuerait uniquement à la fortification de la *fitness*[174] du groupe, à la survie de l'espèce ?

Darwin avait déjà remarqué que chez les animaux existait cette tendance à la sociabilité et à la réciprocité qui résidait dans le jeu de la sélection naturelle :

« Ils éprouvent de la sympathie ou de l'amour les uns pour les autres, recherchent leur compagnie, s'entraident pour chasser, se défendre, se toiletter, prennent le risque de se faire repérer par un prédateur pour avertir leurs congénères du danger, secourent parfois des individus en détresse, etc. […] «Chez les animaux qui tiraient des bénéfices de cette vie en étroite association, les individus qui prenaient le plus grand plaisir à cette vie sociale échappaient le mieux à divers dangers, tandis que ceux qui étaient les moins attachés à leurs camarades, et qui vivaient seuls, périssaient en grand nombre» »[175].

Il semblerait que l'altruisme animal soit d'ordre uniquement génétique : chez les animaux, l'altruisme n'est pas accompagné de la capacité de se réjouir ou occasionné par la tristesse face au sort d'un proche. Il n'existerait donc pas un gène altruiste : bien au contraire, Dawkins formule l'hypothèse d'un *gène égoïste, selfish gene,* qui s'activerait instinctivement.

---

[173] Lindauer M. (1993), tr. It. Gandini U., *Sulle tracce dell'altruismo. Il funzionamento delle società animali*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 85

[174]Degré de transmission d'un génotype à la génération suivante relativement à la transmission des autres génotypes présents dans la population. Il découle de cette définition que le processus de sélection naturelle conduit à la prédominance des génotypes présentant la plus grand fitness. Hamilton (1964) parlera de *inclusive fitness* : efficacité de groupe.

[175]Reus E., *Altruisme et sélection naturelle*, dans *Espèces et éthique*, AA.VV., éditions Tahin Party, 2001, pp. 47 à 86.

C'est le gène égoïste donc qui dicterait le programme pour chaque comportement altruiste et c'est bien en cela que l'homme, être rationnel et donc capable de prendre une décision quant à sa manière d'agir, se distinguerait de l'animal : il peut se soustraire au *diktat* du gène égoïste et agir de manière altruiste même en dehors des liens de parenté.

Mais si l'altruisme chez l'animal est une question liée à la survie de l'espèce, chez l'homme cette conception n'est pas acceptable, sous peine d'envisager un monde peuplé d'êtres calculateurs ; ce que les animaux eux-mêmes ne sont pas, puisque leurs agissements ne sont qu'instinctifs.

Et pourtant...les animaux "pleurent" aussi devant aux émotions fortes.[176]

Le système des animaux est tellement bien organisé et semblable à celui des hommes qu'on est en droit de se demander si les animaux ne possèdent pas une conscience de rôle. Bien évidemment, la distinction est à faire entre les animaux dont les facultés cérébrales sont peu développées et les animaux dont l'évolution a permis de faire apparaître une sorte de sentiment social.

Si Descartes[177] soutenait que les animaux, ne disposant pas d'âme, étaient des machines insensibles et inconscientes, on pourrait, en poursuivant sa pensée, soutenir que la conscience chez les animaux est une conscience perceptive (phénoménale) et non une conscience réflexive[178] ; elle est instinctive[179] chez les « espèces inférieures » et cette conscience de rôle serait plutôt une connaissance ou une impulsion comportementale de ce qu'il y a à faire.

---

[176]Masson JM., Mc Carthy S. (1995), tr. fr. *Quand les éléphants pleurent – La vie émotionnelle des animaux*, Paris, Albin Michel, 1997.

[177]Descartes R. (1641).

[178]Ghelen A. (1940), tr. It. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Mimesis, 2010. Ghelen dit que, pour stabiliser la relation avec l'environnement, la vie collective humaine a joué un rôle primordial. Le mode humain d'existence a transmis entre les générations les éléments permettant la transformation des conditions de vie à l'avantage de l'humanité. En outre, il précise qu'avec la naissance de la technique, avec le langage et la communication se sont créées des facilitations (exemptions), - les ustensiles, les machines, par exemple - rendant les tâches plus simples à accomplir, facilitant la vie et permettant aussi à l'homme d'économiser les énergies et de développer des pensées abstraites.

[179]Les animaux, de même que l'homme, possèdent plusieurs instincts, des bons et des mauvais ; ce sont seulement les instincts dominants qui se transmettent.

Comme on a vu auparavant, les nouvelles études démentent ces théories ; on pourrait avancer l'hypothèse qu'avec l'évolution les animaux "s'humanisent" de plus en plus : c'est finalement ce qui est arrivé à l'homme, comme on verra plus tard à propos de la néoténie.

Si l'on pense à l'analogie entre l'organisation des abeilles et celle des sociétés humaines on voit qu'elle est surprenante: les rôles sont là, fixés "dans un but utilitariste ou non" et, de même que les hommes peuvent assumer plusieurs rôles tout au long de leur existence, les abeilles changent de rôle au cours de leurs six mois de vie ; après la métamorphose, elles se dévouent au ménage ; ensuite, elles s'occupent des enfants, puis elles construisent leur ruche, deviennent gardiennes et finalement butineuses. De plus, comme dans la société humaine où certains « professionnels » sont recherchés pour leurs compétences, les différents rôles des abeilles leur permettent de se « spécialiser » dans un domaine.

On peut déduire de la pensée de Lindauer qu'il n'est pas exclu qu'existe dans le monde des abeilles quelque chose qui fait écho à la préparation du rôle : en effet, elles doivent veiller à l'avance et de manière astucieuse à l'organisation du travail et choisir les « individus » qui sont susceptibles d'accomplir un rôle déterminé : les abeilles nourricières par exemple. Grâce à une alimentation différenciée, elles parviennent à faire naître des larves en phase de maturation, des combattantes, des ouvrières et aussi la reine ; mais, écrit Lindauer, « *d'où elles récupèrent ces informations, reste un mystère* »[180].

Elles choisissent en fait des individus compétents, déjà destinés à un rôle précis. C'est ce qui différencie la montée en rôle dans le monde animal et humain : le rôle chez les hommes n'est pas donné comme s'il s'agissait d'un génotype ou phénotype, il demande une préparation et une réflexion. Si, dans le monde animal, c'est la nature qui dicte les rôles, chez l'homme, ce processus commence à l'intérieur du sujet ; on peut parler alors de conscience interne de rôle et dire qu'à la différence de l'animal, l'homme a une

[180]Lindauer M., *ibid.,* p. 29

conscience de soi en rôle ; pourtant il faut reconnaître au monde animal l'esquisse ou les fondements partiels d'une certaine conscience de rôle.

Et qu'en est-il du *besoin de compagnie*[181] ressenti par tout vivant[182] dont parlait Linton ?

Il faut tenir compte du fait que le vivant est habitué, dès son enfance, à vivre dans un *champ social*.

Les humains ne naissent pas disposant d'instincts qui les pousseraient à accomplir des activités particulières[183] représentant leur contribution à la vie du groupe, ou de modèles de comportement précis, nécessaires à la continuation de la vie sociale : ceci doit être appris, et la société repose sur un mécanisme trop délicat et subtil pour que cet apprentissage soit laissé au hasard et repose sur l'expérience individuelle.

L'héritage social, à savoir la culture des êtres humains, remplit ainsi une double fonction : il contribue à adapter l'individu, à la fois, à sa place dans la société et à son environnement naturel. L'héritage social des animaux, en revanche, n'assume que la seconde de ces fonctions.

Même chez les espèces grégaires, l'organisation du troupeau ou de la meute reste tellement floue que l'individu, pour trouver sa place, s'en remet à son expérience et à ses aptitudes innées.

La transmission des types de comportement qui favorisent l'animal dans sa lutte pour la vie peut, elle aussi, être laissée au hasard : l'héritage social des animaux semble être transmis surtout par imitation, le petit voit sa mère exécuter une tâche qu'il voudrait exécuter lui aussi ; il copie alors, *s'il le désire*, les actes maternels.

Dans la vie humaine, c'est la société, bien plus que l'individu, que l'on peut considérer comme l'unité de base dans la lutte pour la vie : les hommes

[181]Linton R., *Ibid.*, p. 113

[182]Linton R*., ibid*., p. 26. Les animaux jouent ensemble, se toilettent, se câlinent etc. Ainsi *: « les loups, animaux de meutes, aiment tellement vivre ensemble qu'ils acceptent la soumission »*

[183]Fiske J., *The meaning of infancy*, Boston, Houghton, 1909. La néoténie chez l'homme montre que l'homme est le vivant le plus dépourvu.

affrontent la nature non en tant qu'unités isolées, mais en tant que membres de groupes organisés de coopération.

Plusieurs études d'éthologie, dans le but d'expliquer les raisons de la sociabilité animale, ont récemment évoqué « l'animal moral [184]».

À la suite des observations de Darwin concernant « les animaux héroïques », on a pu noter certains comportements montrant une prédisposition à agir en faveur d'autres individus : ainsi des dauphins protégeant des hommes des attaques de requins, d'un gorille du zoo de Chicago sauvant un enfant inconscient après une chute ou, plus simplement, du comportement des animaux de compagnie.

S'il est vrai que ces comportements présentent une apparence « altruiste », on ne peut *pas encore*[185] affirmer que cet altruisme soit identique à celui dont font preuve les êtres humains lorsqu'ils agissent en faveur de leurs semblables.

La sollicitude vis-à-vis d'autrui est tendanciellement différente chez l'homme et chez l'animal : chez ce dernier, il s'agit avant tout de sauvegarder l'espèce, la progéniture, et l'altruisme ne peut être compris dans un sens sociologique ou psychologique. Ainsi, Hamilton[186] a remarqué que les abeilles ouvrières qui s'occupent des larves sont stériles : elles emploieraient donc leur vie pour sauvegarder l'espèce et reproduire leur code génétique.

La sociabilité, telle que nous l'entendons, reste un « mystère » social typiquement humain. Ses origines et ses finalités ne sont pas seulement utiles ; il y a une dimension morale que nous pouvons définir comme de l'empathie. Le concept d'empathie recouvre la capacité qu'a l'être humain de se mettre à la place de l'autre, de ressentir les vécus d'autrui, et d'en pâtir éventuellement[187].

---

[184]Wright R. (1994), tr. fr. Béraud-Boutcher A., *L'animal moral : Psychologie évolutionniste et vie quotidienne*, Paris, Gallimard, 2005.

[185]Changeux J-P. et Ricœur P., *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile-Jacob, 1998. Il est vrai que les questions scientifiques, dont la recherche est toujours *in fieri*, semblent annoncer un dogmatisme presque comparable à celui des religions.

[186]Hamilton W. D., « The Genetical evolution of social behaviour », *Journal of Theorical Biology*, n°7, pp. 1-52

[187]Demaret A., *Ibid.,* p. 218

On s'approche alors du point de vue déjà tenu par l'éthologue Demaret, lequel écrivait que la voie à suivre se trouve à mi-chemin et est celle ouverte par Henri Ey[188], c'est-à-dire que pour expliquer certains comportements sociaux nous tenons compte certainement des discours autour de la programmation phylogénétique et d'adaptation au milieu mais nous nous situons du coté de cette capacité de reconnaissance émotionnelle d'autrui qui est spécifique de l'homme.

2.2.2 *Néoténie humaine et pré-science des rôles : une hypothèse possible*

Le chemin de la conscience interne de rôle réalise la maturation, qui est à la fois phénomène (événement) et processus (transformation). Dans l'éclaircissement de cette capacité maturative, nous rencontrons la néoténie, cette disposition de certains organismes à conserver tout au long de leur vie une compétence transformationnelle et évolutive.

"L'hypothèse d'un Homme néoténique"[189] doit être prise en considération dans cette étude puisqu'elle éclaircit non seulement la question de l'immaturité (qu'il ne faut cependant pas confondre avec la néoténie qui reste de l'ordre phylogénétique) mais également la question de la maturation des rôles et de la sociabilité chez l'homme.

Dans *After many a summer dies the swan*[190], l'écrivain A. Huxley raconte l'histoire d'un milliardaire hollywoodien Joe Stoyte qui, horrifié par l'idée de la mort, demande à son médecin une potion pour obtenir l'immortalité. Le médecin lui fait alors part d'un secret : en Grande-Bretagne, le cinquième

[188] Ey H., Bernard P., Brisset Ch., *Manuel de Psychiatrie*, Paris, Masson & Cie, 1970 et 6eme édition, 2010
[189] Levivier M., « L'hypothèse d'un homme néoténique comme « grand récit » sous-jacent », *Les sciences de l'éducation-Pour l'Ère nouvelle* n°44, Cerse- Éditions Universitaires de Caen, 2011, disponible en ligne http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=LSDLE_443_0077
[190] Huxley A. (1939), *After many a summer dies the swan: À Novel*, Chicago, Ivan R Dee, 1993

comte de Gonister a atteint l'âge de deux cents ans et plus en mangeant tous les jours des intestins de carpe. Ils se rendent en Europe pour faire la connaissance du comte et lui voler son secret : à leur grande surprise, au lieu du comte, ils découvrent un chimpanzé solitaire qui rôde dans les chambres du château[191].

Ceci est bien évidemment un récit qui veut *expliquer* une partie de l'évolution humaine par la néoténie, c'est-à-dire le maintien de caractères juvéniles prolongés : si l'être humain vieillissait suffisamment longtemps, une fois dépassée la possibilité de conserver les caractères juvéniles, il aurait la forme d'un chimpanzé.

La néoténie, terme issu de la zoologie, porte en soi la notion selon laquelle l'homme est un être inachevé qui, à la différence des autres mammifères, conserverait des caractéristiques juvéniles tout au long de son existence[192]: la forme du pouce, la plasticité du cerveau, la capacité de digérer le lait même à l'âge adulte, la localisation du *foramen magnum,* etc.

L'absence de spécialisations corporelles chez l'homme (fourrure, griffes et crocs)[193] aurait contribué au fait qu'une organisation "en société" s'est révélée nécessaire à l'être humain ; surtout, la plasticité du cerveau lui aurait permis de créer et "recréer " à chaque fois son environnement, ce qui ne se vérifie pas chez les animaux puisque leur environnement est déjà donné.

Mais d'où provient cette vision d'un homme néoténique ?

Au dix-neuvième siècle, on découvrit l'existence d'un petit animal capable de se reproduire à l'état larvaire : l'axolotl du Mexique, animal appartenant à la mythologie aztèque.

---

[191] Consigliere S., « La sindrome giovanile della specie », http://hdl.handle.net/11567/243900

[192] Neuville H., « De certains caractères de la forme humaine et de leurs causes », *L'anthropologie*, t. XXXVII, p. 307

[193] Dufour D.-R., *On achève bien les hommes : de quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005

En 1870, le zoologiste A. Duméril observa les premiers spécimens d'axolotls importés en Europe : certains exemplaires de cet étrange animal gardaient des caractéristiques juvéniles et avaient la capacité de se reproduire à l'état larvaire ; d'autres étaient, en revanche, capables de se métamorphoser en salamandres et pouvaient aussi se reproduire. Ils avaient donc une double nature, deux formes adultes, une totale et une autre néoténique.

Environ vingt ans après, J. Kollmann[194], en observant des larves de grenouilles plus grandes que les autres, en déduisit que ces larves ne s'étaient pas transformées pour des raisons de temps : ayant « raté le train de la métamorphose printanière »[195], elles devaient alors attendre, pour se reproduire, le printemps de l'année suivante ; il mit donc en évidence la capacité à persister dans un état de jeunesse et introduisit le terme de "néoténie".

Des recherches concernant la néoténie ont été également menées par G. Lapassade[196], L. Bolk[197] (qui ne parle pas de néoténie mais de *fœtalisation*), F. Tinland[198] et D.-R. Dufour, J. Fiske, E. Devaux[199] et aussi, plus tard, J. Lacan[200] et G. Agamben[201].

Mais pourquoi lier la néoténie à la conscience de rôle ?

---

[194] Levivier M., *ibid.*
[195] Levivier M., « Addiction, pharmakon et néoténie », *Psychotropes*, 2012 aussi disponible au lien http://www.cairn.info/revue-psychotropes-2012-1-page-103.htm
[196] Lapassade G., *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, Les Éditions de minuit, 1963
[197] Bolk L., « Le problème de la genèse humaine », *Revue de psychanalyse française* 25, n°1, pp. 243-279, 1961
[198] Tinland F., *La différence anthropologique : Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier Montaigne, 1977
[199] Devaux É., « L'infantilisme de l'homme par rapport aux anthropoïdes et ses conséquences », *Revue des Sciences pures et appliquées* n° 32, pp. 276-280, 1921
[200] Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essais d'analyse d'une fonction en psychologie », in Lacan J., *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, pp. 23-84
[201] Agamben G., *Idée de la prose*, Paris, Bourgois, 2006

Pour les philosophes Dufour et Stiegler, on peut évoquer l'homme néoténique à partir du mythe de Prométhée et d'Épiméthée raconté par Platon[202].

L'interprétation du mythe à la lumière de la néoténie est centrée, selon les deux philosophes, sur l'absence de spécialisations corporelles sans lesquelles l'homme ne peut survivre : Épiméthée, celui qui agit avant de réfléchir, frère de Prométhée, quand il reçut des spécialisations de la part d'Athéna, sans trop réfléchir les distribua aux animaux en en laissant les hommes dépourvus ; ce fut Prométhée, celui qui réfléchit avant d'agir, qui, en soustrayant le feu à Zeus, commença à distribuer aux hommes des artifices qui pouvaient « compléter » ainsi leur nature et leur permettre de survivre.

Ces spécialisations ne furent pas données de manière égale à tous les hommes : à l'un, Prométhée donna la vitesse ; à l'autre, la force ; à un autre, le courage, etc.

Dufour part alors de ces réflexions pour expliquer comment et pourquoi la culture fut inventée chez l'homme : elle aurait acquis la place d'une « deuxième nature »[203].

Le point de vue de Dufour paraît très sévère : l'homme serait une espèce « d'erreur de la nature », une erreur dans le règne animal puisque, totalement seul, il serait incapable de survivre ; M. Levivier écrit à ce propos : « *Pour Dufour, ce mythe inaugure dans la culture occidentale le récit d'un homme néoténique, autrement dit un être vivant fondamentalement inachevé et par conséquent essentiellement inadapté à tout milieu. Spécifiquement incapable de survivre seul, en lui-même, une sorte d'erreur de la nature. Erreur parmi le règne animal, puisque seul, il ne survivrait pas une journée dans la nature, mais tout autant erreur de la part de la nature d'avoir laissé cet avorton la conquérir* »[204].

[202] Platone, *Protagora*, Bari, Laterza, 1996
[203] Cette double nature serait, pour Dufour, la culture et le langage.
[204] Levivier M., *ibidem*

La néoténie serait pour Dufour le « grand récit » sous-jacent : *« c'est le grand récit qui donnerait sens et place à chacun et ordonne dans le même temps la société en tant que collectif. Par le grand récit je sais quelle est ma place dans le monde et je connais celle de l'autre en face de moi : notre rapport est connu et déterminé. Nous participons tous deux du même monde, parce que nous le comprenons selon les mêmes récits et les places que nous y occupons-nous y ont précédés »*[205].

Sur la même ligne, J. Fiske dira que la faiblesse de l'homme à la naissance et la durée de l'enfance ont rendu nécessaire la vie de famille : l'homme est, parmi les vivants, le seul qui a besoin de soins maternels prolongés.

Les spécialisations, qui manquent à l'homme et qu'il doit se « construire » pour pouvoir survivre, rendent ainsi ce dernier semblable à l'animal « fini et finalisé »[206] et qui « sait « ce qu'il a à faire où et comment il doit le faire »[207]: elles constituent donc une autre possible explication de la pré-science que nous avons des rôles et de leur conscience externe et interne.

Au total, ce bref passage par question de la néoténie a trois intérêts dans la perspective de cette recherche, outre qu'elle éclaire aussi le partage de l'inné et de l'acquis.

1) Il donne sens à l'idée d'une conscience *interne* de rôle et aussi externe en éclairant la plasticité adaptative. Cette possibilité d'une conscience reste toujours ouverte car l'homme n'est jamais virtuellement *achevé* dans son développement. L'homme est « décomplété », « déspécialisé » : il n'est pas en adéquation totale avec ce qu'il rencontre. Il a une capacité de se reprendre et de se reprogrammer dans un système et ici, dans celui des rôles. Cette relation « déspécialisée » avec l'objet « rôle » n'est pas de l'ordre de celle d'un instinct envers son objet. Elle est plus riche et plus générale, de sorte qu'elle ne s'épuise pas dans son vis-à-vis.

[205] Levivier M., *ibidem*
[206] Levivier M., *ibidem*
[207] Levivier M., *ibidem*

2) Sans doute, la rencontre des rôles fait-elle partie aussi de son évolution adaptative. Cela parce que le système des rôles conserve, stabilise et épargne de l'énergie biologique. L'acquisition du système des rôles, rendu possible par cette néoténie, s'inscrit donc bel et bien dans le processus de l'évolution. L'hominisation a été possible par la compétence propre à l'homme de construire un système de rôle et de les respecter ; de là, l'invention de la culture transmissible.

3) Pour autant, éclairer par la néoténie le processus de maturation de l'individu, tout au long de l'existence, n'est pas faire l'apologie d'une « immaturité éternelle » qui ferait que nous n'irions jamais au bout de nos exigences de rôle, que nous ne rencontrerions jamais un objet (intentionnel) avec lequel nous pourrions nous aboutir et nous épanouir. La constitution du champ social dans le maintien de la liberté et de l'épanouissement de chacun pose une limite à cette néoténie infinie, car elle constitue un but réel et fini.

On peut penser que cette néoténie, une fois qu'elle a éclairé notre plasticité adaptative (notamment au système des rôles), se situe à un niveau épistémologique différent de celui qui nous intéresse. Toutes les compétences humaines dans la relation de rôle (responsabilité, inventivité, endurance, conséquence) sont dans un temps bien précis, celui du monde vécu et de la vie de chacun, et non pas dans celui de l'évolution humaine (phylogénèse). Ainsi peut-on retenir que les deux processus de maturation (phylogénétique et individuel) ne concernent pas le même phénomène ni ne sont à la même échelle : cela donne une limite à l'apport de cette néoténie à la compréhension de la maturation psycho-sociale de l'homme.

3. La conscience interne de rôle et son caractère dynamique

« Dans la vie de tous les jours chacun peut jouer différents rôles mais jamais s'y absorber complétement, nous sommes en même temps chez nous-mêmes et chez autrui, ce que ne peut pas faire le mélancolique »[208].

La relation de rôle est consentie. Elle n'est pas une obligation. Dans ce consentement, nous déposons le sens de notre existence. C'est ce que ce paragraphe veut souligner. En lien étroit avec l'identité, l'investissement d'un rôle par un individu humain détermine plusieurs étapes résumées dans cette section.

Le système des rôles naît avec la prise en compte du champ social[209] ; l'être humain y est inséré depuis sa naissance et, à mesure qu'il mûrit, il se trouve dans l'obligation d'assumer plusieurs rôles, par nécessité mais aussi par satisfaction ou par « plaisir », dans la mesure où chacun en société veut se réussir son rôle pour se sentir utile, se réaliser, avoir une place ou une position, exister en tant qu'être *visible* ; cette *visibilité,* dont parle aussi Sartre [210], passe forcément par la reconnaissance.

Les rôles sont toujours réciproques : l'acteur doit répondre à la demande du champ social qui a des attentes vis-à-vis du sujet occupant un rôle, de plus les rôles, comme il a été vu dans le chapitre précèdent, demandent un

[208] Kimura B., *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris, PUF, 1992, p. 55

[209] Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980. Selon Bourdieu, le champ social est un espace structuré et hiérarchisé aux fonctions bien organisées. Les agents sociaux qui s'y investissent possèdent des dispositions précises, outre le fait d'en connaître déjà les règles. L'*habitus* est le système de dispositions qui suppose que l'on a plus ou moins *intégré* les règles implicites du champ et qu'on en joue le jeu. Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980.

[210] Chamond J., De *l'invisibilité sociale à la honte de soi : Petite phénoménologie du regard dans la clinique des "sans"*, Journée de l'École française de *Daseinsanalyse* : *Retenue, honte et pudeur*, E.N.S., 30 Mai 2015 : *« Car Être-vu est une forme de jugement d'existence qui confirme une existence, comme l'exprime le Cogito sartrien « On me voit donc je suis". Si je suis toujours visible ou invisible pour autrui, alors le monde naturel s'inscrit toujours déjà dans le monde social, comme l'écrit Sartre »*. Sartre J.-P. (1945) , *Le Sursis - Les chemins de la liberté*, tome 2, Livre de Poche, 1976.

renoncement à la toute-puissance de soi et suggèrent qu'au moins virtuellement, une intervention reste possible.

Bien que la montée en rôle exige une réflexion, on ne dispose pas toujours d'un *temps* de réflexion: l'individu peut se trouver à devoir faire face à des situations qu'il n'avait pas « programmées », voire même « préméditées », c'est-à-dire projetées dans leurs implications et conséquences. On peut penser à la naissance d'un enfant chez ces couples qui n'avaient pas encore projeté d'en avoir ; la réponse doit alors être immédiate. Ces situations, bien qu'elles n'avaient pas fait l'objet de réflexion préalable peuvent quand même être investies et pensées et cela grâce à cette *pré-science* des rôles qu'on a depuis l'enfance.[211]

La montée en rôle ainsi que la conscience de rôle se préparent dès le plus jeune âge : les contraintes de rôle, le cahier de charge, l'utilité anthropologique des rôles, etc., flous dans un premier temps, seront travaillées tout au long de la vie.

M. Wolf-Fedida dans le texte *Amour, identité et changement*[212], en prenant l'exemple de la naissance d'un bébé donne une première intuition de celles qui sont la conscience externe et interne de rôle: *« La distribution des rôles n'est pas livrée avec la naissance de leur bébé. Il n'y a pas de mode d'emploi fourni avec la livraison. Ici, c'est une fabrication artisanale avec des ingrédients non identifiés (comme la propension au développement psychopathique de chacun). Ceux qui ne désirent pas d'enfant en ont une petite idée. Faut-il dire une intuition juste ? L'état de parents biologiques et la parentalité sont deux choses différentes. L'un correspond à l'état-civil, l'autre est un effort de tous les jours pour faire coïncider le premier avec le statut symbolique. Cela ne se fait pas en quelques jours. Il faut être à l'écoute des différentes identifications psychiques, sollicitées par cette nouvelle situation, de telle sorte qu'elles aboutissent à l'instance symbolique, et pour que chacun se reconnaisse en ce qu'on appelle communément « une famille » »*[213].

[211] Novara D., *Dalla parte dei genitori – Strumenti per vivere bene il proprio ruolo educativo*, Milano, Franco Angeli – Le comete, 2009.
[212] Wolf-Fedida M., *Amour, identité et changement*, MJW Fédition, Paris, 2005
[213] Wolf-Fedida M., *ibid.,* p. 25

L'habitation d'un rôle, la mondéité, l'*être en rôle* ou *dans* les rôles ou *roléité*[214], est donc l'étape finale d'un long travail qui a lieu à l'intérieur du sujet ; c'est un travail auquel participe l'identité toute entière de l'individu qui se représente en même temps comme un soi : pour penser les rôles, il faut avoir conçu d'une part Autrui et ses attentes et, d'autre part, soi-même comme un être capable de s'investir et de répondre aux attentes aussi bien personnelles que collectives. C'est ce travail qu'on appelle conscience interne de rôle (ou maturation) et qui s'oppose à la conscience externe, extérieure du rôle : les normes, les obligations, les injonctions, ou consignes de rôle.

La conscience interne de rôle suppose que les rôles, comme on a vu, ne sont pas figés et ne demeurent pas tels ; s'investir dans un rôle, l'endosser, ne veut pas dire l'exécuter en obéissant simplement à ses règles, mais l'avoir d'abord vu et ensuite pensé. Le voir implique d'en avoir conçu les contraintes, le cahier des charges et les attentes de la part d'autrui ; le penser est se penser soi-même dans ce rôle, faire une estimation mature de nos capacités, de nos motivations, de nos traits de caractère, de nos limites et des moyens dont nous disposons pour l'exécuter.

Ensuite, une fois la décision prise d'habiter un ou plusieurs rôles, il s'agit de jouer avec leur caractère dynamique ainsi qu'avec celui de la société qui change ; il sera nécessaire, alors, de les ajuster et les réinventer outre le fait de devoir penser à leur possible clôture.

Le travail de conscience de rôle ne peut pas non plus se prolonger indéfiniment dans le temps : c'est aussi faire preuve de maturité le fait de réagir à la tendance de renvoyer toujours, de procrastiner. Qu'est-ce en fait que la maturité sinon savoir faire face aux situations lorsqu'elles se présentent et répondre, en temps opportun, à cet appel du champ social qui, lui non plus, n'attendra pas indéfiniment que le sujet se décide?

On peut donc affirmer que *les rôles sont des organisateurs anthropologiques positifs, qu'ils ont la caractéristique d'être interchangeables et réciproques, et qu'il*

[214] Charbonneau G., *Immaturité adulte et conscience de rôle*, Comprendre, 21, Argenteuil, 2010

revient à chacun de les réfléchir et de les réinventer pour qu'ils ne se réduisent pas simplement à l'énonciation et à l'observance servile d'un « je dois »[215].

Avoir conscience de son propre rôle, l'avoir réfléchi et l'avoir accepté laisse finalement penser que le travail d'accession au rôle, constitutif de l'identité du sujet, occupe aussi une place très importante dans la considération des personnalités pathologiques dans la mesure où chez les personnalités pathologiques la relation aux rôles s'avère être problématique et difficile et aboutit, dans la plus part des cas, à l'échec du rôle lui-même.

De plus, selon le degré de réflexion des identités de rôle, la conscience de rôle acquiert un certain « poids »[216] dans l'élaboration de l'individualité toute entière et dans l'apprésentation d'autrui ; elle pourrait alors être *lourde* (hyper-adhérence aux rôles) ou *légère,* c'est-à-dire réfléchie seulement à moitié, floue et débarrassée d'une acceptation préalable des contraintes, sans laquelle la plupart des défaillances de rôle se manifestent.

4. Personnalités, traits de caractère et identités de rôle

« Être soi constitue un problème dont les difficultés sont à la base même de notre existence et de l'organisation interne de notre personne. Je ne suis Moi que par une identification à un « personnage » qui constitue l'idéal de mon Moi. Cette recherche de soi, cette dialectique de l'être et du paraître impliquée dans l'idée que la personne est un « masque » (persona) peut être profondément troublée »[217].

On se propose, dans cette étude, d'aborder la question de la personnalité dans la perspective de la conscience de rôle, dans son rapport aux rôles anthropologiques et sociaux.

Il y a de nombreuses ambiguïtés autour du terme de personnalité (sens usuel non savant, nombreux sens psychologiques ou psychopathologiques) au

[215] Taglialatela C.., *ibid.*
[216] Taglialatela C., *ibidem*
[217] H. Ey, P. Bernard et Ch. Brisset, *Manuel de Psychiatrie*, Masson et Cie, Éditeurs, Paris, 1970, p. 124

point que nous ne puissions savoir vraiment ce qu'elle désigne. C'est paradoxalement à partir des *troubles de la personnalité* que nous allons pouvoir lui donner un sens plus précis.

Reprenons donc le problème. Par le mot « personnalité », on entend l'ensemble des *systèmes* de pensée et de comportement aptes à décrire la vie et la conduite d'un individu face à l'environnement dans lequel il vit.

La personnalité n'est pas le caractère mais l'ensemble des déterminations qui articule dans une unité dynamique les diverses composantes de ce caractère ; la différence n'est pas, donc, celle d'un simple gradient d'intensité. Elle est de l'ordre d'un niveau logique. La personnalité est la dynamique d'articulation des différents caractères.

Autrement dit, la personnalité se définit par la façon de faire jouer ensemble, d'opposer, d'alterner, l'ensemble des déterminations de rôle (les identités *idem* au sens de P. Ricœur), afin que la continuité de notre être personnel et social soit préservé : cette propriété d'ensemble est ce qui marque la personnalité *en tant que continuité stable* et elle se rompt seulement dans les troubles graves de la personnalité.

Elle résulte, en dernière instance, d'un certain équilibre entre des disproportions et des déterminations multiples.

Or la notion de personnalité a pris un sens spécifique en psychopathologie mais reste dans le langage courant marquée d'une grande imprécision puisqu'elle est confondue avec la notion de caractère ou de tempérament. Il s'avère cependant épistémologiquement pertinent de définir ce concept par les troubles qui l'occasionnent : les *troubles de la personnalité*, et plus précisément les troubles graves de la personnalité qui, à leur tour, désignent des comportements mettant en jeu la continuité du caractère, la possibilité de discontinuités soudaines, l'irruption de réactions extrêmes (violence auto ou hétéro agressives, impulsivité etc.), une relation particulière d'intégration au champ social et au champ du corps sans pour autant qu'il existe de basculement psychotique (c'est-à-dire une modification de la relation de réalité).

Ces troubles ne sont pas considérés également comme pathologiques *mentalement* car ils appartiennent à la maîtrise de soi, dont chacun reste théoriquement responsable.

Or, les troubles de la personnalité, déjà décrits dans l'axe II du DSM III, sont pour la première fois classés en trois groupes dans le DSM IV.

L'histoire de ces troubles tels qu'ils apparaissent dans le DSM est pourtant agitée : ainsi, le DSM V[218] a fait l'objet de maintes critiques portant sur le fait que le classement des troubles, créant de nombreuses insatisfactions, semblait avoir été *effacé*. Le manuel comprend désormais deux manières totalement différentes de les classer ; le premier classement, officiel, est identique au précédent : les troubles sont restés les mêmes, ainsi que les critères ; seules les descriptions ont été mises à jour et détaillées.

Cependant, la section III, qui reste une hypothèse à évaluer et de ce fait n'a pas été adoptée en raison des discussions, inclut un « Modèle alternatif du DSM V pour les troubles de la personnalité » proposant un modèle hybride basé sur l'analyse du domaine du soi et du domaine interpersonnel.

Le DSM V valide un trouble de la personnalité sans s'appuyer seulement sur les symptômes et les comportements, mais en présentant une analyse de l'expérience interne et des fonctions psychologiques qui nous permettent de comprendre les états mentaux, de leur donner du sens, de les utiliser pour guider l'action et réguler les relations sociales.

Souvent, les sujets qui présentent des troubles de la personnalité peuvent ne pas en souffrir pendant de longues périodes puisqu'ils trouvent dans leur environnement des gens capables de s'adapter à eux et d'accepter leurs attitudes[219].

---

[218] American Psychiatric Association, *DSM-5 Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014.

[219] L'immaturité en est un exemple éclatant : le sujet immature est hyper-protégé par son entourage où il trouve refuge et support. C'est là que le champ social doit intervenir en le libérant de toutes ses relations de « maternage » et assistance qui disparaissent dans la vie adulte.

En outre, il est possible qu'un individu souffrant, par exemple, de pulsions destructrices envers les autres, ne se sente ni coupable ni malheureux, ce qui complique l'éventualité d'une prise en charge.

Une personnalité pathologique se définit comme une personnalité qui présente des troubles affectifs, de pensée et de comportement dont l'intensité est variable mais suffisamment présente pour caractériser l'individu même.

La « personnalité » désignant à la fois la manière habituelle d'un individu de percevoir soi-même et les autres, et sa capacité à construire avec l'environnement des relations affectives et cognitives spécifiques, est à la base de structures psychologiques plus complexes et indique également la façon de se représenter une image de soi-même par rapport aux autres, à travers des schémas relationnels qui prennent en compte les aptitudes à établir des liens, la possibilité de reconnaître les états émotionnels propres et ceux d'autrui, ainsi que les valeurs morales communes.

L'enfant, dans les premiers stades du développement fait l'expérience, de manière répétée et régulière, avec ceux qui s'occupent de lui, de moments ou situations très chargés sur le plan émotionnel.

Ce sont ces échanges interrelationnels qui le conduisent, au fil du temps, à la formation de représentations spécifiques de lui-même et des autres éléments signifiants : des images se forment en lui et se sédimentent, elles dicteront par la suite celle qui sera sa ligne de conduite.

Ensuite, les expériences et les événements significatifs de la vie quotidienne de l'individu déclencheront chez lui l'activation d'une représentation spécifique de soi : une ou plusieurs appréciations positives lui feront penser qu'il est un individu de valeur, une personne gentille et bienveillante et ainsi de suite ; inversement, une frustration ou une dévaluation pourront activer une représentation de soi négative : celle d'être une personne sans valeur ou méprisante à l'égard d'autrui.

Quand le développement psychologique se déroule correctement, ces représentations qui, dans les premiers stades, sont parfois poussées à l'extrême et non connectées entre elles, deviennent progressivement plus

intériorisées : les images internes de soi-même et de l'autre se transforment donc, se complexifiant, se nuançant, évoluant vers plus de réalisme.

Ainsi l'individu parviendra à appréhender soi-même et autrui comme des sujets doués de caractéristiques positives et négatives, il comprendra que l'on peut se sentir frustré ou déçu sans considérer ces sensations comme envahissantes ou menaçantes pour l'identité, laquelle, devient cohérente, intégrée, stable dans le temps et relativement réaliste[220].

Le fonctionnement de la personnalité est évalué, dans le DSM V, à travers deux domaines : le domaine du soi, qui se révèle dans deux *dimensions*, celle de l'identité et celle de l'autodétermination, et le domaine interpersonnel qui comprend les *dimensions* de l'empathie et de l'intimité.

La personnalité d'un individu est, donc, donnée par l'ensemble des caractéristiques ou traits stables dont chacun est propriétaire et qui définissent la vie quotidienne dans des conditions ordinaires ; parmi ces traits plus ou moins stables, on mentionnera le trait obsessionnel, le trait de méfiance, le trait narcissique et le trait dépendant.

Si le trait présente une dimension permanente, rigide et inflexible, les troubles de la personnalité s'installent alors comme des variantes pathologiques[221] de la personnalité normale.

Certaines organisations de la personnalité peuvent prédisposer à une pathologie psychiatrique, bien qu'il n'y ait là rien de systématique : une personnalité obsessionnelle-compulsive, poussée à l'extrême, peut conduire à une névrose obsessionnelle, une personnalité hystérique à une névrose hystérique, une personnalité limite aux automutilations ou à l'anorexie.

Il s'agira ici de se concentrer sur certains traits de caractère *pré-pathologiques*, ne débouchant pas sur une pathologie : si la personnalité est une sorte de détermination originale de l'individualité psychique qui constitue son

[220] Dans le chapitre V, on verra que certaines personnalités pathologiques ne tolèrent pas ces frustrations puisqu'elles n'arrivent pas à se percevoir dans un rapport symétrique avec autrui.

[221] Les anomalies caractérielles de la personnalité posent surtout des problèmes du point de vue médico-légal et quant à leur prise en charge par la société : les traits pathologiques de faible « intensité » seront à « redresser » par le champ social.

système « invariant », un style de réactivité propre à chacun de nous, elle est aussi le résultat d'une élaboration personnelle de ce que nous sommes et ce que nous voulons être.

La constitution et l'appropriation de nos identités de rôle doivent entrer en harmonie avec notre identité ipséique pour former ce tout-en-un qui est le sujet unique dans son individualité.

La personnalité occupe, donc, une place centrale dans ce qu'est le jeu et l'investissement de rôle : ainsi, avant d'occuper un poste de travail, la personnalité du postulant est désormais de plus en plus souvent évaluée ; la primauté donnée aux contrats de travail à durée déterminée ou le cas du personnel « embauché à l'essai » même dans le cadre d'un CDI montrent bien que le champ social a pris conscience que certains traits de caractère ne se révèlent qu'en situation[222]. En outre, l'évaluation consiste également dans la vérification d'une élaboration personnelle du rôle à investir ; le jugement porté sur le travail de conscience de rôle est souvent implicite et parfois incompris par la personne jugée.

Le fait que les rôles soient là avant nous, et que nous y soyons jetés, semble tellement évident, donc dans une certaine mesure occultée, qu'il est nécessaire de le dévoiler, et cette « divulgation » doit être assurée par le champ social, chargé d'enseigner non seulement à concevoir les rôles avec leurs défaillances et leurs réussites, mais surtout d'éduquer à la conscience de rôle, tâche difficile car ce travail intérieur reste invisible[223].

Alors la désinvolture, objet de la présente étude, peut être liée à certaines personnalités pathologiques : jouant un rôle important dans la prise en charge des rôles, elle est en mesure d'éclaircir non seulement les défaillances

[222] Coutanceau R., *Faut-il être normal ?* Neuilly-sur Seine, Éditions Michel Lafon, 2014.

[223] On pourrait penser, par exemple, à une sorte d'éducation à la conscience de rôle qui trouverait son application dans la formation des jeunes automobilistes : s'il est bien sûr nécessaire de connaître le code de la route, les pièces essentielles d'une voiture pour résoudre les pannes courantes ou lister ce qu'il ne faut pas faire avant de conduire, faire comprendre au jeune automobiliste que conduire signifie aussi occuper un rôle, que ce rôle entraîne des responsabilités, des contraintes et des attentes, permettrait, peut-être, une diminutions des accidents routiers. Ces éléments seront mieux éclaircis dans le chapitre IV de cette étude.

de rôle mais également toutes les transgressions, autant majeures que mineures, qu'elle entraîne.

La désinvolture, loin d'être une pathologie, est pourtant une attitude très répandue, ne serait-ce parce qu'elle constitue un trait commun à plusieurs personnalités pathologiques, notamment la personnalité hystérique, histrionique et antisociale.

Le psychiatre criminologue Roland Coutanceau a travaillé sur les traits de caractère et les personnalités pathologiques. Il s'est interrogé sur l'influence que les traits de caractère (à distinguer de la personnalité) peuvent avoir dans les transgressions mineures, majeures et les véritables crimes : certains traits ne se révèlent qu'en situation.

Pour mener sa réflexion, il a pratiqué une sorte de déconstruction et de démystification des mots courants avec lesquels on *fige* un individu : pervers narcissique, phobique, hystérique, bipolaire, mégalo etc. ; ces traits, appartenant plus ou moins à tout individu, n'ont rien de pathologique, tout dépend, pour lui de leur degré d'intensité.

Ces observations ont leurs pertinences dans la perspective de la relation de rôle puisqu'elle suggère l'existence d'une perte de l'équilibre entre les composantes de la personnalité ; il n'y a plus de compensations possibles dans les investissements de rôle et un seul rôle l'emporte sur tous les autres.

Ainsi, amener un trait de caractère à sa manifestation extrême, l'exagérer, l'agrandir servirait finalement à croquer une *caricature*, à créer un personnage ; endosser un rôle, peut dans certains cas (on peut penser à la personnalité hystérique) manifester la volonté de s'identifier à un personnage idéal : un personnage idéal n'est rien d'autre que « la personnification » de celles qu'on croit être attentes d'autrui.

L'individu « *fait personnage* », notamment la personnalité hystérique, occupe un rôle-image mais ne développe pas une conscience interne de ce rôle ; hystérisant et dramatisant le rôle, il le fait fonctionner par stéréotypes et clichés liés à l'imaginaire ou à un *ideal typus*.

Le personnage capture, donc, les images de rôle et songe très peu aux contenus : ce n'est pas par hasard qu'on parle de personnage dans le milieu théâtral, en particulier pour les comédiens et les humoristes.

La personnalité hystérique sait jouer avec son trait, ainsi en est-il pour l'histrion, le dandy, le beau ténébreux, « l'intello », la diva, etc.[224]. Le désinvolte possède en commun avec toutes ces personnalités-*personnages* le côté théâtral, le besoin du regard d'autrui, la sensibilité à la louange, la séduction et la légèreté exprimée par le rire.

En revanche, la différence réside dans le fait que si les personnages vus précédemment construisent, d'une certaine manière, leur image, le désinvolte fait preuve de spontanéité : l'investissement et la conscience de rôle étant de peu de poids chez lui, sa légèreté et sa spontanéité l'amènent à échouer presque systématiquement dans le rôle qu'il assume ou envisage d'assumer.

Il revient au champ social de *démasquer* ces traits et à les corriger là où cela sera possible ; mais le champ social n'est pas forcément indulgent et compatissant.

Le but de cette étude est finalement celui de conduire l'individu à une réflexion qui soit préalable à la montée en rôle ; cette réflexion n'est rien d'autre que la conscience interne qu'on a du rôle qui doit penser et ajuster sans cesse sa tâche.

5. Conclusions du deuxième chapitre

En conclusion de ce dernier chapitre, qui veut être une première présentation de ce qui sont les concepts desquels nous partons, on peut conclure que :

-dans le monde animal existe une sorte de conscience de rôle qui, bien qu'elle ne soit pas élaborée comme elle l'est dans le monde humain, en prépare l'idée.

[224] Notes sur la conférence de R. Coutanceau, *La personnalité et les traits de caractère,* Paris, Ligue Française pour la santé mentale, 17 septembre 2014.

-la nécessité d'agrégation est commune aux hommes et animaux ; une organisation et un partage des tâches sont retrouvables dans les deux mondes. Agrégation et détermination de rôle sont intimement liés.

- la néoténie humaine peut être utile pour comprendre la pré-science de la relation de rôle : aussi bien la capacité d'agrégation des individus que la conscience de rôle, ainsi que l'immaturité, comme cela sera expliqué dans le dernier chapitre de ce travail

- La personnalité occupe une place centrale dans le « jeu » et l'investissement de rôle.

- C'est au champ social de *démasquer* et corriger (là où cela est possible) les traits de personnalité qui « perturbent » les relations aux rôles.

Chapitre III

Le désinvolte

1. Introduction

Il nous faut à présent éclaircir le concept de désinvolture et les problèmes sémantiques qui lui sont attachés.

La désinvolture n'est pas encore un concept ressortissant à la psychologie scientifique. Il n'est pas scientifiquement déterminé ; son usage est à trouver dans le champ sémantique de la psychologie commune non pathologique, dans l'anthropologie morale et le langage commun.

Pourquoi relier le concept de désinvolture aux personnalités pathologiques alors que ces dernières ont un statut scientifique déterminé ?

On verra que la désinvolture se situe à la limite entre la « normalité » et les manifestations d'un problème de personnalité ou, dans certains cas précis, d'une pathologie véritable ; dans cette dernière possibilité, elle n'est jamais isolée et s'accompagne toujours d'autres troubles.

3.1.1 Esthétique de la désinvolture : la posture de l'"être-dégagé"

« *La désinvolture semble une qualité morale liée à la liberté : à l'encontre de celui qui, pris par l'esprit de sérieux et le conformisme, se soumet à des autorités dont le seul fondement est qu'elles soient admises comme telles, celui qui fait preuve de désinvolture montre qu'il n'est pas dupe et que tout ce qui soumet les autres ne compte pas pour lui* »[225].

Ces quelques éléments descriptifs qu'on va donner serviront pour les prochains chapitres où la désinvolture sera traitée dans son rapport avec la conscience de rôle, les personnalités pathologiques et surtout la notion de transgression.

On se demandera pourquoi le désinvolte est désinvolte : quel est le mode d'être qui le pousse à manifester de la désinvolture ? On répondra à ces questions avec deux éléments anthropo-phénoménologiques qui vont le caractériser : "l'être-dégagé" et la compossibilité.

La désinvolture est une possibilité de comportement dont chacun peut faire preuve dans plusieurs situations de la vie sociale sans qu'elle devienne pour autant une attitude permanente.

Elle se caractérise par son parler nourri de mots d'esprit et d'ironie, porte en elle la marque d'une *souriante* légèreté d'esprit, d'une avenante insouciance juvénile, d'un détachement vis-à-vis des contraintes : nous comprendrons dans plus loin que ces contraintes sont celles des rôles. L'"être-dégagé" du désinvolte lui retire la pesanteur des rôles ; sans contrainte, il veut afficher un certain style « libéré » qui est dicté du faux lien surdéterminé qu'il établit entre représentation de la liberté et dégagement des contraintes.

[225] Lalloz J.-P., *Apprendre à vivre : la notion de désinvolture ;* disponible en ligne : http://www.philosophie-en-ligne.com.

Étymologiquement, le terme « désinvolte » vient de l'espagnol *desembuelto* et de l'italien *de-sinvolto* et désigne un sujet « non-enveloppé » au sens de « pas concerné », « dégagé ». Le mot suppose une allure caractérisée par le *laisser-aller* : littéralement, le désinvolte *laisse « aller »* les choses, il les sur-vole.

Traduit différemment dans plusieurs langues[226], le mot désinvolte garde toujours une connotation d'insouciance ; pour expliciter cette insouciance, la traduction qui paraît la plus pertinente est celle de la langue allemande où « désinvolte » se dit *Sorglos*, formé de *Sorge*, la *Cura*, le Souci, et de la préposition *los*, sans : le désinvolte est donc le *sans souci*, l'insouciant[227].

Avant de la définir précisément, on peut se représenter la désinvolture et ses ambivalences à travers deux exemples : désinvolte est le lièvre de la fable (Le lièvre et la tortue) de La Fontaine[228] qui, n'ayant que « quatre pas à faire », ne prépare pas son pari, et ainsi perd la compétition avec la tortue ; désinvolte est aussi Marie-Antoinette qui suggère au peuple, demandant du pain, de manger des brioches[229].

Le comportement du lièvre illustre comment un rôle dans lequel on ne s'est pas véritablement engagé, et qu'on a négligé de penser en temps et en heure, conduit à la faillite du rôle même ; la désinvolture supposée de Marie-Antoinette porte l'empreinte de l'arrogance, de l'impertinence ainsi que d'un véritable mépris : ce qui ne compte pas pour elle reste indifférent, voire impensable ; en revanche, ce qui ne compte pas pour elle compte pour l'autre qui voit alors ses besoins réduits à l'insignifiance.

[226] Les traductions en langue anglaise, italienne et allemande seront décrites dans le paragraphe suivant.
[227] Taglialatela C., *Ibid.*
[228] La Fontaine J. (1668-1694), par Brin E., *Fables (tome 2)*, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1999.
[229] Cette remarque citée par J.-J. Rousseau (*Confessions*, 1782) est attribuée à Marie-Antoinette, épouse de Louis XVI mais on ne sait pas si elle est exacte ou si elle a été élaborée à des fins de propagande.

La désinvolture, par sa légèreté et son incapacité à envisager certaines valeurs, n'est pas une faute en soi mais elle le devient dans la mesure où elle se révèle comme la *condition de possibilité qu'il y ait des transgressions*[230].

En tant qu'attitude commune, la désinvolture, est une sorte de libération de la pesanteur de l'esprit de sérieux dans une situation conformiste donnée : *« elle représente la légèreté de celui pour qui les choses ne sont pas lourdes et pour cette raison elle est esthétiquement proche de la grâce »*[231].

Lorsque la pesanteur des devoirs d'une situation oblige à faire appel au sérieux, l'attitude désinvolte révèle l'arrogance et l'impertinence, dévoile les impensés de rôle, fait preuve d'immaturité et finalement s'impose comme signe de mépris aux yeux de ceux pour qui quelque chose *compte*.

C'est toujours à l'égard des éléments qui comptent pour nous, pour notre existence, qu'on prend conscience de la désinvolture de l'autre ; la désinvolture, figurée par le caractère cavalier de qui *sur-vole* les choses pour passer au-delà, peut donc réaliser une offense à autrui, à ses valeurs, ses besoins et ses attentes.

Elle se montre ainsi dédaigneuse. Ce dédain n'est rien d'autre qu'une absence de prise en compte de l'autre : la désinvolture touche autrui dans ce qu'il a d'essentiel, car le désinvolte ne s'abaisse à aucun renoncement et à aucun sacrifice, à aucune attention, au profit de l'altérité. Sous prétexte qu'il rejette toute contrainte, tout engagement, son attitude reste détachée ; il n'admet qu'une vérité générale et floue qui lui permet d'occuper un rôle de manière partielle et ludique : il se contente de faire « acte de présence ».

Son rapport au rôle rappelle la figuration théâtrale ou cinématographique : il ne désire offrir de lui qu'une image essentiellement *paisible*, sans prendre au sérieux son *être au rôle*, sans se donner véritablement pour rassembler les

[230] Lalloz J.-P., *Ibid.*
[231] Lalloz J.-P., *ibid.*

moyens autorisant l'exécution du rôle ; sa montée en rôle ne peut alors être que limitée et provisoire ; son attitude flâneuse ne lui permet pas de s'impliquer et de s'engager, il refuse surtout les égards auxquels la convention et l'autorité obligent.

Cette attitude est très proche de l'immaturité de l'adolescence caractérisée par le rejet des conventions, le désir de se soustraire au devoir de *porter respect*, la réduction à l'insignifiance des égards et des coutumes exigés par le *nucleus* familier et qui étaient acceptés jusque-là.

Comme l'adolescent, le désinvolte démystifie tout, estime qu'il n'y a aucune raison pour qu'il ait des égards pour autrui, il n'accepte qu'avec humeur des vérités établies et s'exprime souvent par tautologie, il se réfugie dans l'opinion du groupe[232], dans le mouvement, dans le fugitif, il se sent partout chez lui, et son sens de la responsabilité, dénié mais qu'il essaie d'argumenter fictivement à chaque occasion, révèle de l'amateurisme : n'assumant finalement aucune responsabilité, il veut être le centre du monde tout en restant caché.

Être désinvolte, c'est « balayer » d'un coup autrui, quel qu'il soit, car même les gestes les plus héroïques contiennent une part de désinvolture : le soldat risquant sa vie pour la patrie sera désinvolte aux yeux de sa femme et de ses enfants qui pourraient souffrir de son absence irrémédiablement[233].

Pourtant on retiendra que la désinvolture peut avoir aussi des aspects *positifs* ; parfois elle aide au passage à l'acte, à se dégager de certaines contraintes qui ne sont pas strictement nécessaires au rôle et peut aussi être « créative » dans ce sens qui veut *qu'il n'y ait pas de création sans transgression*.

Le sens de la compossibilité est une autre composante particulièrement marquée de l'attitude du désinvolte[234].

---

[232] Le désinvolte, porté par des éléments dysphoriques, répond presque immédiatement à l'appel de la nostrité.
[233] Hastings M., Nicolas L., Passard C., *Paradoxes de la transgression*, Paris, CNRS Éditions, 2012
[234] On le détaillera par la suite.

S'il est vrai qu'on occupe dans la vie plusieurs rôles et presque toujours différents rôles en même temps, il faut avoir pensé préalablement la compatibilité et la possibilité d'exercice de chaque rôle ; il faut, en dernière instance faire preuve de maturité et savoir renoncer à ses propres nécessités au profit d'autrui : le désinvolte fait, au contraire, de « sa *nécessité sa contingence* »[235].

Il appartient alors au champ social, qui est le premier thérapeute des comportements (en tant que conscience de rôle externe), de signaler, quand ils se manifestent, les traits excessifs du désinvolte mais cette correction ne sera pas sans difficulté : le désinvolte, une fois démasqué, ne s'apercevra pas seulement du fait qu'il a échoué dans son rôle mais il sera déjà relégué parmi les « ridicules ».

3.1.2 Étymologie, signification et traduction du mot « désinvolte »

Ce mot suscite des problèmes de signification, ce qu'attestent déjà certaines difficultés de traduction. La langue anglaise, par exemple, semble[236] ne pas disposer d'un terme univoque pour les définir. En anglais, il n'y a pas un mot pour désigner le *désinvolte* ; sa traduction se fait à l'aide de termes qui renvoient à une attitude, à un comportement : « désinvolte » ne sera donc jamais un substantif mais plutôt un adjectif.

Dans la langue anglaise, le mot « désinvolture » ne caractérise pas le sujet comme une *personne* simplement désinvolte : cette désinvolture *adjectivise*, ou mieux *adverbise*, une action ou un comportement plutôt que le sujet lui-même. On évoquera alors la désinvolture dans la manière ou l'attitude avec laquelle un sujet déroule sa tâche, accomplit une action ou se comporte dans certaines

[235] Lalloz J.P., *ibid.*

[236] Il faut préciser que le mot *désinvolte* reste à l'origine un adjectif qui se substantive dans la plupart des langues européennes : le manque d'un tel adjectif-substantivé en anglais est peut-être dû simplement à la syntaxe de la langue – bien que, pour d'autres mots, la langue anglaise ne soit pas dépourvue d'adjectifs-substantivés. Aucun mot anglais ne paraît traduire parfaitement le mot *désinvolte,* à l'exception, peut-être, du mot *jaunty* ou du plus trivial *cool.*

circonstances : on n'est pas loin de l'idée que nous pouvons tous faire preuve de désinvolture à un moment donné, elle est « *une possibilité qui peut concerner chacun dans de nombreux contextes et, surtout, à des niveaux très différents. Ne nous hâtons pas à désigner comme définitivement désinvolte une personne. La désinvolture ne concerne que les comportements et ne se lit donc que d'acte en acte, de comportement en comportement. Chacun peut se ressaisir d'une désinvolture momentanée* »[237].

Le mot « désinvolte » vient du participe passé du verbe latin *disinvolgere*, constitué du suffixe négatif *dis* et du verbe *involgere* (envelopper) ; c'est avec la langue italienne et la langue espagnole qu'il trouvera son utilisation courante.

À partir de ce repère fondateur simple, jaillit un ensemble complexe de significations.
Étymologiquement, on le répète, le désinvolte est quelqu'un de libre, dégagé de tout empêchement ou contrainte : il n'est pas *« involto »*, enveloppé ou attaché à des contraintes, des règles, des pré-significations. Ce premier sens peut se décliner, notamment dans le champ de l'expression ou de l'art puisqu'elle semble afficher une certaine idée de liberté, en images *positives* : par exemple, on peut parler d'une façon d'écrire désinvolte, c'est-à-dire sans lourdeur ou pesanteur de convenance, au risque de bousculer les attentes de son public ; on peut aussi parler d'un style désinvolte, fluide et spontané ; ou d'une attitude désinvolte, libre et jamais artificielle, dans une création artistique.
Mais, exception faite pour le discours de l'art, la désinvolture n'est jamais positive, au mieux elle est tolérée ; si on peut la défendre, c'est parce qu'elle porte ce sens de « réserve de liberté » dans les comportements et qu'elle empêche la réduction des conduites à un ensemble contraint d'obligations : elle fait contrepoids aux exigences normatives qui peuvent peser sur le

[237] Charbonneau G., Taglialatela C., *Désinvolture et conscience de rôle*, Comprendre, 22, 2012, p. 25

champ social et le paralyser mais elle reste toujours psychologiquement suspecte de négativité.

Aussi, une approche désinvolte peut se glisser dans l'impertinence, conduire une voiture avec trop de désinvolture (trop d'assurance et de nonchalance) peut devenir dangereux, enfin un conseil désinvolte, donné sans réflexion, peut franchir les limites[238] de la *privacy* et s'avérer inopportun.

La désinvolture apparaît dans le rapport difficile qu'elle entretient avec une certaine règle considérée comme parfois trop étroite. D'autres fois, il peut s'agir simplement d'un manque de goût et de bon sens : si, à la plage, on conserve une tenue vestimentaire correcte, on sera jugé immédiatement hors contexte ; au théâtre, une allure trop décontractée peut signifier qu'on ne tient pas compte de la dignité et de la solennité de l'occasion[239].

Ces éléments sont importants pour éviter d'attribuer une connotation forcément négative à la désinvolture et pour justifier ce ressenti *positif*[240] qu'on ne peut pas ignorer, existant au-delà de la simple perception d'une attitude qui se veut « *sympathique* » et légère.

D'ailleurs, les pages de Gustave Martelet nous éclairent sur ce point :

L'adjectif « désinvolte » qui vient de l'italien disinvolto (fin XVIIIe s.) a une double signification : la première, positive : « qui est à l'aise, dégagé dans ses attitudes, ses comportements ». L'autre, péjorative : « qui fait montre d'une liberté un peu insolente, d'une légèreté excessive ». Le désinvolte frise ici le sans-gêne. Le substantif, « désinvolture » (début XIXe s) garde cette double signification avec un

[238] Le lien entre désinvolture et limites sera étudié dans le chapitre suivant.

[239] On renvoie à Pistilli Ornella K., *Dress Code. Sincretismi cultura comunicazione nella moda contemporanea*, Roma, Castelvecchi, 2004.

[240] Malgré cette réaction « positive » initiale et assez commune, la désinvolture n'est pas regardée d'un bon œil. Strictement liée aux règles et surtout aux « règles » de rôle, aux codes, elle est presque systématiquement ressentie en Europe et surtout dans l'Europe de culture anglo-saxonne comme quelque chose de non respectueux, scandaleux et passible de « punition ». La désinvolture est jugée à l'origine de nombreuses transgressions : ainsi une légèreté inopportune, surtout sur des sujets délicats, outre la plupart des gens.

penchant marqué pour le sens péjoratif : impertinence, laisser-aller, sans gêne. Le sens positif est : « manière d'être dégagé, pleine d'aisance ».[241]

C'est à cette double connotation qu'on se trouve confronté lorsqu'on parle de désinvolture.

Dans un discours sur les défaillances de rôle, la connotation *positive* est la moins intéressante car elle ne pose pas de problèmes ; bien au contraire, une telle connotation offre les caractéristiques opposées à *la désinvolture négative*, objet de cette étude.

Ce ressenti ambivalent est expliqué par G. Martelet : au XVIIIème siècle, le mot « désinvolte » commence à être utilisé et son sens primitif, fidèle à son étymologie, est tout à fait positif. En revanche, au XIXème siècle, le terme de « désinvolture » aura un sens presque toujours négatif, ce qui explique pourquoi la plupart des dictionnaires et traducteurs définissent la désinvolture de façon négative.

Au-delà du sens impliquant maîtrise de soi, confiance et assurance en soi, habileté, on peut lire que le désinvolte est : sans-gêne, impertinent, éhonté, effronté, nonchalant, familier, cavalier, léger, sans-souci, insolent, sans vergogne, inconvenant, dégagé, aisé, irrévérencieux, etc.

Comme on peut le constater, cette richesse de significations négatives fait ombre au sens premier qui, à l'inverse, conserve une image de résolution, de dignité et de liberté qui implique une certaine *noblesse d'âme*.

La langue allemande, très riche en nuances, utilise plusieurs mots pour désigner le désinvolte. « Désinvolte » sera ainsi *Hemmungslos*, traduction à l'origine fidèle à son étymologie et sans forcément une connotation péjorative : *Hemmung* est l'inhibition, et *los* sans ; le désinvolte est alors quelqu'un qui n'a pas d'inhibition, qui n'est pas « enveloppé » de précaution, celui qui « laisse aller ». Ce mot, toutefois, est traduit, le plus souvent par le

[241] Martelet G., *De la désinvolture appliquée à soi-même*, Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique. N°41, 1994. pp. 11-18. Avec l'idée d'appliquer la désinvolture à soi-même, Martelet nous réconcilie, d'une certaine manière, avec cette *possibilité désinvolte* que nous possédons tous.

mot « sans-gêne » et devient alors « péjoratif » car il renvoie à l'attitude de quelqu'un qui n'a pas de retenue[242]. Proche est aussi le terme *Ungehemmut.*

Un autre mot que la langue allemande utilise pour désigner une personne désinvolte est *Unverfroren*, qui s'approche de l'expression française ressortissante du langage parlé, « quelqu'un qui n'a pas froid aux yeux » pour évoquer quelqu'un de particulièrement effronté, audacieux, impertinent, sans vergogne : le mot se compose de *un*, non-, et *verfroren,* frileux. Proche d'*unverfroren,* existe également le terme *frech,* mais le mot qui traduit le mieux « le désinvolte » dans un discours concernant l'immaturité et les rôles est proprement *Sorglos*, le sans-souci.

En anglais[243], au lieu du mot *désinvolte,* on trouvera plutôt des traductions du mot *désinvolture* : la désinvolture, dans le sens d'attitude naturelle, sera rendue par le mot *ease* ; dans le sens d'audace, on trouvera le mot *insolence* ; pour la superficialité et le fait de « survoler les choses », *flippancy.*

Le terme anglais *offhand* est intéressant car il traduit désinvolte/désinvolture avec sa connotation adverbiale et renvoie toujours à une attitude, à une manière d'agir : *make something in an offhand way*, faire quelque chose de manière désinvolte, cavalière et légère, sans réflexion préalable, « de but en blanc ».

On pourra alors rendre désinvolte en anglais par *flippant, glib, jaunty, casual, airy, breezy, cavalier* et enfin « *cool* », qui renvoie au relâchement, au dégagement, à une *relaxed attitude.*

---

[242] *Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques*, 1, Paris, PUF, p. 56. Les concepts de « tenue » et « retenue » sont en lien avec la vergogne et la pudeur *(aidôs*) et ce sont ces concepts qui font de l'homme un homme en le distinguant de l'animal. Comme le souligne Luc Brisson, *aidôs* est *« la contrepartie préoccupée de ce qu'un être humain doit à ses semblables et à lui-même ». Elle est une disposition intérieure marquée par la retenue.* La retenue implique savoir se tenir, la « stance », faire attention à ne pas « chuter ». C'est pour cela que nous insisterons plus loin sur les concepts de *Face* (« garder la face » et *face work*) et *Façade*.

[243] « Désinvolture » peut être aussi traduit par le terme anglais *panache* qui indique *a stilish, original and very confident way of doing things that make people admire you.* Cependant en français, panache n'est pas négatif, tout au moins depuis Edmond Rostand et son *Cyrano de Bergerac* (1897) qui fait dans sa dernière tirade l'apologie du panache français. En outre, « désinvolte » est rendu également par les expressions *light-hearted person et a carefree person.*

Comment s'y retrouver dans cet univers de sens si vaste ? Pourquoi la désinvolture peut apparaître encore aussi comme quelque chose de positif et de très profond ?

La réponse se trouve une nouvelle fois sous la plume de Gustave Martelet :

« Le sens positif est : « manière d'être dégagé, pleine d'aisance ». Cependant, ce sens (péjoratif) *demeure. Je voudrais insister. Le grand Larousse dit que ce sens est vieilli ; mais il peut être rajeuni. Ce que je voudrais faire, de deux manières : - en reconnaissant d'abord la réalité du sens péjoratif, et en l'illustrant par un célèbre personnage de l'antiquité grecque : Alcibiade neveu de Périclès et disciple de Socrate – mais en montrant aussi que la désinvolture brillante et finalement odieuse, ou du moins inquiétante chez Alcibiade, prend chez son maître Socrate - le Socrate face à la mort - une grandeur qui est de l'ordre du sublime ».*[244]

Pour Martelet, il y a une sorte non seulement de rajeunissement du mot « désinvolture » mais aussi de *rédemption* ; cette désinvolture sublime trouve son origine dans le mot *vultus* qui entre aussi dans la composition du terme « désinvolte » : le visage, garder le visage, garder la face.

Et c'est exactement ce que fait Socrate en buvant la ciguë, c'est là sa « sublime désinvolture » : Socrate *fait visage* devant la mort, *fait face* à la mort ; son visage apparaît résolu, détaché, libéré, fier et digne.

À son ultime instant, Socrate montre une cohérence avec ce qu'il a pensé et enseigné pendant sa vie ; notamment « savoir que l'on ne sait pas » : or la mort, il ne la connaît pas ; de même « connais-toi toi-même », qui, dans ce cas, ne partage aucun lien avec l'introspection ou la psychologie mais prend le sens d'être conscient de ses propres limites.

Cette sublime désinvolture penche du côté de l'humilité, bien loin de la désinvolture cavalière et arrogante qu'on a l'habitude d'envisager puisqu'il n'y a, dans cette attitude, aucun élément qui puisse faire penser à une sorte de « fanfaronnade ».

La conscience de soi, la conscience de rôle, la préméditation, la préoccupation et la préparation sont présentes ; cette sublime désinvolture est finalement

[244] Martelet G., *ibid.,* p. 11.

l'opposée de la désinvolture dans son sens péjoratif, elle est le travail de toute une vie, elle est une désinvolture réfléchie et surtout « mature » par laquelle Socrate montre qu'il a *trouvé sa place dans le monde*[245].

Si la désinvolture, dans son sens péjoratif de sans-souci, *despreocupado*, renvoie directement à l'immaturité, la désinvolture sublime fait, au contraire, preuve de maturité ; elle ne s'adresse pas à une insouciance juvénile mais plutôt à un détachement qui est le propre de l'âge avancé, du sage qui va à la rencontre de son destin en toute conscience.

Dans un certain sens, la désinvolture est « hausser les épaules » et continuer, elle incarne l'ironie vis-à-vis des événements de la vie telle qu'elle nous est transmise par la philosophie grecque et latine et qu'on retrouve dans les réflexions de Romain Gary, pour qui l'ironie est cet humour sarcastique, « *qui est une déclaration de dignité, une affirmation de la supériorité de l'homme sur ce qui lui arrive* ».[246]

Cette désinvolture au sens socratique fait preuve de dignité et d'autorité, elle est grandiose, élégante, elle est cette fierté stoïque qu'on retrouve aussi chez Michelangelo, dans le regard de ses Sibylles avant qu'elles deviennent Sphinx. [247]

Martelet rafraîchit donc cette désinvolture qui apparaît à la fois sublime et « adorable » :

« En effet si la désinvolture, au sens que Socrate nous permet de donner à ce mot d'ordinaire soupçonné, consiste en cette liberté à l'égard de soi-même, en cette aisance d'attitude devant ce qui fait trembler d'ordinaire les hommes, j'allais dire en cette élégance de style que la mort confirme bien loin de la détruire *».*[248]

[245] Mounier E., *Traité de caractère*, Paris, Seuil, 1961, pp. 339-340. D'une expression d'E. Mounier selon qui « Mûrir c'est trouver sa place dans le monde, l'aménager en renonçant à tous les incompossibles ».

[246] Gary R., *La Promesse de l'aube*, Gallimard, Paris, 1960.

[247] À remarquer la différence entre les Sibylles de Raffaello et celles de Michelangelo qui ne prophétisent pas seulement ; elles ne sont pas simples gardiennes d'une vérité, leur regard est rempli d'une vérité qu'elles ont dû chercher et qui pourrait encore se perdre et devenir oracle-énigme.

[248] Martelet G., *ibid*., p. 16.

Faisant référence aux réflexions de Martelet, Robert Grimm écrit :

« (…) pour confronter la « sainteté » de cette saine insouciance, on jetait brièvement un coup d'œil vers le comportement de Jésus ? Ne pourrait-on parler d'une certaine désinvolture ? Il ne tient généralement pas compte des traditions, des jugements moraux habituels, il réinterprète la Loi de sa religion. Il conteste les images courantes oppressives d'un Dieu accusateur. Il le libère aussi des projections imaginaires et intéressées par lesquelles nous voudrions nous l'approprier. Il dit des paraboles souvent subversives, sans se préoccuper des conséquences qu'elles peuvent provoquer. Il ne se soucie ni de sa vie ni de sa mort. Encore moins de sa survie. Mais il est tout entier dans la mission présente, là où il la vit »[249]

Ce détachement qui caractérise le désinvolte est de quelque manière lié à l'indifférence[250], mais si Socrate devant sa mort peut sembler « indifférent », son détachement se caractérise comme un détachement *stoïque*, constructif et *généreux* qui en dernière instance n'a plus trop à voir avec l'indifférence car il *« procède à l'inverse d'un souci extrême de l'autre et de l'image que l'on souhaite avoir de soi-même »*.[251]

On est même aux antipodes de l'indifférence car il y a, dans cette forme de détachement, un dépassement des prétentions narcissiques du sujet, ce qui est contraire à l'image qu'on a du désinvolte.

Le désinvolte dont il est question dans cette étude est également détaché : indifférent aux consignes de rôle, aux contraintes, indifférent à autrui, il s'élève lui-même au-dessus de tout ; vaniteux et sans-souci, il ne sera par contre pas indifférent à la renommée et au pouvoir du rôle qu'il voudra occuper.

---

[249] Grimm R., *Un temps pour mourir. Petit testament d'un homme qui sait ne pas savoir*, Paris, Labor et Fides, 2001, pp. 157-158.

[250] Houziaux A., « L'Indifférence, la désinvolture et le détachement », in *L'indifférence une fuite ?* Les Éditions de l'atelier, Paris, 2004, p.30. À remarquer le lien entre détachement, indifférence et désinvolture : *« En fait, il faut sans doute différencier deux formes distinctes d'indifférence. Il y a l'indifférence qui « se fout de tout », qui reste allègre, et celle qui s'ennuie de tout, qui peut mener à la mélancolie »*.

[251] Mijolla-Mellor S. de, *L'indifférence une fuite ?* Paris, Les Éditions de l'atelier, 2004, p. 105.

2. La désinvolture et sa figuralité

À la lumière de ces considérations, il apparaît qu'on utilise souvent le mot « désinvolte » pour définir un sujet. Or, on ne peut caractériser une personne et sa personnalité comme définitivement et uniquement désinvoltes ; pour parler communément du désinvolte, pour décrire son « comment », on passe par des signes et des représentations, on se sert de la charge esthétique et figurale que le mot porte en soi.

La désinvolture, la légèreté, sont en rapport conflictuel avec la gravité du monde en ce qui concerne proprement les identités de rôle. C'est en cela que la désinvolture pose problème.

La désinvolture ne doit pas être confondue avec l'immaturité dans la mesure où les nombreux impensés de rôle se manifestent, dans l'immaturité, plus par « ignorance » que par négligence.

Si le désinvolte « décide » d'une certaine façon de « passer sur » les choses, ce n'est pas parce que ces choses ne lui parlent pas du tout ; quand le désinvolte transgresse, il ne le fait pas parce qu'il ignore totalement la règle enfreinte, les risques encourus, mais il décide de les mettre de côté, de les contourner par simple économie d'effort, il opère, volontairement, une sorte de « suspension »[252] provisoire.

Mais commettrait-on une erreur en affirmant que la désinvolture est pensée et structurée ? Certainement ! Dire que le désinvolte décide d'être ou mieux de « faire » le désinvolte signifierait détruire la désinvolture même : le désinvolte ne simule pas sa désinvolture ; il est souvent mu par un excédent de proximité qu'il veut fuir ; malgré un besoin de centralité, tout de même présent en lui, il éprouve le besoin de se « distinguer » et c'est pour cela qu'il prend cette posture cavalière, qu'il s'élève sur un piédestal par rapport aux

[252] Le désinvolte délègue, renvoie, « remet à plus tard » les contraintes que le rôle exige. C'est une attitude dilatoire.

autres individus qui, finalement, n'existeront plus pour lui car il les aura mis tous au même niveau jusqu'à ce qu'ils disparaissent.

Mais ces traits désinvoltes sont volontiers « intermittents » : ils peuvent se manifester uniquement dans certaines situations particulières, surtout lorsque se présente une confrontation directe avec l'autorité, ou la pression qu'une tâche à accomplir exige, ou l'incarnation d'un rôle dont on n'avait pas pensé les contraintes. De plus, s'ils peuvent être présents chez chacun dans différents moments, il est également possible, comme on l'a vu précédemment, de les rencontrer chez plusieurs personnalités pathologiques.

La désinvolture est en elle-même une fuite ; elle peut être vue comme ce moment débordant où le sujet s'élève pour se détacher de toute contrainte, pour affirmer son Soi (*ipséité)* dans un contexte où il se voit menacé d'être réduit seulement à son *idémité*. Le résultat final de son attitude n'est pas loin de l'anticonformisme mais s'en distingue justement par son manque d'implication et d'engagement.

Vis-à-vis des normes, la *direction de sens* initiale propre à la désinvolture (phénomène primaire) est *le trop-impliqué,* ce *trop-à-assumer (vécu de contrainte)* qui déborde et dont il veut se dégager (phénomène secondaire); le désinvolte ressent la gravité intensément mais de manière floue et *trop* contraignante ; il ne cherche pas à s'en rapprocher, à l'assumer, il en ressent seulement le poids et s'en débarrasse de façon presque systématiquement impulsive ; à travers son intolérance, il agresse autrui jusqu'à le neutraliser car l'agression qu'il opère est souriante et faussement accommodante[253], pleine de mots d'esprit et très familière : de cette manière, il s'esquive et laisse autrui, dans un premier temps, *sans arme* pour répliquer.

L'appréhension du monde tel qu'il est vécu par le désinvolte, de l'expérience qu'il fait du monde, s'opère sur le plan anthropo-phénoménologique, qui ne vise pas à chercher les causes de la désinvolture et à l'expliquer mais à montrer le « comment » de la désinvolture - son phénomène - autrement dit,

[253] On renvoie au concept de « Façade » et de « Syntonie affable » de Daniel Fürst présentées par H. Häfner et qu'on éclaircira dans le dernier paragraphe de ce chapitre.

la relation générale qu'il établit soit avec la spatialité, la temporalité et la rencontre d'autrui.

De plus, la désinvolture, au même titre que l'hystérie, jouit dans ses connotations d'un vaste répertoire imaginatif et figural qui permet de mieux en cibler les différents aspects.

Aussi peut-on parler d'une « esthétique de la désinvolture » ; élégante ou décontractée, elle se manifeste à travers les postures corporelles, les gestes, les allures, les habits, le style : le désinvolte prête attention à sa tenue qui, elle aussi, visiblement, peut se dégager de celles qui sont les contraintes vestimentaires exigées par le champ social.

Dans la littérature ou l'histoire, on trouve de nombreux personnages, souvent liés au pouvoir, offrant plusieurs déclinaisons de la désinvolture : outre Marie-Antoinette citée précédemment, on pensera aussi au roi Ferdinando IV de la famille des Borbone[254], dit Roi *Nasone* ou Roi *Lazzarone*, connu pour ses manières effrontées (on dit de lui qu'il mangeait avec les mains), sa vulgarité, son appétit sexuel impétueux qu'il ne cachait pas. Il était le prototype du sans-gêne qui « *croyant la centralité conquise n'établit plus aucune différence entre les individus. Il se croit chez lui dans l'espace intersubjectif, pour peu qu'il y fût invité. Il outrepasse toutes invitations. Il ne perçoit pas les exigences de discrétion et de réciprocité* »[255]. Il tenait tant à adopter une posture de hauteur que, dans les représentations qui nous restent de lui, il semble n'y avoir aucune différence entre son image à cheval et à pied.

On peut penser également au personnage de Madame Sans-gêne [256], Catherine Hubscher, blanchisseuse devenue l'épouse du maréchal Le Febvre

[254] Ferdinando IV di Borbone, roi de Naples, protagoniste de la République Napolitaine de 1799 était appelé Roi *Nasone* (gros nez) ou Roi *Lazzarone*. Les *Lazzari*, personnages aux antipodes de la royauté dont l'origine du nom est espagnole, font référence à Lazare de Béthanie, habillé de nippes : c'étaient de jeunes gens de la classe populaire qui arrivaient à survivre sans se soucier de questions de nourriture ou de vêtements, qui accomplissaient de petits travaux et ne dédaignaient pas, parfois, le vol et l'escroquerie.

[255] Charbonneau G., *La situation existentielle des personnes hystériques. Intensité, centralité et figuralité*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2007

[256] Sardou V., *Madame Sans-gêne*, Paris, Théâtre Vaudeville, 27 octobre 1893. Son personnage a été porté au théâtre, dans le genre du boulevard, par Victorien Sardou qui a su utiliser sa « désinvolture » pour faire rire le public grâce au décalage entre le milieu d'où elle est originaire et celui qu'elle est amenée à fréquenter. Madame Sans-gêne est, en fait, toujours hors contexte, ne s'embarrasse pas

et rendue célèbre par son franc-parler et ses manières peu adaptées au nouveau rôle qu'elle devait remplir.

Sa verdeur de langage était mal vue dans son milieu d'adoption, elle n'avait d'égards pour quiconque et ne prenait guère de gants avec ses interlocuteurs, même avec Napoléon ; ceci nous amène à ne pas considérer cette attitude *sans-gêne* comme entièrement désinvolte mais plutôt comme la manifestation d'une force de caractère : Madame Sans-gêne, malgré son comportement irrévérencieux, assume son rôle, avec ses manières certes brusques, mais jamais légères.

Dans le même registre, la *Commedia dell'arte* italienne regorge aussi de personnages qui présentent des attitudes désinvoltes : dans la *saga* des fanfarons et hâbleurs, on peut désigner les capitaines : de Capitan Spaventa à Matamoros, de Scaramuccia à Giangarguolo ; frimeurs et beaux parleur, ils font de l'espace public leur espace intime, racontent leurs succès et leur emprise sur autrui, tombant souvent dans le ridicule[257].

Que s'occuper de ces traits de caractère n'entre pas forcément dans les compétences de la psychopathologie et qu'une approche sociale et éducative soit plus efficace, on l'apprend déjà d'Aristote qui, dans le livre II de *l'Éthique à Nicomaque*[258], distinguant les vertus dianoétiques des vertus éthiques, affirme que les vertus comportementales dérivent de l'habitude[259] et qu'aucune vertu éthique n'est innée parce qu'aucun être ayant, par nature, un comportement inné ne pourrait le changer grâce à l'habitude : « *en effet, rien ne peut modifier l'habitude donnée par la nature ; par exemple, la pierre qu'entraîne la pesanteur ne peut contracter l'habitude contraire, même si, un nombre incalculable de fois, on la jette en l'air ; le feu monte et ne saurait descendre ; et il en*

---

de règles protocolaires, navigue au milieu de personnages dont l'auteur dénonce l'hypocrisie et la soumission à des contraintes de politesse et de bienséance.

[257] Taglialatela C., « L'hystérie masculine et les personnages de la Commedia dell'arte », in *L'homme et son hystérie. Anthropologie et phénoménologie de l'hystérie masculine*, *Le Cercle Herméneutique* 24-25, Argenteuil, 2015

[258] Aristotele*, Etica Nicomachea*, livre III, I Grandi classici del Pensiero, Mondadori, Milano, 2008. Traduction fr. par J. Tricot, *Éthique à Nicomaque*, Les Échos du Maquis, v : 1,0, 2014

[259] Les vertus éthiques prennent leur nom du mot grec *éthos* qui, écrit avec un epsilon ἐθος, est la coutume, l'usage et ne se différencie guère de *éthos* écrit avec un êta ἦθος, qui est l'habitude, le caractère, les mœurs.

va de même pour tous les corps, qui ne peuvent modifier leur habitude originelle. Ce n'est donc ni par un effet de la nature, ni contrairement à la nature que les vertus naissent en nous ; nous sommes naturellement prédisposés à les acquérir, à condition de les perfectionner par l'habitude ».[260]

Le désinvolte cultive, en fin de comptes, un flou de camouflage pour ne pas s'acquitter de « ce qu'il doit ».

Dans son cas, il peut « sortir de sa désinvolture » mais il le fera en restant à sa place et en respectant ses engagements, cela le champ social, envers lequel il n'a pas eu d'égards, le lui apprendra.

Il est à noter que, depuis l'Antiquité, ce sont des philosophes et des hommes de lettres, et non des médecins, qui se sont occupés des caractères : l'un des premiers fut le philosophe péripatéticien Théophraste avec *Les Caractères*[261], *Ἠθικοὶ χαρακτῆρες* (319 av J.-C). S'inspirant de ce texte, Jean de La Bruyère, au XVIIe siècle, a rédigé sa propre version portant le même titre *Les Caractères*[262], et on peut citer, d'époque plus récente, le *Traité du caractère* d'Emmanuel Mounier[263].

On trouve chez La Bruyère de nombreux traits de caractère qui « définissent » le désinvolte : le complaisant, l'impudent, le rustique, le flatteur, celui qui fait preuve d'ostentation, le sot vaniteux et l'orgueilleux.

Se référant à l'œuvre de Théophraste, à propos notamment du complaisant ou du flatteur, La Bruyère dit que c'est celui qui veut plaire à tout le monde et qui recherche davantage ce qui est agréable que ce qui est vertueux et honnête*, celui qui a cette passion, d'aussi loin qu'il aperçoit un homme dans la place, le salue en s'écriant : « Voilà ce qu'on appelle un homme de bien ! », l'aborde, l'admire sur les moindres choses, le retient avec ses deux mains* et encore *c'est celui que si quelqu'un le choisit pour arbitre dans un procès, il ne doit pas attendre de lui*

[260] Aristotele, *Etica a Nicomaco*, Livre II, § 1, Aristotele, I grandi classici del pensiero, vol. 2, Mondadori, Milano, p. 35. Citation traduite de l'Italien par C. Taglialatela

[261] Teofrasto, *I Caratteri*, Milano, Mondadori, 1945

[262] J. de La Bruyère*, Les Caractères*, (1688), Edition d'E. Bury, Librairie Générale Française, Paris, 1995

[263] Mounier E., *Traité du caractère* : Anthologie, Paris, Seuil, 1974.

qu'il soit plus favorable qu'à son adversaire : comme il veut plaire à tous deux, il les ménagera également[264].

On n'est pas loin des *parades* que fait subir à son entourage le désinvolte lorsqu'il se trouve dans des circonstances mondaines ; il exerce « *ce commerce honteux qu'est la flatterie* » dans le but d'acquérir les grâces des autres ; son jeu ne peut pas durer infiniment car même les esprits sensibles à la flatterie le démasqueront tôt ou tard.

L'impudent et le rustique sont voisins : l'impudent - celui qui ne rougit de rien - se livre à des plaisanteries outrées, contraires à la bienséance ; « *celui-là, par exemple, est impudent, qui voyant venir vers lui une femme de condition, feint dans ce moment quelque besoin pour avoir occasion de se montrer à elle d'une manière déshonnête ; qui se plait à battre les mains lorsque tout le monde se tait, ou y siffler les acteurs que les autres voient et écoutent avec plaisir ; qui, couché sur le dos, pendant que toute l'assemblée garde un profond silence, fait entendre de sales hoquets qui obligent les spectateurs de tourner la tête et d'interrompre leur attention*[265] » ; le rustique, ou le *sans-gêne* est celui qui fait preuve d'une ignorance grossière des bienséances : il parle à haute voix sans pouvoir conserver un ton de voix modéré. C'est le désinvolte frimeur et décontracté, l'inopportun, l'*Unverfroren*.

Les sots vaniteux étalent *leur richesse et leurs qualités prétendues* dans les moindres domaines, c'est ainsi qu'ils veulent se faire valoir. Bien qu'ils n'aient aucun des traits qu'ils prétendent posséder, ils n'hésitent pas à approcher la première personne qu'ils rencontrent pour lui faire un portrait élogieux d'eux-mêmes.

Une telle attitude, qui heureusement les ridiculisera, n'a rien d'un échange : autrui qui les écoute à ce moment précis ne les intéresse pas, voire n'existe pas.

Le désinvolte possède aussi un orgueil assez marqué : il veut que *de tout ce qui est au monde l'on n'estime que soi*[266]. Quand il décide d'occuper un rôle, il

[264] J. de La Bruyère, *ibid*., p. 84
[265] J. de la Bruyère, *ibid.,* p. 93
[266] J. de la Bruyère, *ibid.,* p. 107

réfléchit uniquement dans ce sens, rien ne l'intéresse en dehors de cette direction : c'est bien là l'élan qui l'amène à se hisser sur un piédestal Il se sent exceptionnel, il ne peut pas se mettre au même niveau que les autres car la frustration qui en découlerait serait étouffante ; on l'a dit : la désinvolture est, d'une certaine manière, *une fuite*.

3. Un regard anthropo-phénoménologique sur la désinvolture

3.3.1 Spatialité et temporalité chez le désinvolte

Pour analyser le phénomène désinvolte on va se référer à sa spatialité, sa temporalité, à sa relation à la réalité ainsi qu'à son mode de donation ; en outre, pour éviter de commettre un contre-sens en évoquant une *structure désinvolte*, il est bon de cibler les besoins qui amènent le désinvolte à se conduire avec légèreté, surtout lorsqu'il doit « monter en rôle ».

Or, si l'intention désinvolte est de créer un espace d'expansion en se *décontractant*, il faut alors se demander quel est le sens spatial de la désinvolture.

Dans la signification du mot « décontraction » est annoncée aussi la désinvolture [267] , ainsi qu'un « relâchement », une « aisance » et « une excessive confiance en soi », la spatialité « désinvolte », en se « décontractant » abolit en effet l'espace privé qui est intimement lié à celui de certains rôles et contraintes ; son espace n'est pas non plus l'espace du *Nous*, il s'agit au contraire d'un espace « sans Nous » du moment que le désinvolte, aussi par un défaut d'appréhension d'autrui, ne montre avoir aucun souci pour l'espace collectif.

En outre, cet espace est aussi celui du « on », de l'impersonnel : le désinvolte retrouve dans cette impersonnalité l'indifférence, le flou qu'il établit à l'égard de lui-même et des rôles qu'il est censé occuper.

[267] Encyclopédie en ligne Larousse : http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9contraction/22368

On pourrait penser qu'il est en quête de centralité mais la centralité ne l'intéresse pas non plus, il n'est pas attiré par elle. La centralité demande en fait, d'une certaine manière, la volonté d'accomplir un rôle, de le jouer et de le réussir ; au contraire, la volonté du désinvolte est plutôt celle de conquérir la centralité pour y déposer sa marque et s'en dégager aussi vite.

C'est une différence importante par rapport à la centralité hystérique : l'hystérique, en devenant personnage, cherche à cristalliser et à se cristalliser dans cette centralité, à y demeurer le plus longtemps possible, c'est pour cela qu'on peut affirmer que l'hystérique et le désinvolte échouent dans leurs rôles d'une manière totalement opposée.

Dans le rapport à cet espace la « volonté désinvolte » est celle de faire demeurer le « flou », les ambiguïtés avec lesquelles il joue : c'est un défaut d'ancrage dans le « là » de l'expérience qui ne peut pas s'écarter de celle qui est la temporalité désinvolte.

Les deux ont la même dynamique et, si l'on peut le dire, le même but qui est celui de garder ce « flou » et ce « floutage » le plus longtemps possible en procrastinant, en se soustrayant, en fuyant celles qui sont les contraintes de rôle.

On peut le remarquer : dans la désinvolture le temps des rôles, celui que chaque rôle demande, est flou, non présignifié, non préparé, le désinvolte ne se donne pas les moyens pour « mûrir » avec et dans les rôles.

Ne respectant pas les contraintes, il abolit le temps privé de chacun : comme pour l'espace commun, le désinvolte ne se soucie pas du temps de l'autre.

Plusieurs problèmes permettent de penser la temporalité désinvolte, en premier lieu, comme on l'a mentionné dans le chapitre précèdent, au désinvolte manque la dimension du *kaïros*, du temps opportun.

Chez le désinvolte en rôle, la dimension temporelle du *kaïros* n'existe pas : il élude, reporte, néglige l'accomplissement de l'action et lorsqu'il se juge en mesure de reprendre ce à quoi il n'avait pas voulu penser, cela sera devenu

beaucoup trop lourd, hors d'actualité, et finalement impossible à rattraper : *avant l'heure ce n'est pas l'heure et après l'heure non plus*.

Or, si le sens du *kaïros* est aussi l'adéquation du temps de chacun avec celui de l'autre, la prise de conscience du caractère irréversible et non recommençable de ce moment qui nécessiterait une préparation, c'est justement à cause d'un défaut d'appréhension de ce moment opportun que le désinvolte rate l'ancrage dans le temps de la rencontre avec autrui ; si centré qu'il est sur son temps à lui, il reste indifférent à cette possibilité : de ce fait quand il vient de rencontrer autrui, c'est déjà trop tard.

Le floutage désinvolte ainsi que le *Procrastiner*, la volonté de se dégager des contraintes des rôles plus l'incapacité à en élaborer le cahier de charge et à l'assumer à un moment donné ne peuvent pas laisser dans l'ombre une autre problématique présente dans la désinvolture qui s'approche à la modalité d'existence immature, c'est-à-dire un défaut de projection concrète (projectualité) de soi.

Celui-ci, dans la montée en rôle, n'envisage aucun projet car il ne voit pas le *contenu* du rôle mais seulement le *contenant* : il y a un rôle et ce rôle doit être occupé, ou mieux, représenté ; le désinvolte fait, d'une certaine manière, figuration : il se pose comme l'emblème, l'image, la *vitrine* du rôle sans finalement l'exercer. Le lien avec la personnalité hystérique s'impose une autre fois ; cependant, cette sorte de maniérisme hystérique qui l'oblige à prendre des poses est beaucoup moins grave que celui de l'hystérique : le désinvolte *fuit* dans ses hauteurs tandis que l'hystérique, lui, reste bien en place et joue sur sa scène avec un maximum de sérieux.

Sans l'investissement dans le rôle l'individu demeure dans cet état « flou » qui est propre aussi de l'immaturité : l'identité n'est ainsi pas travaillée, on pourrait penser que soit le désinvolte que l'immature perdurent dans cet état originaire (comme on a pu l'expliquer en rapport à la néoténie) où l'individu « *n'est pas encore* » accompli, spécialisé ; aucun projet d'existence a été encore mis en place ni envisagé, privilégiant un rapport aux rôles en forme ludique et en renonçant à assumer en manière sérieuse son rôle, le désinvolte montre

que le travail de la conscience de rôle n'a pas été envisagé ou du moins n'a pas été considéré sérieusement.

Le désinvolte est envahi par un besoin ludique qui, en le détachant de la gravité, lui permet de rester dans cet espace-temps de l'indéfini : il veut laisser ouverte toute possibilité, donc il n'exclut pas ; pour lui, l'incompatibilité des situations et des rôles n'existe pas, tout est compossible. La relation établie avec le rôle qu'il décide d'occuper est toujours une relation dans laquelle l'investissement est partiel, parfois inexistant ; le désinvolte opère un véritable « nettoyage » qui le débarrasse de ce qui lui permettrait de réussir son rôle.

Dans l'approche du rôle et de son cahier des charges, il effectue un « tri », lui retirant ses contraintes il le rend flou, se dégageant ainsi de la gravité et du sérieux qu'une montée en rôle exige.

La conscience externe de rôle - l'ensemble des normes, des codes et des règles – qui n'intéresse pas du tout l'immature, par exemple, puisqu'il ne s'est même pas donné les moyens d'éclairer les significations de son comportement – chez le désinvolte, au contraire, est aperçue en manière toujours partielle. Il en connaît les contenus mais il passe au-dessus sans lui accorder d'importance : la gravité l'amène à fuir, à franchir les limites donc à transgresser, à n'avoir pas de retenue, le sentiment d'exceptionnalité qu'il ressent opère à son insu ; mais la gravité se présentera à nouveau et de manière encore plus lourde, au point qu'il lui sera alors impossible de la gérer : à ce moment-là, le sujet désinvolte aura échoué et il ne lui restera plus qu'à se retirer.

Si, dans le contexte des rôles familiaux, cette attitude peut parfois être acceptée, le désinvolte *bénéficierait* d'un temps supplémentaire pour « se racheter », le cas est différent en ce qui concerne les rôles d'ordre professionnel où l'on demande *d'être en place* et de répondre aux obligations en temps et en heure : être en rôle, comme on l'a vu, se base sur un consentement tacite réciproque et exige une temporalité qui lui est propre, le *kaïros*, le moment opportun.

3.3.2 Besoin ludique, « supposés d'ordre providentiel », compossibilité et exceptionnalité de soi.

Mais pourquoi le désinvolte est-il désinvolte ? Quel est le mode d'être qui le pousse à manifester la désinvolture ?

On peut répondre à ces questions avec les éléments anthropo-phénoménologiques qui sous-entendent la personnalité désinvolte : le besoin ludique, le recours à supposés d'ordre providentiel, le sentiment de compossibilité et le sentiment d'exceptionnalité de soi.

- Son discours semble contenir des *supposés d'ordre providentiel*, une sorte de modification de la relation d'évidence (evidentialité) : le cours de la présence est « surdefini », comme déjà garanti, et cela, qui plus est, avec des contenus d'un optimisme irréel. Empruntant cette modification de la temporalité à la paranoïa et à la manie, le désinvolte rapproche providence et évidence, sans jamais y croire vraiment, il les confond presque. Il est certain par exemple que des solutions providentielles vont intervenir pour régler sans lui les problèmes et aplanir les obstacles. Ainsi, face aux contraintes, là où il devrait faire preuve de maturité, il recoure à la solution de Providence : les choses s'arrangeront toutes seules, pense-t-il, tout s'accomplira comme par miracle.

Le désinvolte est pris par son « impression générale », très floue, des choses et du cours du temps. Il pense ainsi que le futur réglera tout ce que le passé et le présent n'ont pas pu déterminer. Le futur n'est finalement pas son souci ; sa temporalité est la temporalité du moment, du *Hic et Nunc* ; le reste appartient à la « Providence ». [268] Cela le rapproche de la temporalité

[268] C. Taglialatela, *ibidem*

maniaque, telle qu'elle est analysée par L. Binswanger dans *Mélancolie et manie*[269] et dans *La Fuite des idées*[270].

Toutefois on insiste sur ce recours aux *supposés d'ordre providentiel* puisqu'en eux semble se cacher une autre problématique qui est liée à la psychopathologie de l'action : même si le désinvolte rapproche évidence et Providence, on ne peut pas affirmer qu'il substitue la Providence à l'évidence ; il est d'une certaine manière averti sur « les cours que prendront les choses », il sait, en manière floue certes, ce qu'il risque mais il ne veut pas s'y attarder. La Providence dans ce sens est une sorte de « confiance » dans le futur, comme on vient de le dire, mais c'est aussi un moyen pour « justifier » la charge d'impulsivité qui le pousse à agir ; au lieu, donc, de s'attarder, de prendre le temps pour délibérer, etc., chose qu'il vit comme une contrainte, il est conscient du fait qu'il agira dans la plupart des situations en manière impulsive, selon sa seule volonté et avec l'espoir de l' « échapper belle », le recours à la Providence étant alors aussi un moyen pour se dégager de la responsabilité de ses actes, de ses transgressions.

- En outre, chez le désinvolte, c'est la mémoire archétypale du jeu[271] qui agit ; il prend à la lettre l'expression *jouer* son rôle : on peut procrastiner lors des jeux enfantins, remettre le jeu à plus tard ; bien que l'enfant engagé dans le jeu s'y engage avec sérieux, il a conscience que c'est pour un temps limité et qu'en cas d'échec, il pourra jouer à nouveau. C'est justement cet espace et ce temps du jeu d'enfant que le désinvolte tente de recréer : le rôle pour le désinvolte peut être répété, tel un jeu, un nombre illimité de fois.

Cependant, le jeu est lié à la culture et si, dans le monde animal, le jeu des jeunes concerne l'adaptation de l'espèce à l'environnement naturel, chez

[269] Binswanger L. (1960), *Mélancolie et manie : Études phénoménologiques*, Paris, Puf, 2002
[270] Binswanger L. (1933), *Sur la fuite des idées*, Paris, Jérôme Millon, 2000
[271] Le jeu, dans son acception commune, est conçu comme une activité de loisir entraînant le plaisir de ceux qui le pratiquent ou de ceux qui y assistent. Il est distinct de la compétition, qui porte en elle l'hypothèse d'un effort visant à dépasser un état naturel et à l'emporter sur un adversaire. Strictement lié à la culture, le jeu est improductif, plaisant, spontané, libre, respectueux des règles et tend à faciliter, par la fiction, l'apprentissage et la socialisation.

l'homme, le jeu fait évoluer l'enfant dans les limites de ce qui est imaginable et possible ; ensuite, il le conduit vers ce qui est efficace et admissible dans la société ; en dernière instance, le jeu prépare aussi aux rôles que le jeune enfant occupera, une fois adulte, dans la vie réelle. [272]

On ne peut nier que le jeu en soi ait un caractère très sérieux même si dans notre conscience jeu et sérieux s'opposent. En effet :

« Dans notre conscience, l'idée de jeu s'oppose à celle de sérieux. Cette antithèse demeure provisoirement aussi irréductible que la notion de jeu elle-même. A la considérer de plus près cette antithèse jeu-gravité ne nous paraît ni concluante ni solide. Nous pouvons dire : le jeu est le non sérieux. Mais outre que ce jugement ne dit rien au sujet des caractères positifs du jeu, il est fort instable. Aussitôt que nous modifions la proposition précédente pour dire : le jeu n'est pas sérieux, déjà l'antithèse nous trahit, car le jeu peut fort bien être sérieux »[273]

Johan Huizinga, dans *Homo Ludens,* éclaircit ainsi le rapport entre jeu et sérieux en mettant l'accent sur la scission qui apparaît, dans chaque jeu, entre sa dimension ludique - dans le jeu, hors ceux de hasard, on ne risque rien[274], - et sa dimension sérieuse qui réside dans le fait qu'il est nécessaire de respecter des règles : Paul Valery estime qu'aucun scepticisme à l'égard des règles du jeu n'est possible car dès que celles-ci sont violées, le jeu même s'écroule[275].

Dans *Le lièvre et le hérisson*[276] des frères Grimm, il s'agit comme chez La Fontaine d'une compétition entre un lièvre, dont le talent de coureur est indéniable, et un hérisson, auquel la nature a donné des pattes torses et une

[272] Bruner J, Jolly A., Sylva K., *Il gioco. Ruolo e sviluppo del comportamento ludico negli animali e nell'uomo. Vol. 4: Il gioco in un mondo di simboli*, Roma, Armando Editore, 1995.

[273] Huizinga J., *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951

[274] Le cas des jeux à caractère sacré ou qui présentent une gravité tragique, tels les jeux agonaux ou les duels se terminant par la mort d'un des deux adversaires, est différent. Ces jeux retirent du jeu même la légèreté qui devrait les connoter, ils n'ont rien de ludique : bien au contraire, ils ressemblent beaucoup aux défis qu'on retrouve dans le monde animal où les animaux se battent pour dominer. On peut penser par exemple à la danse du poisson combattant avant d'achever l'adversaire.

[275] Huizinga J., *ibid.,* pp. 31-32

[276] Grimm J. et W., *Le lièvre et le hérisso*n, Paris, Minedition, 2015.

marche lente. Agacé par la moquerie et l'arrogance du lièvre, le hérisson finira par remporter la compétition grâce à une tromperie : non seulement, il ne respectera pas les règles du jeu mais il ne jouera même pas le jeu, tout ce qui l'intéresse étant de gagner.

Or, le désinvolte croit pouvoir s'affranchir des règles et se contenter de cultiver le côté ludique et agonal que le jeu exige. Alors que le jeu n'est pas vital à l'homme adulte et mûr qui peut s'en passer, la référence constante du désinvolte au jeu est encore une fois la preuve de son lien avec l' immaturité : le désinvolte et l'immature sont si proches qu'on pourrait les confondre si on ne faisait pas la distinction entre les « fonds de monde » qu'ils habitent et entre les mobiles qui les poussent à agir : si l'immature peut occuper provisoirement une place dans la société, le désinvolte, lui, cherche avant tout la renommée car, vantard et fanfaron, son intention est de se faire admirer par la séduction inhérente à cette légèreté juvénile qui le caractérise.

Il ne séduit pas comme pourrait le faire le manipulateur ou le pervers, sa séduction est légère : après tout, l'homme est aussi un *animal ridens*[277] et un caractère ludique, gai, attire justement parce qu'en lui n 'y entre pas de gravité :

« C'est pourtant un fait que la présentation de soi « légère » est plus propice à la séduction commune qu'une conduite grave. La ludicité le rend plus agréable, plus séduisant, plus ouvert apparemment. L'intention de séduction du désinvolte n'échappe à personne. Le désinvolte veut afficher une image de liberté, veut montrer un esprit d'ouverture, une sorte de générosité d'instant. Ce n'est qu'une apparence seulement, car en réalité le désinvolte n'est ouvert ou disponible à aucune véritable altérité ni à aucun rôle. Il s'est simplement extrait des contraintes. C'est lui-même qui se contemple à travers son prétendu esprit d'ouverture[278] *».*

[277] Aristote, *Histoire des animaux*, Paris, Folio-Essais, 1994. Aristote, dans *Histoire des animaux* (343 av J.-C.) en parlant de l'homme comme d'un *animal ridens,* rappelle que le rire différencie l'homme de l'animal encore plus que l'homo sapiens.
[278] Huizinga J., *ibid.,* p. 35

Chez le petit enfant, domine avant tout la conscience d'agir « seulement comme ça », « seulement pour rire » ; le désinvolte, lui, souvent amené à investir un rôle pour la seule renommée qu'il pourrait en tirer, semble ignorer que celle-ci ne peut être acquise qu'en jouant sérieusement le jeu.

Même dans la compétition, autre facette du besoin ludique, le moment de tension, d'effort est suivi d'un moment de décontraction : le désinvolte cherche uniquement la décontraction, mais ne veut pas de l'effort.

Avec sa légèreté printanière, il exerce son rôle comme s'il s'agissait d'une sorte de « petit mystère » : rejetant la typification à laquelle il ne veut pas succomber, il *se fixe* paradoxalement dans l'indétermination, dans ce qui n'est pas encore et qui pourrait devenir.

- Or, se fixer dans l'indétermination comporte aussi la possibilité d'éviter de prendre une position, de choisir et d'exclure : ses comportements sont marqués par un sentiment de compossibilité où les faits, les rôles et les actions sont jouables et représentables toutes en même temps, sans jamais s'exclure les uns les autres.

La compossibilité est en fait l'idée que des rôles ou des actions sont compatibles, non antagonistes ; ainsi, est-il souhaitable d'inviter chez soi des amis et de préparer en même temps un concours universitaire ? Non sans doute. Est-il envisageable de vivre dans un studio avec sa compagne et son bébé et d'acquérir en même temps un gros chien ? Non sans doute.

L'esprit désinvolte n'est pas dialectique, il est tout le contraire : il n'oppose jamais tel rôle et telle action à des rôles et des actions incompatibles. Il considère, dans une atmosphère dysphorique, qu'il n'y a jamais de problème. Cet « irréalisme » de la compossibilité sert d'alibi pour ne faire aucun choix : c'est le corollaire du « flou » désinvolte.

Évoquer la compossibilité en tissant un lien avec la projectualité permet d'éclaircir l'échec auquel s'expose le désinvolte.

Le compossible[279] est un fait, une action et ici un rôle compatible *avec* d'autres faits, d'autres actions et d'autres rôles[280] ; si nous sommes jetés aux rôles comme nous sommes jetés au monde, selon la philosophie heideggérienne, on peut associer l'idée de renvoi à celle de possible. Le désinvolte « mondeïse » trop : il surdétermine l'impression d'ensemble, « holise » (rendre holistique) pour faciliter ses comportements.

En effet, il faut garder à l'esprit que le monde est un tout structurel et cohérent, dans lequel les entités sont connectées en fonction de certaines règles de cohérence qui déterminent la portée de cette compossibilité : une chose peut se manifester dans un monde seulement si elle est assimilable à ce monde ; il doit y avoir, en dernière instance, une certaine cohérence interne[281].
L'être humain vit aussi dans un ensemble de possibilités d'actions : chaque geste émerge d'un ensemble de possibilités et il est compréhensible seulement dans cette totalité et cette cohérence des règles qui le définissent.
C'est pourquoi cette absence de réflexion de la part du désinvolte quant au cahier des charges du rôle est à penser comme une « volonté » de se dégager ; de plus, cet « investissement » manqué ou partiel peut se lire comme « symptomatique » d'un manque de projet de fond.
Le projet est en fait une structure qui détermine une certaine marge de manœuvre au sein de laquelle le sujet peut agir, il circonscrit les possibilités du sujet : chaque action dérive finalement de la compréhension de ce qui est possible et, dans le cas du désinvolte, tout est possible en même temps et il n'est pas possible d'exclure.

[279] L'origine des concepts de possible et compossible est philosophique et est à retrouver chez Leibniz (*Monadologie*, 1714) : pour créer *le meilleur des mondes possibles*, il ne suffit pas que les choses soient possibles mais aussi compossibles, donc compatibles, les unes avec les autres.
[280] Deux ou plusieurs actions possibles entre elles individuellement mais pas forcément possibles toutes ensemble.
[281] Par exemple, un tableau, de la craie, des tables, et des chaises nous renvoient immédiatement à l'idée d'une salle de classe : serait-il envisageable d'y ajouter un lit ? Non. Donc si le but de toutes ces entités est celui de les rendre utilisables pour l'apprentissage, on pourrait penser que la compossibilité des actions a une fin éthique.

Pour lui, le rôle est uniquement « occupé », il ne l'investit pas car il ne projette pas, il ne se projette pas. Son *existence* de rôle, ou si l'on veut sa conscience de rôle, est affectée, voire inexistante ; ne pas avoir pensé préalablement les règles et les contraintes confirme le fait que le désinvolte a tendance à agir seulement selon sa subjectivité ; toute contrainte est vécue comme frustration et, pour l'éviter, le désinvolte trouve refuge « en haut ».
Quand il se trouve dans l'obligation de devoir opérer un choix, il délègue aux autres : par exemple, s'il doit prendre part à un dîner entre amis et en même temps honorer une réunion professionnelle, il y a fort à parier qu'il se fasse représenter à la réunion de travail.

- Cette attitude cache en son sein une autre problématique : le sentiment d'exceptionnalité de soi. Un sentiment exceptionnel comme celui qu'on ressent dans l'enfance comme être exceptionnel pour ses parents.

Le désinvolte se sentant exceptionnel : *ne renonçant pas à son originalité et se jugeant exceptionnel, il fait exception : voilà pourquoi il transgresse inévitablement. Le rôle qu'il doit assumer et qu'il veut montrer est un rôle grandiose,* et il l'agit à sa manière, sans, encore une fois, réfléchir aux conséquences pour l'autre qui, dans son *élan*, n'existe même plus.

Qu'est-ce en fait une exception sinon la possibilité d'excepter, de ne pas *inclure dans* et finalement d'exclure ?

Elle est aussi strictement liée à la transgression car elle renvoie à l'idée de ne pas respecter une règle imposée par le système social ; il n'y a là rien de plus cohérent avec le besoin de désinvolture. Faire exception fait du sujet désinvolte non plus un être humain parmi d'autres, mais un homme d'exception, un homme exceptionnel[282].

[282] Il faut remarquer que dans le langage courant, on appelle personnalités exceptionnelles, génies, des personnalités d'exception qui se sont distinguées dans leur domaine pour leur talent : Mozart, Van Gogh, Gandhi, etc.

Le désinvolte est animé par ce « *furieux désir d'être soi* »[283], d'aller au-delà de l'ordinaire, mais ce sentiment d'exceptionnalité de soi, à bien y regarder, n'est pas assumé, la manière de parler du désinvolte en est la preuve : il *« débarque dans les situations avec l'insouciance printanière qui le caractérise et son vocabulaire est constellé de phrases comme : « Ce n'est pas grave ! On verra ça plus tard, il y a le temps ! Si je suis en retard, c'est parce que je n'ai pas entendu mon réveil ! Etc. »* [284] *; il* trouve, comme nous l'avons dit, des alibis et des excuses pour s'esquiver d'une manière assez naïve, ce qui suscite le rire chez ceux à qui le désagrément importe peu.

4. Interactions et mésengagement : penser l' « être en rôle » désinvolte avec E. Goffman

« Donnez vos ordres avec gravité et douceur, d'un air réservé. Parlez avec calme, mais évitez avec eux le ton de la familiarité ou de la sympathie. Vous adressant à eux, employez de préférence le registre le plus haut, sans laisser retomber la voix à la fin des phrases. (…) En ce domaine, l'excellence consiste à indiquer par les mots que l'obéissance à vos ordres est une faveur que l'on vous fait, mais, par le ton, que c'est une chose qui va de soi »[285]

Après avoir ciblé les aspects qui permettent d'individualiser une personnalité désinvolte, il faut à présent examiner cette personnalité dans son *engagement* vis-à-vis du rôle ou des rôles que le sujet s'est fixé d'assumer, d'établir de quelle manière la conscience de rôle est en échec chez le désinvolte.

Des considérations basées sur des exemples illustrés pourraient amener à penser que le désinvolte est fatalement destiné à l'échec ; or, pour éviter de tomber dans cette conviction simpliste, il est impératif de garder à l'esprit

[283] Stasse A., *Furieux désir d'être soi*, Paris, Publibook, 2003.
[284] Taglialatela C., (2014), *ibid*.
[285] Anonyme, *The Laws of Etiquette*, Carey, Lee, and Blanchard, Philadelphie, 1836, p. 188. En Goffman E., *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 55

qu'il est toujours possible de se ressaisir et de se dégager d'une désinvolture momentanée ; de plus, la conscience de rôle s'apprend grâce à un travail incessant qui s'ajuste, si l'on peut dire, tout au long de la vie.

Si le sens de chaque rôle s'appréhende, comme on l'a vu, de deux façons : par une conscience interne de chaque rôle (intuition de son unité, de sa cohérence, de ses finalités, de ce qu'il requiert aussi bien qu'apprentissage de la *connaissance de soi devant le rôle*, etc.) et aussi par une conscience externe de chaque rôle (sa perception à partir des différentes institutions culturelles de chaque rôle, etc.), on peut éclairer la désinvolture comme une possibilité particulière d'expression de l'échec de cette appréhension, qui va toucher simultanément tous les étages de cette conscience de rôle, pensés ou impensés : son apprentissage, la fondation de sa détermination, la relation générale avec la réalité sociale, la mise à disposition des moyens, la persévérance, etc. Cette *réflexion sur soi devant le rôle* ne fait pas abstraction d'un véritable *travail de caractère*.

La philosophie de Goffman contient un véritable manifeste pour l'introduction de la notion de rôle dans le champ des sciences humaines. Le concept de « distance au rôle »[286] qui sera traité dans le chapitre suivant, a montré l'existence de différentes relations de rôle possibles selon une certaine distance au rôle : c'est à partir de là que nous pouvons caractériser le mode de l'engagement ou de non engagement du désinvolte dans le rôle.

On va, dans cette session, partir de l'œuvre de Erving Goffman, qu'après *Mise en scène de la vie quotidienne*[287], s'est occupé d'identifier les rites d'interaction entrant en jeu lorsqu'on se trouve en contact avec autrui dans ce qu'il est dans son rôle.

[286] Goffman E. (1961), *Encounters Two Studies in the Sociology of interaction*, Martino Publishing, Manfield Centre, CT, 2013. Mais aussi Goffman E. (1963), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1975 où, avec l'exemple de la figure de la prostituée, il met en évidence le fait que plusieurs rôles sont possibles à condition de savoir « pratiquer » une certaine distance au rôle.
[287] Goffman E. (1959) *Op. cit.*

Il est important de partir de ces « rituels d'interaction » parce que c'est à travers une compréhension commune de certains codes, de certaines expressions qui se manifestent dans la rencontre avec autrui qu'on est déjà avisé sur le système de rôles, sur les attentes d'autrui et sur sa propre manière de devoir se conduire.

Or, la plupart de ces codes sont reconnaissables par chaque individu partageant le même espace commun, on sait les déchiffrer de manière ponctuelle et sont immédiatement évidents puisqu'on se sent engagé dans l'espace collectif de manière presque archaïque : le désinvolte, au contraire, refuse d'accorder cette évidence aux codes et aux règles d'usage.

Goffman a donc mis en évidence les aspects *primordiaux* dans une analyse des rôles, montrant par là ce qu'un travail de rôle exige : il est ainsi plus aisé de « démasquer » les nombreux impensés de rôle par lesquels le désinvolte se trouve en échec.

En faisant appel à une véritable *sociologie des circonstances* qui étudie la classe de ces événements particuliers ayant lieu lors d'une rencontre avec une présence autre et en raison de cette présence, il se propose d'abord de décrire *les unités* d'interaction naturelles, pouvant aller d'un simple geste à une mimique faciale, jusqu'à celles, plus complexes, impliquant une attention particulière quant à la ligne de conduite à tenir ; ensuite, il s'attache à révéler l'ordre normatif ou comportemental qui prévaut dans ces unités.

Goffman insiste sur le fait que la ligne de conduite du sujet lui demeure souvent floue, non intentionnelle, au point de parfois ne pas en avoir conscience ; cependant, le sujet en adopte toujours une, même s'il ne s'en aperçoit pas immédiatement, et à cause de ce manque de réflexion préalable, les interactions sont vouées à l'échec :

« *Le matériel comportemental ultime est fait des regards, des gestes, des postures et des énoncés verbaux qui chacun ne cesse d'injecter, intentionnellement ou non, dans la situation où il se trouve. Ce sont les signes*

externes d'une orientation et d'une implication, états d'esprits et de corps que l'on considère rarement en fonction de l'organisation sociale où ils s'insèrent »[288].

Ces réflexions renvoient à ce que Goffman appelle *front*, la façade, formée de différents éléments qui constituent les attitudes que le sujet met en scène lors de la *présentation de soi* ; cette façade nécessite aussi une élaboration et un souci.

Ainsi Goffman : « *[…] En jouant un rôle, l'individu doit prendre garde au fait que l'impression qu'il donne de lui dans la situation soit compatible avec les qualités personnelles appropriées au rôle qui lui est imputé […]. Ces qualités personnelles […] forment une idée du moi (self-image) à l'usage de celui qui endosse un rôle et donnent un fondement à l'idée que ses associés de rôle (role others) auront de lui. Ainsi une identité (self) attend-elle virtuellement l'individu qui vient occuper une position ; il n'a qu'à se soumettre aux pressions exercées sur lui pour assumer un moi prêt-à-porter (ready-made me). »*[289]

Tout d'abord, le sujet adoptant une certaine ligne de conduite a le souci de « soi-même » (il doit préalablement s'assurer que ses qualités personnelles sont compatibles avec les qualité requises par le rôle), de l'autre et de sa « face » : non seulement cette ligne de conduite doit être consistante et cohérente pour lui-même, mais elle doit également refléter la satisfaction d'autrui *en attente :* adopter une certaine ligne de conduite, l'ajuster à chaque fois et faire en sorte qu'elle soit à la hauteur de ce qu'on attend fait partie aussi du travail d'élaboration de la conscience interne de rôle.

En premier lieu, l'individu, selon Goffman, aura soin de garder la *face*, *cette valeur sociale positive qu'une personne revendique à travers la ligne d'action que les*

[288] Goffman E., *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 7
[289] Goffman E., (1961) *Encounters Two Studies in the Sociology of interaction*, Martino Publishing, Manfield Centre, CT , 2013, p. 85 et suiv. in A. Ogien, « Les limites du tolérable », en *Paradoxes de la transgression*, CNRS Éditions, Paris, 2012, p. 59

autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier[290], dans le but de ne pas faire *mauvaise ou piètre figure*.

La face ne sera donc pas quelque chose de logée à la surface ou à l'intérieur de son possesseur, elle se diffuse dans le flux des événements caractérisant la rencontre et se manifeste quand les participants essaient d'en déchiffrer les appréciations ; c'est pour cela que la face est aussi un « prêt de la société », c'est-à-dire que la société peut à tout moment la retirer si le sujet ne s'en montre pas digne.

Les analogies avec la désinvolture sont évidentes : le désinvolte n'a pas d'égards, il s'exprime souvent par des plaisanteries, des farces, il laisse les autres assister à un véritable spectacle de fanfaronnade, souvent aux limites du supportable. Il heurte ainsi non seulement les sentiments d'autrui mais, n'ayant aucune considération pour l'autre, il l'expose au risque de perdre lui aussi la face. Ainsi, le représentant d'une société importante qui se livrerait, lors d'une conférence internationale, à un véritable *show* composé de blagues douteuses, perdrait non seulement sa propre face mais ferait, par son attitude, perdre la face à ses collègues.

Pour utiliser les termes de Goffman, l'individu désinvolte n'élabore pas un *face-work*, un travail de figuration[291], c'est-à-dire toute la dynamique adoptée par une personne pour que ses actions ne fassent pas perdre la face à autrui.

C'est dans les failles de la façade, entendue comme « se tenir » (proche de la « stance »[292]) que la désinvolture et son *mésengagement* de rôle s'annoncent.

Encore une fois, l'individu en société est toujours responsable d'autrui et autrui se présente évidemment comme un engagement ultérieur[293].

---

[290] Goffman E., *ibid.,* p. 9

[291] On peut remarquer que, dans cette connotation, le désinvolte apparaît avoir une attitude opposée à celle de l'hystérique.

[292] Dastur F., *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin, 2007

[293] Il faut garder à l'esprit qu'il est très difficile de « raisonner » un désinvolte sur l'instant. Aux accusations d'autrui qui lui reprocherait une « grave légèreté », un manque de respect à ses égards, une blessure subie pour avoir perdu la face, le désinvolte répondra volontiers par le rire, il dira que son interlocuteur « en fait trop », que « c'était pour rire ». C'est plus tard qu'il comprendra, en

Il semblerait donc que Goffman jette les bases d'une étude portant sur un individu dont l'attitude est proche de celle du désinvolte. En fait, non seulement il parle des règles de conduite comme *étant un guide pour l'action, recommandé non parce qu'il serait agréable, facile ou efficace, mais parce qu'il est convenable ou juste*, il s'arrête également sur les niveaux de responsabilité que l'individu doit assumer pour ne faire perdre la face à personne.

Parmi les éléments pouvant mettre en danger la face des autres, Goffman signale l'immaturité, qui s'exprime par les gaffes, les faux pas, les oublis ; il pointe aussi le manque de soin pour la tenue [294] (vestimentaire et comportementale), le non-respect des égards, de la déférence, mais aussi une non élaboration de la figuration : l'individu qui ne se préoccupe pas de la face des autres, n'aura pas pensé, lors des interactions, aux stratégies d'évitement, c'est-à-dire ces stratégies par lesquelles on élimine les éléments susceptibles de créer de l'embarras dans une situation. Le désinvolte est effectivement le sans-embarras et le sans-gêne ; il n'écartera pas les sujets ou les activités entrant en contradiction avec la ligne d'action suivie : la désinvolture, on l'a vu, est cette attitude pour laquelle tout est compossible.

L'individu apparaîtra ainsi détaché des règles de conduite, et donc des règles de rôle, impliquant le sujet de deux façons : *directement, en tant qu'obligations, contraintes morales à se conduire de telle façon ; indirectement en tant qu'attentes de ce que les autres sont moralement tenus de faire à son égard*[295].

Dans les relations intersubjectives, on ne prend pas nécessairement conscience du respect dû aux règles : le plus souvent, elles sont contraignantes mais *sans y penser*, on n'a donc finalement pas la sensation de

recomposant le sens du rôle qu'il a manqué, le caractère inadapté de son comportement du moment. Ce sera aussi le champ social qui lui apprendra en l'excluant et, à ce moment-là, il sera trop tard pour lui de se rattraper.

[294] Goffman E., *ibid.,* p. 69. La tenue est, pour Goffman, « *cet élément du comportement cérémoniel qui se révèle typiquement à travers le maintien, le vêtement et l'allure, et qui sert à montrer à l'entourage que l'on est une personne douée de certaines qualités favorables ou défavorables* ».

[295] Goffman E. *Op. cit.* (1959), p. 44.

s'engager, et c'est seulement quand elles deviennent irritantes et pénibles qu'elles manifestent cet engagement préalable.

Goffman semble banaliser sinon *justifier* la fréquence d'une certaine attitude désinvolte : il écrit que si le détachement est si fréquent, c'est bien parce qu'on se trouve déjà dans un système de règles dont le caractère contraignant ne se manifeste pas à chaque fois ; un individu interrogé sur le pourquoi il a agi d'une manière plutôt que d'une autre est en droit de répondre qu'il a agi *sans raison spéciale ou parce qu'il en avait envie*[296].

Dans la ligne des réflexions de Goffman, on pourrait appeler *l'engagement-détaché* du désinvolte, ou son engagement « simulé », mésengagement :

En considérant l'engagement conjoint et spontané comme point de référence, le détachement apparaît fort courant. L'engagement conjoint est un état fragile, précaire et instable, qui s'affaiblit et dégénère de façon prévisible et dont les individus risquent à tout moment de se détacher. Mais puisque cet engagement est obligatoire, le détachement sous toutes ses formes constitue une sorte de méfait que l'on pourrait appeler « mésengagement »[297].

Une véritable « montée en rôle » (le contraire de ce « mésengagement ») doit donc tenir compte en premier lieu de ces différents éléments, aussi bien extérieurs qu'intérieurs : un travail et une appréhension de la conscience du rôle qu'on va remplir doivent forcément être envisagés.

Finalement l'éducation à la conscience de rôle n'est pas seulement d'ordre théorique, elle trouve son application pratique dans plusieurs domaines : le chapitre suivant traitera, outre de la transgression, des formes d'application pratique et de leurs contextes.

[296] Goffman E., *ibid*., p. 45
[297] Goffman E., *ibid.,* p. 104

5. *La « syntonie affable » du Dasein : une analyse du désinvolte à travers H. Häfner*

« Je ne peux pas vivre dans les basses terres de la grande masse, ni me forcer dans des ruelles étroites… »[298]

On va à présent tenter d'envisager, par l'exemple de cas examinés par la psychiatrie daseinsanalytique - notamment le cas de Daniel Fürst, *le cavalier d'industrie*, étudié par le psychiatre et philosophe Heinz Häfner, élève de Binswanger - la notion de façade comme tentative de reconstruction du *Dasein* du personnage : il s'agit, pour nous, d'identifier les éléments permettant de définir quelle sorte de relation au monde et à autrui entretient le désinvolte.

Le texte paru en Allemagne en 1961 *Psychopathen: Daseinsanalytische Untersuchungen zur Struktur und Verlaufsgestalt von Psychopathien,* sous la plume du psychiatre et philosophe Heinz Häfner est un élément très riche pour la recherche phénoménologique et *daseinsanalytique* en psychiatrie, en plus d'être un des derniers témoignages de l'effort incessant de Binswanger [299] pour cerner les rapports phénoménologique-humains ou phénoménologique-anthropologiques entre les mondes propres aux malades mentaux et aux sujets sains.

Pourquoi au cours de cette étude sur la désinvolture s'est-on intéressé à un texte sur la psychopathie ?

---

[298] Häfner H., *Psychopathen : Daseinsanalytische Untersuchungen Zur Struktur Und Verlaufsgestalt Von Psychopathien,* Springer-Verlag Berlin and Heidelberg GmbH & Co. K, 1961. Tr. It. Par E. N. Del Pistoia, L. Del Pistoia, *Psicopatici,* Roma, Giovanni Fioriti Editore, 2011., p. 102, citation traduite de l'italien en français par C. Taglialatela

[299] Binswanger est présent tout au long de cet ouvrage, non seulement parce qu'il s'est chargé de l'introduction, mais également parce que le texte se présente comme un dialogue entre le disciple et le maître. La traduction italienne intègre aussi les commentaires de Del Pistoia, ce qui fait d'un texte publié initialement en 1961 un tout nouveau texte. Plusieurs fois, Del Pistoia a été contraint d'abandonner son travail complexe de traduction, complexité due notamment à l'absence de mots équivalents en langue italienne, ce texte a pu finalement voir le jour, bien que les années d'écart entre la publication de l'original et celle de la traduction soient très importantes.

La réponse est donnée par Binswanger lui-même qui, dans les premières pages de son introduction écrit :

« *Le travail de Heinz Häfner […] est la première tentative d'une recherche systématique dans un contexte non - psychotique, c'est-à-dire dans le contexte encore très discuté des psychopathies […]. Dans le champ des psychopathies, on dispose, en fait, déjà d'une base humaine de rapport, très profondément élaborée sous le titre de caractère humain ou de personnalité humaine et la sagacité des psychiatres s'est occupée depuis longtemps […] de mettre au point le concept de pathologique dans les « caractères psychopathes » ou celui d'anormal chez les « personnalités anormales »*[300].

Binswanger continue en précisant que vanter le travail de Häfner n'est pas sous-estimer l'immense tâche accomplie par la psychologie et la caractérologie qui, malgré leurs efforts, ne sont pas parvenues à donner une définition univoque de la notion de caractère, de personnalité ou de personne.

C'est en fait dans la description du caractère du personnage de Daniel Fürst[301], le *chevalier d'industrie*, qu'il a été possible de réfléchir à la modalité de rapport au monde que manifeste le désinvolte, à la syntonie qu'il établit avec le monde et avec les autres.

Si l'intention de Häfner était de révéler à travers quelles « ressources » les patients cherchaient à préserver leur *Dasein* menacé et voué à l'échec, l'intérêt de ce cas pour cette étude réside dans la multiplicité de ressemblances entre le *chevalier d'industrie* et le désinvolte.

Häfner parle de « façade » dans un sens proche de celui qui a été vu précédemment mais qui s'en détache totalement lorsqu'il perçoit la façade comme l'ensemble des *couvertures* mises au point pour faire face à cette irréalisation du sujet en tant que *Dasein* ; la façade est le projet, à chaque fois tenté, qui occulte la « dissociation existentielle », elle est finalement ce qui

[300] Häfner H., *ibid*., p. 2, traduit de l'italien en français par Carla Taglialatela.
[301] Daniel Fürst est le premier des cas traités par Häfner dans son texte.

permet d'envisager une réussite satisfaisante du *Dasein* face aux risques de l'inauthenticité.

Une longue partie du texte, sur laquelle on ne s'arrêtera pas ici, est consacrée à la biographie de Daniel Fürst, Daniel *le Prince*, le fils cadet, dont la naissance survient comme par surprise pour des parents qui avaient déjà onze fils, mais qui tout de suite le considèrent comme « le rayon de soleil et la joie de leur vieillesse ».

Il est *destiné aux études* dès la petite enfance puisque les parents voient chez lui une certaine prédisposition et un certain talent.

Grandi dans une famille qui supporte volontiers ses farces et sa tendance à mentir, la mère, conciliante, ne révèle pas toujours au père les bravades de son fils, ce qui confirme davantage chez le père l'idée d'avoir un enfant infaillible : Daniel prétend, même quand il n'obtient plus de bons résultats, qu'il est capable de suivre *toutes les études du monde*.

Plusieurs vicissitudes l'amènent ensuite à construire cette façade : incapable d'accomplir une véritable réalisation de soi, il se lance dans les desseins les plus grandioses, devient finalement un imposteur, un fanfaron, un adepte des jeux de hasard, il aime le luxe mais ne dispose pas d'argent car ses projets, souvent financés par des tiers qui lui font confiance, n'aboutissent pas et il est constamment en état de ruine financière.

Selon Häfner, il construit son monde sur la base de ce qu'il appelle une *syntonie affable*[302], c'est-à-dire sur l'illusion qu'entretient Daniel d'être accepté sans limite, de se sentir partout chez lui. Cette syntonie s'accompagne d'une certaine forme d'être au monde sur une modalité inconsidérée, inconsciente, ludique et optimiste.

Nous sommes dans une forme particulière de l'attitude désinvolte.

[302] Traduction par mes soins de l'expression *« freundliche Übereinstimmung* » que l'italien traduit par « *sintonia affabile ».* Il est intéressant de remarquer que « *freundliche Übereinstimmung* » peut être aussi traduit par « harmonie forcée », cela à renforcer l'idée de Façade et Face que le désinvolte ne se préoccupe pas de construire. Cette idée de façade est en lien avec « la stance » dans le sens de « se tenir ».

Il vit dans la *fête*, *cette joie du Dasein*, comme l'appelle Binswanger, a-problématique, qui l'élève au-dessus des problèmes quotidiens.

Il prend la vie à la légère, comme s'il s'agissait d'un jeu d'enfant : dans cet espace du jeu, on note aussi une « nostalgie du paradis enfantin » que la personne adulte ne pourra plus retrouver.

Daniel demande seulement à être admiré dans les rôles qu'à chaque fois il entreprend ; les femmes lui servent de miroirs flatteurs ; Daniel *l'irrésistible* épouse cependant une seule femme, mais conservant toujours ses modalités d'existence, il dilapide la fortune de cette dernière.

Il ne supporte pas les contraintes, même pas les espaces exigus : en prison, il se plaint, assez souvent, des dimensions restreintes de sa cellule ; il se croit supérieur aux autres envers lesquels il ne montre aucun égard ; lors d'un séjour dans un hôtel luxueux, n'ayant plus d'argent pour régler la note, il laisse un chèque sans provision et promet au gérant de l'établissement de lui apporter prochainement la somme en liquide ; en possession de cette somme, il estime que le directeur est en mesure d'attendre son dû et il file s'acheter un costume.

Ce qui impressionne Häfner dans le récit de cet épisode est le fait que Daniel a admis qu'il n'avait pas agi totalement *sans conscience*[303] mais a estimé que « ce gros bonhomme » de directeur pouvait encore attendre.

Beau parleur et séducteur, il promet *monts et merveilles*, vit dans *l'infinité de l'instant* ; sa temporalité n'est pas celle du devenir et du mûrir mais celle, festive, du moment où tout est considéré comme un don instantané ; respirant constamment une atmosphère de fête, il gagne à chaque fois au loto de la vie.

Comme le désinvolte, il vit le fait d'accomplir des devoirs comme une limitation à sa liberté, il se réfugie dans le haut et l'ample, rejette l'étroit, la

[303] On insiste encore une fois sur le fait que le désinvolte possède une certaine conscience bien que floue (dans le sens de *consapevolezza*, savoir) de celles qui seraient les conséquences de ses agissements : il est toujours averti mais, volontairement, ne veut pas considérer cette possibilité d'une façon frontale.

gravité et la lourdeur et il s'en détache ; sa forme de vie est ludique et optimiste, voire inconsidérée et effrontée.

Il est allergique aux liens et s'enfuit dès qu'une relation menace de devenir sérieuse.

Les rôles grandioses qu'il veut occuper ne lui réussissent absolument pas ; pourtant, une fois dans sa vie, participant à une représentation théâtrale, il jouit profondément du rôle majestueux d'officier qu'il incarne : il préfère s'investir dans une représentation factice alors que dans la vraie guerre, il atteint seulement le grade de sous-officier.

Ces aspects sont également repérables, en mineur, dans l'attitude désinvolte, mais il était important de saisir le désinvolte par la *Stimmung* qui l'emporte et qui l'entoure.

Le cas de Daniel, responsable de nombreuses transgressions, doit être retenu pour mettre en lumière les attitudes qui amènent le désinvolte lui-même à transgresser ; bien que d'intensité mineure, la *Stimmung* désinvolte n'en est pas loin : c'est une dysphorie, une transformation de l'humeur qui tend à s'organiser sur un mode chronique ou intermittent.

6. Conclusions du troisième chapitre

Avec ces lignes, on a voulu présenter la figure du désinvolte, son attitude et sa manière de donation.

-Le désinvolte, terme qui pose des problèmes lorsqu'on traduit le mot dans les différentes langues, est toujours le sans-souci, le sans-gêne, le léger ;

- La désinvolture n'est pas un concept positif et on peut affirmer, au contraire que la désinvolture est presque systématiquement une attitude problématique ;

- L'espace propre à la désinvolture est celui de la décontraction ; la temporalité désinvolte vise à « dilater le temps », à reporter, à procrastiner. Le désinvolte manque le *kaïros*, le moment opportun et sans ce moment, il rate l'ancrage aussi à l'altérité.

- On peut reconnaître la désinvolture par des éléments qui lui sont propres : la compossibilité, le besoin ludique, le sentiment d'exceptionnalité de soi et le recours à des supposés d'ordre providentiels.

Chapitre IV

Désinvolture et transgression

« Moi, vous savez, je fais beaucoup de kilomètres et j'ai autre chose à faire qu'à regarder mon compteur en permanence. Mais je fais quand même gaffe, je ne me fais pas avoir souvent. Alors je viens ici pour racheter quatre points et avec ça, je pourrais tenir trois ans »[304]

1. Introduction

La désinvolture, et aussi l'immaturité dont elle est proche sous de nombreux aspects, n'auraient pas d'intérêt scientifique si elles n'avaient pas d'implications concrètes dans la vie de chacun et d'autrui, pour la vie commune. Elle n'est pas un simple « jeu psychologique » sans conséquence. Cette désinvolture mérite une analyse spécifique car elle entretient un ensemble de liens complexes avec la transgression. La ou les transgressions, sous tous ses aspects et dans tous ses états : celles, tout d'abord, des règles et codes que nous établissons avec nous-mêmes, celles des codes sociaux (codes d'usage de toutes natures) que de celles, plus précises, de la loi ; transgressions mineures ou majeures ; transgressions illégitimes ou légitimes, transgressions parfois inventives ou le plus souvent négatives

[304] Camiolo M., *L'éducation routière en question. Socio-anthropologie critique du risque et de la sécurité*, Bruxelles, EME Éditions, Coll. Proximités, 2014, p. 185

comme le sont les atteintes à la loi. Il va sans dire que dans le cadre de notre étude, il ne peut s'agir que de véritables transgressions, reconnues comme telles par le consensus social.

La désinvolture est dans une situation ambiguë vis à vis de cette transgression : elle peut mettre à l'épreuve les limites pour leurs donner du sens, indiquer cette transgression sans la réaliser, la préparer, inciter à la commettre comme à ne pas la commettre, jouer seulement de son « esthétique ». Et c'est parce que nous ne savons pas quel va être son devenir que la désinvolture peut inquiéter. Les partenaires et spectateurs ne peuvent pas déterminer son point d'aboutissement, si elle va réaliser ou non une transgression. De cette façon, désinvolture et transgression sont proches au point qu'il est nécessaire d'analyser formellement leurs rapports.

Que réalisent ces transgressions ? Soit de simples inadéquations ou inadaptations psychosociales (discourtoisies, violences psychologiques, manifestations d'irrespects, négligences, manquements, etc.), soit des pathologies (ainsi des troubles du comportement, de l'addiction ou d'autres troubles psychopathologiques), soit des infractions, délits ou crimes. Tous ces éléments esquissent une réflexion générale sur la transgression qui mérite le nom de *transgressologie*. Elle inclue la question du rapport de chacun à son rôle et sa liberté de l'accomplir dans la distance au rôle nécessaire à chacun et à tous, cela car une *distance au rôle* existe toujours. Distance qui fait que la conduite des rôles ne peut pas être transparente pour autrui, à tous moments. Cette distance au rôle incite à suspendre les jugements trop hâtifs sur la conduite de chacun vis à vis du rôle.

C'est aussi à travers l'observation de cette distance (nécessaire à la réussite de rôles mais qui peut rapidement *précipiter* dans un non-engagement) qu'il est possible de démasquer le plus grand nombre de transgressions : il s'agit de transgressions dites « involontaires » mais dont l'individu reste ultimement responsable.

Le thème de la transgression, riche et complexe, nous amène à procéder par étapes, le but étant d'éclairer le fait qu'une part importante des infractions se produit par désinvolture ; aussi la dernière partie de ce chapitre se concentrera-t-elle sur le domaine de la circulation routière, *scène* dans laquelle la désinvolture a une place considérable l'exposant aux contraventions, délits et crimes.

Auparavant, d'autres éléments seront recueillis afin de nous permettre de penser la transgression.

Après avoir défini le concept de limite, nous verrons que la transgression présente deux faces : une première, « ontologique-basique »[305] qui est surtout liée au domaine des arts, à l'esthétique. C'est seulement dans ce sens qu'on peut accorder une sorte d'attente *positive* à la transgression, son côté inventif : il est en effet indéniable que la transgression est la tentation première de l'homme, la tentation de dépasser les limites, d'aller au-delà et c'est pour cela que l'espiègle (qu'il soit justicier ou simple fripon), par exemple, est une figure qui peut entraîner une sympathie provisoire.

Considérant, ensuite, que la transgression concerne surtout les actes, la distinction entre l'action et l'acte sera rappelée et l'acte criminel placé dans une perspective phénoménologique.

Les éléments pour une *transgressologie générale*[306] seront alors mis en place : la transgression n'est pas seulement une désorganisation de la temporalité de l'action mais surtout une désorganisation de la séquentialité interne de l'action ; les raisons qui poussent le sujet à transgresser seront examinées et on mettra en évidence les risques ultimes de la transgression vis-à-vis du

[305] G. Vattimo, *Le ragioni della Trasgressione*, Colloquia 2011, Festival delle idee, Fondazione Banca del Monte « Domenico Siniscalco Ceci » e Amministrazione Provinciale di Foggia. La vidéo de l'intervention est disponible sur le site http://giannivattimo.blogspot.fr/2011/06/le-ragioni-della-trasgressione-di.html

[306] Charbonneau G., « Psychopathologie criminologique », in *Phénoménologie et Criminologie*, sous la direction de Wolf-Fedida M., MJW Fédition, Paris, 2013, pp. 111-116

consentement, de la reconnaissance, du respect d'autrui et de la responsabilité.

Une fois ces points acquis, l'attitude désinvolte « en transgression » sera éclairée ; on se servira, alors, des concepts propres à la désinvolture vus précédemment : compossibilité, sentiment d'exceptionnalité de soi, besoin ludique, recours aux supposés d'ordre providentiels ainsi que des éléments relevant de la psychopathologie de l'action, notamment l'impulsivité par laquelle à une action se substitue un acte, un acte transgressif, une infraction dans ce cas.

La transgression chez le désinvolte est un va-et-vient entre le besoin de s'affirmer, le refus de tenir compte des limites et le besoin de se dégager des contraintes : la transgression du désinvolte est une fuite ou mieux une échappatoire vis-à-vis du vécu de *trop-plein* qu'il ressent face aux interdictions, aux normes et finalement à sa propre responsabilité.

En dernier point, on verra que la délinquance routière est une expression type de la désinvolture et pas seulement une métaphore[307] pour indiquer autre chose : elle est le champ concret où l'on peut observer la *désinvolture à l'œuvre* et remarquer le besoin, voire la nécessité d'éduquer à la conscience de rôle.

* * *

[307] Goffman E., *Op. cit.,* T. 2, p. 107. Goffman avait utilisé la circulation routière comme métaphore de la dynamique des interactions faite par le nombre de codes, normes et signaux qui doivent être acquis et respectés pour la réussite du système des rôles.

Partie 1

« Esthétique » de la Transgression

2. La transgression et son esthétique

Dans cette section, on se propose de décrire les discours et le contre-discours qui circulent en rapport à la transgression. Il y a en effet une tentation constante qui est celle qui consiste dans la valorisation de la transgression pour la transgression. Elle est connue par les termes d'une esthétique de la transgression : selon elle, l'humanité a commencé par une transgression, c'est la transgression qui affranchit l'homme de la grisaille des normes et le pousse au progrès ; on a eu l'occasion de citer Prométhée à propos de néoténie humaine, lui, qu'en volant le feu à Zeus, se fait porteur d'une transgression des plus mémorables.

À quoi répond l'autre face de la transgression, celle qui accepte et reconnaît positivement les normes en tant que données historiques et culturelles : ce point de vue met en évidence la nécessité de sanctionner la transgression. Chaque système de normes est en fait créé dans le but de garantir le bon déroulement de la vie en commun qui, avec le progrès technologique, ne peut s'exempter d'une demande toujours plus pressante de discipline : dans un pays disposant de la bombe atomique, par exemple, régnera une nécessité de contrôle et d'ordre plus élevée[308].

Remarquons déjà que le lien entre transgression et attitude désinvolte semble être déjà annoncé par l'étymologie du verbe transgresser.

L'étymologie latine se compose du préfixe *trans* (au-delà) et de *gradi* (marcher) : littéralement, transgresser veut dire aller au-delà, et dans un sens plus large franchir une limite.

[308] Vattimo G., *ibid.*

Figurativement, l'attitude désinvolte est l'attitude cavalière de celui qui passe au-delà, survole, pousse plus loin, provoque ; il n'est pas étonnant alors que le désinvolte de par son attitude soit amené à transgresser.

Toujours figurativement, transgresser est considéré comme proprement humain mais pourquoi, alors, la transgression n'a jamais été vue d'un bon œil ?

Selon l'esthétique de la transgression cette dernière rompt les règles, défie les limites, amène de l'originalité et de la nouveauté et c'est pour ces-mêmes raisons qu'elle apparaît dangereuse dans un système organisé par des normes bien précises.

Si la transgression est toujours associée à la sanction, l'histoire nous prouve aussi que certaines « transgressions » ont fait avancer les sociétés ; selon ces points de vue les limites sont posées pour être *dépassées* et chaque dépassement n'est pas forcément une transgression : pensons à Antigone, à Ève, à Dyonisius en passant par Prométhée, à Ulysse, à Œdipe mais aussi à Rosa Parks[309], femme afro-américaine qui, à l'époque de la ségrégation, refusa de céder sa place à un homme blanc.

Mais il reste que « *l'épreuve de la transgression porte en effet sur la nature de nos intouchables sociaux, de ces choses que les sociétés entendent sanctuariser et retrancher de toute négociation* »[310] or, n'ayant pas d'égards, le désinvolte, tout comme l'immature, ne *transgresse* pas de cette manière : il refuse de penser en termes de limites et encore moins de limites à dépasser.

Comme on le verra dans les pages suivantes, si l'immature transgresse par négligence ou ignorance, le désinvolte, lui, transgresse par ses impensés, son manque d'engagement et fondamentalement parce que la recherche du

[309] Nimrod B. D., *Rosa Parks : non à la discrimination raciale*, Arles Bouches du Rhône, Actes Sud, 2014
[310] Hastings M., Nicolas L., Passard C., *Ibid.,* p. 13

plaisir, de la ludicité, de l'épargne des efforts, l'emportent chez lui sur tout asservissement aux devoirs.

Charles Melman[311], sans l'évoquer explicitement, montre que la figure du désinvolte est une figure de la modernité et la désinvolture une attitude qu'on retrouve toujours plus fréquemment, reflet du besoin de se soumettre aux diktats de la société contemporaine consumériste qui recherche le plaisir à tout prix mais le sanctionne en même temps, exposant ainsi le sujet à un combat entre recherche du plaisir, désir et jouissance.

Pour Melman, l'individu moderne est un sujet *sans gravité*, qui ne tient pas en place, qui est déresponsabilisé « *dans la mesure où sa détermination subjective ne relève plus de ce qui serait une aventure singulière, d'un choix singulier, mais d'une participation à l'hystérie collective* »[312] .

Il faut également noter que la recherche de reconnaissance moderne n'est plus la reconnaissance selon « le modèle ancien »[313] dans lequel l'identité était organisée à partir d'une reconnaissance de soi par l'Autre, on recherche la reconnaissance par le « On », le public, les médias, reconnaissance très périlleuse qui ne peut être jamais définitivement acquise.

Cette situation fait stagner le sujet dans un état qu'on pourrait qualifier de propre à l'adolescence : « *l'adolescence, c'est justement ce temps où celui qui n'est pas encore vraiment sujet va consentir à occuper-ou au contraire refuser- d'occuper sa place de sujet et assumer son désir* »[314].

Or le *style adolescent* peut être marqué soit par une certaine forme de « suivisme » et d'aplatissement sur celles qui sont les modes, soit par une réponse « hystériforme » à l'appel du « On » en conférant une importance maximale à ces pouvoirs médiatiques qui valorisent en particulier la révolte,

[311] Melman C., *L'homme sans gravité : jouir à tout prix*, Éditions Denoël, Folio essais, Paris, 2002
[312] Melman C., *ibid.,* p. 81
[313] Melman C., *ibid.* pp. 214-215.
[314] Melman C., *ibid.,* pp. 74-75.

la rébellion et les autres styles aventuriers ou révolutionnaires (pensons à la Body Art[315], aux mouvements Punk des années '70, etc.).

À la lumière de ces considérations, la question même des limites s'étiole : si la limite est en soi déjà une notion floue, dans la masse, elle perd davantage son sens[316].

4.2.1 Limites et bornes

Une brève distinction entre limites et bornes s'impose.

Si Kant distinguait entre bornes (*Schranken*) et limites (*Grenzen*)[317], cette distinction est architectonique : les bornes, en ce sens, sont toujours des limites contingentes, indiquent un espace circonscrit du réel et n'engendrent que du limité ; les limites sont, au contraire, toujours nécessaires, donnent forme, rendent *palpable l'impalpable*[318], comme la ligne de l'horizon insaisissable permet de distinguer la mer du ciel.

Le rapport avec la nécessité de liberté est évident et proprement humain, d'ordre moral : en effet, seul l'être humain a la capacité de se dépasser, de transgresser, de surmonter ses limites ; au contraire, l'animal est borné, il obéit à la loi de sa nature et à ses instincts. L'être borné appartient à son être puisque l'animal n'est *«ni moral ni immoral, il est amoral, radicalement, ce qui exclut de lui appliquer aucune des catégories de la moralité. Seul l'homme est sujet à*

[315] Valmorbida E., *Phénoménologie de l'automutilation : la nouvelle scène du corps*, thèse de Doctorat, Université Paris Diderot – Paris 7. Service commun de la documentation, Bibliothèque Universitaire des Grands Moulins, 2014

[316] On peut penser aussi aux mouvements français de Mai 68 dont le slogan était : « Il est interdit d'interdire ! »

[317] Kant E., *Kritik der reinen Vernunft, 1781-1787,* Edition française, Critique de la raison pure, Paris, Puf, 2012

[318] Folscheid D., « De la Transgression à la provocation », *La Transgression*, Annales 2003-2004, Paris, François-Xavier de Guibert, 2005, p.15

la bêtise, et non la bête, seul l'homme peut se comporter réellement en fauve, comme le disait déjà Aristote »[319].

A la lumière des réflexions faites sur la néoténie, on précise qu'avec « être borné » on entend le fait que l'animal, à la différence de l'homme, depuis la naissance a un monde déjà constitué qui ne nécessite pas d'être « mis à jour ».

En termes kantiens, on peut considérer que l'homme ne se dit donc pas à l'indicatif mais à l'impératif « Deviens ce que tu es ! », présupposé à travers lequel l'humanité chez l'homme n'est pas une donnée mais une tâche à accomplir ; à la différence de l'animal qui a une nature contingente et qui subit les bornes, l'homme les assume et les dépasse au nom d'une liberté à conquérir.

Mais le concept de limite et de frontière évoque une autre question, celle de la sauvegarde des acquis dans un champ délimité, ce qu'a tendance à faire tout individu qui mûrit en société.

Sans entrer dans le détail, on dira qu'il y a des limites indépassables, infranchissables, non à cause d'une impossibilité mais simplement parce que certains acquis d'une société sont des gains, enveloppés d'une aura sacrée qui entraîne respect et égards.

La sociologie de la déviance et notamment H. S. Becker dans son texte *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*[320], a mis en évidence que « *le même comportement peut constituer une transgression des normes s'il est commis à un moment précis ou par une personne déterminée, mais non s'il est commis à un autre moment ou par une autre personne ; certaines normes -mais pas toutes- sont transgressées impunément* » [321] et c'est là que réside le côté duel de la transgression qui exige une capacité de discernement : si, d'une part, on transgresse pour s'améliorer – ce qui est aussi propre à la nature humaine –,

[319] Folscheid D., *ibid.,* p.17
[320] Becker H. S.*, Outsiders. Études de sociologie de la déviance* (1963), Éditions A.-M. Métailié, Paris, 1985
[321] Becker H.S., *ibid.,* p.37

d'autre part, il faut savoir s'arrêter devant les *aspects sacrés* dont la transgression causerait des dommages à Autrui.

Dans ce dernier cas, la transgression nécessite d'en appeler au champ social tout entier et on fait recours à la loi pour sanctionner les comportements déviants.

L'attitude pubertaire et immature prétend le contraire : « Tout est permis », mais rappelons que l'attitude désinvolte s'écarte également de cette manière de penser. Le désinvolte n'est pas du tout quelqu'un qui transgresse pour *saboter un système*, il transgresse pensant faire exception en nom aussi d'une fausse prétention de liberté ; il a conscience de ce qu'il peut faire et ne pas faire, mais par une sorte de pensée magique, il semble garder confiance en la Providence, il espère qu'on laissera passer ses actes, que tout s'arrangera en sa faveur comme par magie et qu'il s'en sortira « encore une fois ».

Il va de soi que, dans ces considérations, l'autre n'existe pas, le désinvolte n'en tient pas compte : comme on le verra plus tard, s'il prend le volant en état d'ivresse manifeste, il peut aussi être bien également celui qui n'hésite pas à proposer d'accompagner ses compagnons chez eux.

4.2.2 La désinvolture et les différents styles de la transgression : « Se prendre pour Antigone ? »

La capacité de discernement semble avoir produit une des transgressions les plus mémorables, celle d'Antigone qui s'était opposée avec courage et force morale à un édit voulu par le père de son futur époux : respecter cet édit interdisant d'enterrer et d'honorer ceux qui étaient considérés comme des traîtres, dans ce cas son frère Polynice, aurait signifié pour Antigone s'opposer à une loi morale celle qui veut que tout être humain soit digne de sépulture.

Antigone obéit aux lois non écrites, inviolables, qui existent depuis toujours. Ce sont des lois qui ne sont pas dictées par le pouvoir politique, mais sont l'expression d'un *nomos*, de principes éthiques de l'être humain, ressentis comme essentiels et inattaquables.

L'histoire, ainsi que la philosophie et la littérature, regorgent de personnages transgressifs chez lesquels, à divers titres, le déploiement de l'œuvre avait une finalité altruiste ou universaliste : l'histoire de Galilée, Copernic, Giordano Bruno, Jeanne d'Arc, Nietzsche, Baudelaire mais aussi Gandhi et Martin Luther King n'a pas besoin d'être racontée ; mais est-ce que le désinvolte transgresse parce qu'il « se prend » pour l'un d'entre eux ? La transgression chez le désinvolte cache la volonté de s'opposer au champ social pour faire avancer les choses ?

La réponse est négative, la transgression chez le désinvolte qui se refuse de penser en termes de limites, qui n'a pas d'égards pour les conventions dont il se moque sans les affronter vraiment, n'incarne nullement la figure légitime d'un contre-pouvoir.

Refusant de donner un sens positif à la norme, le désinvolte demeure intolérant face aux normes-mêmes, sa transgression n'est pas intentionnelle et encore moins délibérée : une constellation d'impensés qui n'ont pas mûri font que le désinvolte ne respecte pas les étapes exigées par l'action et passe directement à l'acte ; son passage à l'acte n'est rien d'autre qu'une précipitation, une contraction de l'action en étant son but ultime celui de ne pas être importuné par les rôles.

Même si toute société possède sa figure emblématique du transgresseur, qui n'a pas forcément l'aspect « grave » d'Antigone, mais il peut s'agir de personnages parfois espiègles, bouffons et farceurs, ces personnages aussi manifestent une volonté de brouiller les catégories traditionnelles pour amener du nouveau et bouleverser les systèmes : cette volonté est étrangère au désinvolte dont la transgression n'a pas de buts altruistes mais purement égoïstes.

Différents sont les personnages de la transgression mettant en cause les normes et les valeurs d'une société ; la mythologie anglo-saxonne connaît, par exemple, la figure du *Trickster*[322] (mot anglais dérivé d'un vieux mot français : tricher) un « *personnage à transformations, il apparaît tantôt comme un héros, tantôt comme un bouffon, tantôt même comme un dieu. Et cela non pas en fonction de sa seule personnalité mais en fonction du contexte, des circonstances, des situations où il agit* », il met en cause les normes et les valeurs en contestant ainsi la société ; le Bénin connaît le *Legba*, « *le dieu dernier-né* » qui jouit d'une liberté totale et utilise l'arme de la dérision, ose mettre du jeu dans les relations humaines : « *il peut, en jouant de sa liberté et de son impertinence, affronter toutes les puissances, même les puissances divines, tous les pouvoirs y compris le pouvoir royal et le pouvoir des princes* »[323], encore il y a le *clown rituel*[324], bouffon cérémoniel des Indiens des plaines d'Amérique du Nord qui mettent en scène les impertinences et les transgressions exactement comme le fait le clown dans l'espace du cirque ou *Till l'Espiègle*[325], saltimbanque et farceur, qui, en se moquant des travers de ses contemporains, dénonçait les abus de son temps.

Non seulement les personnages, mais également les courants artistiques qui ont marqué certaines époques et bouleversé les schémas classiques, sont à prendre en considération ; il suffit de penser à la peinture de Picasso par rapport au Classicisme : si ses œuvres de l'après-guerre étaient de style néoclassique comme pour marquer une volonté de retour à l'ordre, il sera essentiellement connu pour ses toiles surréalistes d'abord difficiles à comprendre et accueillies de manière assez sévère.

On peut penser aussi au génie de Vincent Van Gogh ou de Éduard Munch dont les tableaux dénoncent la société de leur temps et mettent en scène leurs

[322] Balandier G., « La transgression dans l'itinéraire et le projet d'un anthropologue-sociologue », en *Paradoxes de la Transgression*, AA.VV., *Paradoxes de la transgression*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p.38
[323] Balandier G., *ibid.,* p. 40
[324] Balandier G., *ibid.*, pp. 41-42
[325] Le Bourhis I. (traduction fr.), *Les aventures de Till l'Espiègle*, Paris, Flammarion, 2012.

troubles intérieurs : *Le Cri* ainsi que *Soirée sur l'avenue Karl Johan* attaquent l'hypocrisie de la société bourgeoise que Munch voit triste et uniforme, avec les visages de ses personnages aux lignes ondulées et aux yeux ronds et écartés, sans nez ni bouche, pareils à des zombies, dans une ambiance spectrale malgré les couleurs.

Dans ce cas ce sont des transgressions qui remettent en cause des injustices à l'intérieur du champ social mais pas le champ social tout entier ; ce dernier aspect est aussi étranger au désinvolte qui n'est absolument pas marqué par un véritable projet d'être en révolte vis-à-vis du champ social.

De là, on peut comprendre la transgression par des typologies psychopathologiques. Elles campent les différentes postures, motivations et finalités de transgressions :

- La transgression hystérique est plus affichée, plus spectaculaire, plus médiatisée etc. que réelle (pensons aux Capitaines de la Commedia dell' Arte). Elle est annoncée ou accomplie pour être médiatisée. Elle ne veut pas réaliser une violence mais veut être vue pour les qualités typiques qui y sont attachées, et attirer admiration et séduction.
- La transgression psychopathique et des états limites, marquée par une absence d'investissement de rôle, de stabilité, d'empathie et de continuité de soi, ne cherche pas à transgresser pour transgresser mais pour se dégager plus ou moins radicalement des contraintes (par exemple le mouvement Punk des années '70). Il y a en elle une sorte d'*allergie intersubjective*, autrui étant ressenti comme restreignant son sentiment de liberté.
- La transgression paranoïaque cherche encore moins que la précédente à transgresser pour transgresser mais veut établir ou rétablir une vérité (on peut prendre l'exemple donné par le film *The Dreamers* de Bertolucci, 2003). Elle est fondée sur des convictions intangibles, empruntant à des principes moraux ou conceptuels ressentis comme indiscutables, derrière

lesquels l'individu exprime sa propre mégalomanie et son mépris d'autrui.

- La transgression perverse qui est une véritable jouissance de la transgression non seulement pour s'exempter de toutes règles de symétrie mais surtout aux fins de s'approprier ou d'asservir (la transgression œdipienne, par exemple, veut abolir les barrières anthropologiques, symboliques seulement pour manifester sa toute-puissance). Le pervers veut affaiblir autrui pour le réduire à ses exigences. Pour cela, il maîtrise tous les codes du champ social pour les utiliser à ses fins et ses avantages.

Bien que ces appellations soient systématisées à partir d'un registre psychopathologique, on ne tombera pas dans l'erreur de donner à sa « conduite transgressive » des équivalents de maladies : le désinvolte n'est ni un « malade » ni un anticonformiste ni un rebelle, toutes ses transgressions sont simplement le résultat de sa légèreté et de son imprudence.

4.2.3 L'anticonformiste, l'original et leurs liens avec la désinvolture

Parce que le désinvolte se veut un anticonformiste, il est utile d'entrevoir les rapports entre conformisme, anticonformisme et relation adaptée de réalité. Conformisme et anticonformisme sont les deux faces de la même médaille. Si, par conformisme, on entend généralement l'attitude par laquelle on se conforme aux autres par peur d'en être exclu, cela ne signifie pas que le conformisme est synonyme de « suivisme ». Dans le conformisme (par exemple le conformisme stoïque de la morale commune et de son partage), il y a aussi l'ensemble de ceux qui respectent les règles communes et acceptent d'être « soi-même comme un autre » ou tout simplement comme « n'importe qui ».

L'anticonformiste, lui, prétend, au contraire, s'affirmer tout seul dans la société par des attitudes qu'il choisit volontairement pour « être différent de la masse ».

Incapable de lui conférer un sens positif, l'anticonformiste voit la masse de manière anonyme et peu originale ; en amont, on décèle une recherche de reconnaissance sociale qu'il ne peut trouver *parmi tous les autres.* Une idée trompeuse motive l'anticonformiste qui semble se dire : « *Je ne pense pas comme les autres ; donc je suis* »[326]. Alors qu'il peut rencontrer l'approbation de la société quand il est un personnage réellement engagé dans la vie politique et sociale et mène des batailles pour lutter contre un système qu'il juge trompeur, dans la plupart des cas l'attitude anticonformiste relève en grande partie de l'immaturité.

Comme l'adolescent qui désire s'affirmer « lui seul contre tous les autres » et qui se rebelle pour de « toutes petites choses » seulement dans le but de se faire remarquer, à l'âge adulte, l'anticonformiste se conduit de la même manière avec comme résultat le fait d'apparaître pathétique et hors-jeu.

Si, chez l'adolescent, une telle attitude est imputable à la croissance, à la volonté de prendre ses distances par rapport à un monde de rôles qui jusqu'alors demeurait la construction de ses parents et de ses maîtres – éloignement nécessaire à un moment donné parce qu'il permet de mieux appréhender le monde –, à l'âge adulte, une telle attitude tombe rapidement dans le ridicule si le sujet n'a pas pensé et travaillé son *rôle d'anticonformiste*, s'il ne se montre pas réellement engagé.

Ce refus de symétrie avec autrui caractérise aussi le désinvolte.

Il ne faut pas oublier que l'anticonformiste, pour se faire remarquer, a besoin du public ; il se conforme également à la masse puisqu'il en confirme les valeurs en s'y opposant.

[326] Ordono R., « La situation existentielle de l'aigri », *Nouvelles études de Daseinsanalyse*, Le Cercle Herméneutique, n° 22-23, Argenteuil, 2014, p. 127

On pense aux réflexions de René Girard[327] sur le besoin mimétique et le conformisme : pour Girard, c'est le désir d'imitation de l'autre qui trompe l'individu en lui faisant croire que ses actions, qu'il prétend toujours avoir été menées exclusivement par lui-même, sans influence externe, ne sont rien d'autre que l'imitation du désir d'autrui.

L'anticonformisme, en ce sens, n'est rien d'autre que la confirmation d'un conformisme : l'individu se conforme au désir de l'Autre et désire, ne connaissant plus son propre désir, ce même désir.

Différent est le cas de l'original « *qui dépasse la simple négation du monde, de type grégaire, pour se dédier à une création authentiquement personnelle. Être original, c'est proposer aux autres une conception originelle (esthétique, philosophique, existentielle), moule premier capable d'engendrer disciples, émules, voire simples imitateurs* »[328].

L'original risque en plus, contrairement à l'anticonformiste, *d'être pris au sérieux* : il y a un réel engagement dans ses pratiques, donc il est parfois réellement exclu[329].

Quels liens sont passibles d'être tressés avec la désinvolture ?

Certainement, le désinvolte ne supporte pas non plus de vivre dans l'anonymat et d'être comparé à tous les autres, mais, comme on l'a dit précédemment, il n'agit pas par rébellion, par contestation ou pour affirmer une volonté précise de s'écarter des idées de la masse, pour proposer un véritable élément nouveau.

Même si, comme chez l'anticonformiste, le désinvolte affiche une volonté de choquer, d'être à contre-courant et se réjouit de « l'audace de sa performance » quand il y a un *décalage entre l'attitude généralement attendue*

[327] Girard R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Fayard/Pluriel, Paris, 2011.
[328] Ordono R., *ibid.,* p. 128
[329] Ordono R., *ibidem*. Comme on peut le lire encore dans le texte de R. Ordono : « *Mead distingue nettement l'original au service d'autrui de l'anticonformiste superficiel : « Quand un individu se sert de sa supériorité dans la communauté même dont il fait partie, il perd cet égoïsme propre à celui qui ne fait que s'en vanter ».*

dans une situation donnée et celle qui est effectivement jouée[330], chez lui, il n'y a rien de pré-pensé, son esprit ludique transforme « son anticonformisme présumé » en simple bravade, qui n'est rien d'autre qu'un faux discours de liberté ou mieux d'émancipation ; le désinvolte est inconséquent car sa liberté prétendue ne crée rien et c'est là qu'éclate le côté immature présent dans chaque attitude désinvolte[331].

À la base de toutes ses transgressions apparaissent, donc, le déni d'autrui, le déni de responsabilité, un vaste répertoire d'impensés par imprudence ou négligence, une surestimation de soi, une volonté aussi de « braver les règles » qui n'est pas à négliger dans les cas de transgression.

Braver les règles, c'est faire preuve de plusieurs faits : se sentir exceptionnel et faire exception, cumuler une série d'actions qui ne sont pas forcément possibles à réaliser simultanément, affirmer son identité, son originalité en voulant exercer le sentiment individuel de liberté, de vivre sans contrainte, le besoin ludique festif qui est en continuité avec une intuition générale de liberté en tant qu'émancipation des obligations réciproques, la perte de l'individualité dans le On, ainsi que l'abolition des pesanteurs, des obligations morales.

Par ces termes, on peut comprendre la désinvolture vécue dans son « esthétique de la liberté » par rapport à l'altérité : *l'esthétique de l'émancipation*. Cette esthétique est la motivation interne du désinvolte à exercer sa désinvolture. C'est pour apparaître dans ce style qu'il agit ainsi.

Ainsi du désinvolte, le public ne dira jamais qu'il est anticonformiste, même si son attitude le laisse à penser, ni qu'il est original, ces deux termes conservant en soi une nuance d'approbation.

---

[330] Ordono R., *ibid.,* p. 126

[331] Comme on le verra plus loin, chez le désinvolte il n'y a pas l'intention première de transgresser ou du moins elle demeure floue. Il n'y a pas non plus une volonté d'aller contre-courant ; ce qui le différencie, en revanche est proprement la bravade, c'est pour le loisir et le plaisir de « transgresser », tel un enfant qui sonne à une porte et s'enfuit.

À cause de sa légèreté, le désinvolte ne parvient même pas au stade de l'anticonformisme, il s'arrête avant. Le public est sévère à l'égard de la désinvolture car il ne s'agit pas d'un *way of life* individuel : elle attaque autrui et le système des rôles, en général non contesté par l'autre qui s'y engage de manière sérieuse. Le résultat immédiat obtenu par le désinvolte est la gaucherie évidente, la bouffonnerie et la maladresse ; en liaison avec les remarques du chapitre précédent, on voit donc qu'une attitude désinvolte peut provoquer le rire mais c'est un rire qui s'écarte sensiblement de la sympathie et de l'approbation ; c'est le rire, en dernière instance, du *ridicule en scène*.

Avec l'original, en revanche, le désinvolte ne partage aucun point de ressemblance, sauf à nouveau sa prétention à vouloir se dire exceptionnel ; à la limite, on pourra entendre sur lui qu'il est *atypique* mais la connotation reste négative : le champ social ne prend jamais au sérieux une attitude trop désinvolte et légère suspectée de menacer l'insertion dans un système de rôles qui doit fonctionner : comme dans un orchestre, chaque instrument est nécessaire pour qu'il y ait mélodie ; tel un instrument abîmé, le désinvolte sera rapidement écarté, sous peine de mettre en danger le système entier.

* * *

Partie 2

Criminologie, transgressologie générale et transgression chez le désinvolte

3. Désinvolture et Transgression

La désinvolture réalise une disposition qui la rapproche de la transgression. Elle y prédispose. Elle a une relation particulière avec elle : elle la montre, la reconnaît ou la nie, la défie, et en vient éventuellement à l'exercer, soit volontairement soit involontairement. En effet, à force d'être au bord de cette transgression, la limite finit par être franchie.

À ce titre, elle a sa place dans la criminologie, à côté de la sociologie, de l'anthropologie et la psychopathologie.

Il est à remarquer que, comme pour les rôles, le sens de la transgression est bien définissable : dans la plupart des situations, tout comme il sait les rôles dans lesquels il est engagé, l'être humain sait quand il transgresse et ne transgresse pas : connaissant les rôles et leur sens, et sachant se mettre à la place de l'autre et sentir de la même manière[332] sans pour autant se confondre avec lui, il est éclairé sur le sens des transgressions de ses obligations de rôles ; c'est pourquoi un discours éthique est possible. Ainsi l'argument de relativité (*« je ne savais pas que c'était une transgression »)* n'est pas opposable de principe.

Nous savons quand nous transgressons et lorsque nous ne le faisons pas parce que les raisons et les fins de toutes transgressions sont familières à chacun. Les « raisons » [333] premières ou les motifs de toutes transgressions sont toujours les mêmes et sont bien connues : une

[332] Scheler M. *Op. cit.*

[333] On écrit « raisons » avec des guillemets car ce ne sont pas de véritables raisons, elles sont souvent données *a posteriori* alors que les motifs le sont davantage *a priori.* Une « raison » rend compte d'une action et un motif pousse à l'action.

transgressologie générale [334] s'intéresse à ce qui pousse l'individu à transgresser et distingue, parmi les « raisons » principales, une recherche égocentrique d'intérêts et de dégagement des contraintes[335] se manifestant de différentes manières, comme on le verra plus loin.

Ces raisons sont davantage *patho-éducatives* que *patho-psychologiques*. Si l'on peut affirmer que les actes transgressifs ne sont *a priori* pas l'objet d'étude de la psychopathologie et que les raisons primaires de la transgression intéressent surtout la criminologie et la jurisprudence, le champ du patho-éducatif permettra d'éclaircir la dynamique d'un acte déviant.

Ce qui est patho-éducatif n'est pas nécessairement patho-psychologique, bien qu'il puisse l'être, tout d'abord parce que la transgression ne vient pas d'une pathologie psychique, ensuite parce qu'elle s'est produite en parfaite conscience de ce qui est fait.

Si «*le patho-éducatif est en fait un immense domaine désignant la compréhension, l'acceptation et les transgressions des règles à la fois légales mais aussi infra-légales établies vis-à-vis d'un tiers ou de la communauté* »[336], il rendra compte du fait que *les « raisons » premières* d'une transgression sont toujours les mêmes : le déni d'altérité et de réciprocité qui se manifeste souvent comme irresponsabilité, l'hostilité à la socialité, le sentiment d'exceptionnalité de soi, l'intolérance aux frustrations, le dégagement des contraintes, le refus, le mépris des normes sociales et de leurs obligations, accompagnés d'une incapacité à maintenir les engagements, l'inconséquence et l'intempérance.

Chaque acte transgressif, en dernière instance, aura été provoqué par une ou plusieurs de ces « raisons ». Ce sont toujours les mêmes raisons et elles se renvoient les unes aux autres.

[334] La transgressologie générale est l'étude formelle du phénomène transgressif.
[335] Charbonneau G., « Consentement, Assentiment, Résignation. Psychologie et Herméneutique du consentement », in *Phénoménologie et Criminologie*, sous la direction de M. Wolf-Fedida, MJW Fédition, Paris, 2013, p. 112
[336] Charbonneau G., « Attirance pédophilique et personnalité pathologique », *ibid*., p. 142

Le patho-éducatif concerne ces règles, spécifiquement, par lesquelles nous concédons à autrui et aux autres une part de notre intérêt et de notre liberté. L'éducation, en un sens large, vise ce contrôle des passions égoïstes et cette épargne d'effort ou de contrainte ; elle sert le partage juste entre l'intérêt de chacun et celui du champ social.

Le patho-éducatif relève d'un usage personnel du libre-arbitre car, à chaque fois, nous avons le choix entre ce sens égoïste des actions et le sens collectif et partagé de nos actions. Cet intitulé d'*éducatif* renvoie à l'ensemble des règles du champ social, qu'elles soient interindividuelles, intra ou extra familiales, telles que nous les apprenons par les dispositifs éducatifs formels (familiaux, scolaires, éducation civique, code de la route, etc.) et informels (médiations de la culture, du jeu, etc.).

Le patho-éducatif et le patho-psychologique peuvent aussi être associés, conjoints. La déstructuration psychopathologique (par exemple dans les délires ou l'excitation maniaque) peut emprunter la voie du patho-éducatif ; c'est ensuite au psychopathologue, au psychologue ou au médecin expert, de faire le partage de l'un et de l'autre.

Le sujet ayant transgressé recourt aussi à un « vocabulaire d'excuse ou de réparation » pour justifier son acte et ce vocabulaire évoque presque systématiquement les « raisons ou motifs primaires ». Comme l'a bien montré la Sociologie de la Déviance, l'individu, pour réparer la transgression, dispose d'un riche arsenal visant à neutraliser l'acte [337] commis ; non seulement les raisons de la transgression restent presque toujours les mêmes mais aussi les techniques utilisées pour « réparer l'acte commis » : dans la plupart des cas, elles visent presque systématiquement à se dégager de la responsabilité.

[337] Ogien A., *ibid.* p.61 : Paris D. Matza et G. Sykes, « Techniques of Neutralisation. A Theory of Delinquency », *American Sociological Review*, vol. XXII, n°6, 1957, p. 664-670

Les excuses que le sujet invoque sont souvent identiques qu'il s'agisse de transgressions graves ou de transgressions mineures, comme le vol ou la simple bagarre.

Dans *Les Blessures de l'intimité*[338], Roland Coutanceau énumère différents exemples d'excuses auxquelles le sujet peut recourir, dévoilant à travers elles les impensés et les agressions indirectes à autrui.

Le tableau suivant résume partiellement ce qui est en jeu quand un acte se substitue à l'action :

Négation de l'altérité	*« Ça y est, j'ai compris quelque chose : dans le vol que j'ai commis, il y avait quelqu'un »*[339]
Banalisation de la loi sociale et de la gravité de l'acte	*« C'est moins grave que de tuer ! »* ou *« Je ne pense pas que ça puisse lui gâcher la vie »*[340]
Défi véhément à la société et à la loi	*« On juge avec partialité ! C'est toujours les enfants qui ont raison jamais les parents… »* ou *« Au lieu d'arrêter des honnêtes gens, on ferait mieux de s'occuper de tous ces voyous qui agissent sans foi ni loi… »* ou *« C'est une erreur judiciaire, on me persécute inutilement ! »*[341]

Toutes ces excuses, comme on peut le remarquer, procèdent d'abord d'une légèreté (légèreté de l'investissement de rôle), ensuite du déni et finalement d'une volonté de se dégager de la responsabilité : elles illustrent le fait que le sujet, à aucune étape, n'assume pas la responsabilité de ses actes.

Le champ social refuse d'accepter ces excuses aux actes déviants par l'argument de légèreté ou de désinvolture ; il est sévère et intransigeant face

[338] Coutanceau R., *Les Blessures de l'intimité*, Odile Jacob, Paris, 2010
[339] Coutanceau R., *ibid.,* p. 244
[340] Coutanceau R., *ibid.,* p. 253
[341] Coutanceau R., *ibid.,* p. 254

à cette forme de désinvolture : on est toujours responsable de ses propres actes, de sa légèreté et même de sa désinvolture.

4.3.1 Transgression, désinvolture et distance au rôle

Si par le vocabulaire de la réparation on peut comprendre cette légèreté dans l'investissement de rôle, une brève parenthèse est à faire concernant la distance au rôle. En effet, bien que la distance au rôle soit herméneutique dans le sens qu'elle permet de vivre le rôle de multiples façons et est donc nécessaire au maintien du sens général du rôle, c'est par là aussi qu'on peut comprendre, en suivant Goffman, les attitudes qui pourraient amener à la sortie du rôle.

La distance au rôle va bien au-delà de la seule distance aux images de rôle puisque la conduite des rôles demande une liberté et une inventivité réelles qui vont bien au-delà du « recopiage de rôle : dans la désinvolture la distance au rôle assume un sens diffèrent, cet « espace », cette distance, s'offre à lui comme « l'occasion » pour « fuir » des contraintes de rôle.

Occuper un rôle ne veut pas dire se limiter à une identité réduite aux normes de rôle ; l'acteur social, comme Goffman l'a bien explicité afin d'éviter le risque de mésinterprétation, est un jongleur, un synthétiseur, un médiateur (*a juggler and synthetiser, an accommodator and appeaser*)[342] capable d'accomplir une fonction dans le même temps qu'une autre se manifeste.

Cette simultanéité est possible parce que l'identité n'est qu'un effet de communication, l'expression du personnage occupant un rôle déterminé[343].

Or, du moment où n'importe quel individu occupant un rôle essaye, au fur et à mesure, de « construire » son propre personnage occupant un rôle déterminé[344], une distance de rôle s'avère nécessaire pour que la *simultanéité*

[342] Goffman E., (1961), *Ibid.* p. 139
[343] Mucchielli A., *Op. cit.*
[344] Pour Goffman, l'acteur n'est pas un sujet ayant une identité fixée mais un individu occupant un rôle. À ce propos, il énonce les trois dimensions constitutives de l'identité en rapport au rôle : 1) la

des identités[345] constituant son identité ne soit pas perdue au bénéfice d'une seule.

La distance au rôle est la séparation exprimée clairement entre l'individu et son rôle putatif *(« This « effectively » expressed pointed separateness between the individual and his putative role I shall call role distance »)*[346] *;* chaque interaction, qu'elle soit bien réussie ou qu'elle le soit moins, laisse entrevoir la distance que l'acteur occupant un rôle garde vis-à-vis de son rôle principal et permet non seulement d'estimer le degré d'engagement dans les rôles mais aussi de préserver l'identité individuelle : en « jonglant et synthétisant » avec les normes du rôle l'individu sauvegarde d'un côté le caractère vivant des rôles et de l'autre côté sa propre identité pour qu'elle ne s'aplatisse pas simplement sur l'exercice mécanique d'un rôle unique[347].

Il arrive de lire, dans l'expression du visage par exemple, une distance extrême au rôle dans le sens d'un non-engagement conduisant à la sortie du rôle ; c'est le cas où il est possible de déchiffrer sur le visage de l'autre : « celui-là n'est pas mon Moi réel ». [348]

L'individu que, dans l'exercice de son rôle, oublie les noms des gens, ou celui qui endosse des vêtements non-conformes à la situation et au personnage,

---

dimension normative renvoie aux obligations que l'individu doit respecter pour assurer la fonction du rôle, 2) la dimension typique tient aussi compte des caractéristique individuelles de le la personne remplissant tel ou tel rôle (ex : un policier se doit d'être courageux), 3) enfin, la dimension de l'interprétation est en fait la performance en public : l'individu a assimilé le rôle, l'exerce à sa manière et fait attention à ne pas décevoir les attentes communes.

[345] Goffman E. (1963) et Goffman E. (1961), *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1963. À ce propos, il serait intéressant de regarder du côté de la Sociologie interactionniste de la déviance. Goffman lui-même cite plusieurs exemples, parmi lesquels le plus significatif est celui de la prostituée de rue capable de s'émanciper et d'entrer dans son rôle de prostituée, mal vu socialement, et en même temps de s'affirmer comme une bonne mère de famille.

[346] Goffman E., (1961) *ibid.,* p. 108

[347] C'est le problème qu'on rencontre chez plusieurs personnalités pathologiques, première parmi d'autres, le *Typus Melancolicus* chez lequel on retrouve une hyper-adhérence aux rôles et à leur caractère normatif.

[348] Il est intéressant de garder à l'esprit l'exemple de Goffman sur le manège de chevaux en bois (*Merry-go-round horse*). Le petit enfant de deux ans manifeste une attitude vis-à-vis de la tâche à accomplir différente de celle qu'aura un enfant de huit ou douze ans, lequel, déjà habitué à la tâche, exprimera par son comportement sa lassitude et la volonté de sortir du « manège » : il tiendra la main de son ami installé sur le cheval d'à côté, il chevauchera en se tenant debout, en agitant les mains, etc.

qui arrive en retard ou qui s'emporte un peu trop lors d'une discussion montre, la plupart du temps et quand cela n'est pas fait intentionnellement, une indifférence au rôle considérable.

Cette indifférence porte les marques aussi d'un manque d'attention (la *prosoché* stoïcienne) [349]: Nous sommes en effet responsables de la qualité et de la profondeur de l'attention que nous portons à nos actions, aux autres et aux situations. Pour les stoïciens *« cet exercice de la conscience de soi se ramène ainsi à un exercice d'attention à soi-même (prosoché) et de vigilance, qui suppose qu'on renouvelle, à chaque instant, le choix de vie, c'est-à-dire la pureté de l'intention, la conformité de la volonté de l'individu à la volonté de la Nature universelle, et que l'on ait présents à l'esprit les principes et les règles de vie qui l'expriment. Il faut que le philosophe soi, à chaque instant parfaitement conscient de ce qu'il est et de ce qu'il fait »*[350].

Il y a chez le désinvolte une sorte de déficit d'attention comme chez l'enfant, qui est très concret en ce qui concerne les rôles : comme l'enfant qu'en rentrant de l'école chaque jour perd les utiles nécessaires à son travail, de la même manière le désinvolte semble perdre en cours de route les éléments qui permettraient la réussite du rôle.

L'individu en rôle est capable, donc, de diviser son propre personnage en personnage sérieux, blagueur, etc. Ce découpage est le résultat du jeu d'équilibre entre les différentes identités du sujet ; il s'agit en dernière instance du *fil conducteur* permettant de reconnaître et nommer un individu dans son rôle, de regarder cet individu absorbé par son rôle principal et parvenant, en même temps, à en tirer un *soi*[351].

[349] Gens J.C., *Op. cit.,* p. 60 ; À propos de l'attention on peut approfondir le discours sur l'attention et l'organisation du champ de conscience, à travers les travaux de W. James cités par J.C. Gens.
[350] Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, pp. 292 et suivantes.
[351] L'exemple du chirurgien est celui que Goffman considère comme le plus pertinent pour montrer une distance au rôle efficace et heureuse : en se distanciant de son rôle en salle d'opération, le chirurgien, entouré de praticiens, étudiants, infirmières etc., peut « détendre l'atmosphère » au profit du bon déroulement de l'opération, en s'autorisant des plaisanteries, en utilisant un langage familier ; de même, il est capable de faire des remarques aux étudiants de manière ludique pour ne

C'est dans cet « *entre* » qu'on va trouver l'origine de la défaillance de rôle chez le désinvolte, cet « *entre* » dévoilant son degré d'engagement ou de non-endossement du rôle indiqué.

Le sujet désinvolte, par sa légèreté, ses impensés et sa manière cavalière de se dégager des contraintes de rôle, laisse transparaître une distance au rôle qui n'est nullement heureuse car elle signifie ou peut signifier une distance qui prépare un abandon, un délaissement du rôle; à la différence du chirurgien en salle d'opération capable d'être médiateur en s'éloignant de la situation pour, tout de suite après, en reprendre les rênes, l'attitude désinvolte est comparable à celle de l'enfant de douze ans dans le manège à chevaux[352] dont parle Goffman : il laisse entrevoir une intolérance à la situation, une nécessité d'agir à sa propre manière, une indifférence à la tâche dont il estime avoir désormais acquises toutes les compétences pour la réussir sans effort ; la tâche devient un « simple jeu d'enfant » pour lui.

Ce qui se révèle dans cette attitude désinvolte est encore une fois le sentiment d'exceptionnalité de soi à travers lequel il prétend dominer les situations et, ne tolérant aucune symétrie avec autrui, de marquer la différence entre soi et tous les autres.

La désinvolture met toujours l'individu « hors personnage » ; l'être « hors personnage » à la manière désinvolte indique en fin de compte la défaillance vis-à-vis des attentes d'autrui ; il va de soi qu'il s'agit systématiquement d'attaques que le désinvolte dirige contre l'autre.

À partir du moment où le désinvolte néglige autrui, il transgresse ; il transgresse de plusieurs manières mais sa transgression est toujours circonstancielle : dans son *vocabulaire de réparation* (l'ensemble des arguments et alibi qu'il manie pour expliquer ou atténuer son geste), on peut entrevoir que ce sont toujours les circonstances qui le portent à transgresser et que sa

pas les agacer et mettre alors en danger l'opération; cette distance montre que le chirurgien est bien engagé dans son rôle, il le maîtrise et le guide. Goffman E., *ibid.,* p. 120 et suivantes.

[352] Goffman E., *ibidem*

responsabilité n'existe pas ; un exemple de désinvolture et de non-prise en charge de responsabilité est le fait d'être en retard.

Sauf cas exceptionnels, on est toujours responsable de ses propres retards ; l'excuse, si fréquemment utilisée, d'être en retard au travail à cause d'un problème de métro est irrecevable, ce type de problème étant susceptible de survenir et le sujet pleinement engagé dans son rôle capable d'en prévoir la possibilité, et donc de partir plus tôt.

Le retard, souvent effet d'une forme minime de désinvolture, illustre aussi les dispositions de compossibilité du désinvolte : il croit pouvoir faire des nombreuses choses au même temps et cela aboutit à un « débordement de retard » ; le « débordement » est bien un nom de la transgression.

On est finalement responsable de notre désinvolture de la même façon que nous le sommes de nos infractions, cela parce que nos infractions, le plus souvent, ne sont que l'expression de notre désinvolture ; l'exemple cité est seulement un exemple parmi d'autres des infractions pouvant être commises par imprudence et imprévoyance et qu'on examinera dans les pages suivantes.

L'imprévoyance n'est pas non plus sans rapport avec la désinvolte. L'imprévoyant est celui qui, outre son inattention, a voulu « garder ouvertes toutes possibilités », n'a pas voulu clairement en exclure certaines, s'est exposé à ne renoncer à aucune (il a cultivé la compossibilité). Le désinvolte est bien ce personnage qui laisse flou l'avenir pour ne pas avoir à sacrifier certaines possibilités et surtout à accepter des renoncements qui lui coûtent cher en frustration.

4.3.2 Psychopathologie criminologique : Transgressologie générale et Criminologie

Il faut à présent comprendre et définir la dynamique de l'acte transgressif.

Si transgresser n'est pas le signe d'une maladie au sens médico-psychologique des termes, il est nécessaire de comprendre comment on peut reconnaître et qualifier l'acte transgressif[353].

Tentons d'isoler l'acte transgressif tel qu'en lui-même ; il faut voir dans toutes ses formes.

La transgressologie suppose l'existence vécue de règles ; l'acte transgressif peut concerner aussi bien les règles (*nomos*) que chacun s'est fixé (règles de vie, de conduites, règles de consommation ou d'usage, règles alimentaires, comme dans les addictions) que celles qui sont établies avec autrui : les règles de respect et de courtoisie simples, codées ou non (règles d'accueil ou d'invitation), aussi bien que les règlements (celui d'une piscine, d'un jeu de carte) que les lois, ouvrant à la possibilité de la qualification juridique tripartite (amende et contraventions, délits crimes). Ici, dans la perspective de la désinvolture qui nous intéresse, les règles sont des règles de rôle, que ce soit vis-à-vis de soi-même ou d'autrui. Chaque rôle en effet à ses usages, son *nomos* et dans la grande majorité des cas, ces règles sont connues et partagées par tous. Si elles ne sont pas connues, c'est que nous ne nous sommes pas données l'attention (la *prosoché* stoïcienne), la peine, l'effort de les repérer ou encore, que nous n'avons pas voulu les reconnaître, en tant que règles de réciprocité : cela appartient à l'épargne de contrainte, dans un cas comme dans l'autre.

Cette transgressologie analyse le rapport que nous avons d'ordinaire avec ces règles, comment et pourquoi nous les reconnaissons comme telles. La transgressologie peut éclairer le caractère psychologiquement et

[353] Nous nous mettons dans la situation où la transgression réalise une violence par rapport à des règles considérées comme favorables pour l'individu ou le champ social.

philosophiquement énigmatique du rapport que nous avons à ces règles. En effet, avant de comprendre pourquoi nous transgressons, nous pouvons nous efforcer de comprendre les mécanismes de notre « accord de rôle » ou « accord de règle », pourquoi nous acceptons et reconnaissons que le jeu des rôles et des règles nous est favorable et l'est pour autrui.

L'analyse du phénomène transgressif met à jour des mécanismes et processus communs à toutes ces transgressions. Pour l'essentiel, il s'agira d'analyser les modalités par lesquelles la règle a pu s'abolir, se transformer, perdre sa signification, son sens vivant et donc se neutraliser.

Ainsi, la première des caractéristiques de ce phénomène est que, pour qu'il ait lieu, qu'une **neutralisation** (une dénégation, un affaiblissement, un effacement) du sens de chaque règle, se produise. Cette neutralisation des règles se produit de trois façons :

- Par relativisation des transgressions. De proche en proche, ce qui est transgressé est comparé puis assimilé à ce qui normal, sans que la règle semble avoir été récusée.
- Par généralisation et globalisation : en prenant l'argument que « tout le monde transgresse », le sujet abolit l'idée même des règles. Il « floute » le système des règles, comme il a « flouté » les systèmes des rôles.
- Par particularisation ou exceptionnalisation de l'action comme de soi : le sujet ne veut pas intégrer son propre comportement dans le principe d'être un « comportement comme un autre », « une action comme une autre ». Il fait de chaque action et aussi de lui, en l'occurrence, un cas unique qui ne peut pas être comparé à aucun même s'il peut proclamer un altruisme de discours. Cette particularisation de soi empêche la constitution des catégories générales. C'est un équivalent du *nominalisme* au plan philosophique.

Ne croyons pas que cette neutralisation des règles constitue des arguments que le sujet se donne, ou donne à autrui, pour excuser ou argumenter sa

transgression sans y croire. La transgressologie se pose la question du *monde vécu* des transgresseurs : les transgresseurs s'autorisent les transgressions car ils sont dans la disposition de ces arguments de neutralisation de ces règles.

Cette transgressologie générale, nourrie d'anthropologie phénoménologique et de la philosophie de l'intersubjectivité, retrouve également les « raisons » premières de toutes transgressions et s'efforce de les ordonner en différents niveaux logiques, avec au sommet la recherche égocentrique d'intérêt et/ou l'évitement égocentrique des contraintes. L'évitement égocentrique de contraintes peut venir lui-même du fait qu'il n'a pas assez investit le rôle (ne l'a pas préparé, ne lui a pas accordé de moyens et de disponibilité, etc.) et qu'ensuite, devant sa réalisation ou sa clôture impossible, il est obligé de s'en exonérer, en rompant les accords avec ce qui était dû, avec le contrat tacite.

La transgressologie permet de comprendre que dans certains cas, l'intention initiale n'était pas de transgresser, mais que le sujet s'est trouvé exposé à devoir transgresser pour sortir de contraintes qu'il n'avait pas prévues, ou pensées. En effet, non pensées, non anticipées, les contraintes initiales peuvent ensuite devenir démesurées.

Le transgresseur est exposé aux conséquences des actes qu'il n'avait pas voulu considérer. Il en ressort que ce qui oppose le volontaire (le projet de transgresser) et l'involontaire (transgression non voulue), en vient à se confondre. L'inconséquence prend ici sa place dans la désinvolture.

Inconséquence et désinvolture peuvent ainsi se comprendre ensemble. L'approche des rôles par le désinvolte est non seulement optimiste et ludique, nous l'avons vu, ce qui le prédispose à la relativisation, à la généralisation et la globalisation : un flou des rôles, du système des rôles, un flou des attentes, de la saisie des nécessités et des besoins pour accomplir les rôles, lui permettent d'apparaître sympathique (toujours ouvert, jamais contraint, jamais assigné à un seul et unique destin) envers son entourage.

Le flou qui l'entoure lui permet d'apparaître en *image de rôle* à son avantage. Cela constitue une ébauche de « manipulation ». Même si le terme est difficile

à circonscrire précisément, on peut lui donner un certain sens dans la perspective de l'anthropologie philosophique des rôles qui est la nôtre. Le manipulateur est celui qui esquive toute identification précise de chaque rôle et veut être tous les rôles en même temps sans n'en assumer aucun. Il crée une image qui sert de leurre et lui permet de se dégager de toute responsabilité (de rôle) et de toute contrainte (de rôle).

C'est le terrain fécond pour qu'une transgression puisse s'opérer ; empruntons à Goffman la figure du médecin et ajoutons que le médecin, par sa position et le prestige accordé à son image, pourrait se croire tout permis : le matériel hospitalier est à portée de main, il a la faculté de délivrer des ordonnances, il peut se soustraire à un engagement familial avec l'excuse d'une intervention urgente, il a la possibilité, parfois, d'aménager ses horaires de travail pour pouvoir se dédier aussi à des activités de loisirs etc. ; en amont, il y a une *évidente* volonté non exprimée de se dégager des contraintes et des obligations.

Cette attitude s'accorde avec un besoin narcissique de ne pas vouloir renoncer à quelque chose : à l'exceptionnalité gratifiante de soi-même, au désir d'élargir son propre espace de vie, à la volonté de laisser ouvertes toutes les possibilités ; finalement, nul ne désire privilégier le social au détriment de sa propre personne.

Il ne s'agit pas seulement de distance au rôle, cette dernière est saine et utile au bon déroulement du rôle : quand une ou plusieurs transgressions surviennent au sein du même rôle, on peut affirmer que l'appréhension et l'acceptation du rôle avec ses exigences et contraintes, non seulement n'ont pas été pensées ni élaborées, mais une telle attitude montre comment des actes peuvent prendre la place de l'action dans la conduite des rôles, « consentant » ainsi à une rupture tacite du rôle ; distance au rôle donc, mais une distance qui en annonce sa rupture.

Si la transgressologie ne connaît que des actes, elle est donc une « clinique de l'acte ». Elle « *entend donner sens à la responsabilité qualitative d'un acte mais, du*

fait qu'elle entend être préventive et réparatrice, ne fait pas de cet éclaircissement sa seule ambition »[354]. La criminologie, dans laquelle elle peut s'insérer, a des ambitions plus vastes : elle veut aussi comprendre l'effet de l'acte sur le champ social et sur la victime, de manière telle qu'il ne puisse plus se reproduire. Elle doit donc aider à la reconnaissance de l'acte, éclaircir ce qui aurait dû se produire à la place de l'agression et ce dont l'agresseur a voulu se dispenser, et plus précisément quelles contraintes le transgresseur a voulu s'épargner. Dans de nombreuses situations de transgressions, ce prix de l'épargne de contrainte n'est pas mis en rapport avec l'importance de l'acte transgressif.

Comment accorder une reconnaissance à l'acte transgressif sinon en essayant de lui donner un sens ?

Une analyse psychodynamique de l'acte montre que le sens est ré-traçable, comme l'a bien vu G. Charbonneau[355], à travers trois déterminations : en premier lieu, l'appréhension des données biographiques fondamentales s'avère utile pour comprendre le contexte et les circonstances qui ont permis à la séquence de l'action transgressive de se produire.

Deuxièmement, il s'agit de penser au sens plus spécifique de l'acte quand il est inscrit dans sa présence, à travers quatre déterminations : l'analyse de la forme de la présence dans laquelle l'acte a eu lieu, la reconnaissance et l'acceptation de la distance intersubjective qui, dans la transgression, est complétement perdue, la mise à jour du sens de violence que l'acte porte en soi et finalement l'appréhension et l'acceptation des rôles sociaux avec leur contraintes.

Troisièmement, pour comprendre un acte et éclairer la capacité de chacun d'agir et réagir, il faut mettre à jour la structure d'action dont il a résulté, en l'occurrence, le couple inhibition/impulsivité.

---

[354] Charbonneau G., *Psychopathologie Criminologique. Pour une « clinique de l'acte »*, notes de séminaire, Paris 7 Denis-Diderot, 2012.
[355] Charbonneau G., (2013) *Ibid.* pp.113-115

L'inhibition peut être rapprochée de l'impulsivité ; l'incapacité à initier, engager, conduire l'action peut s'analyser comme ses équivalents dans l'accomplissement de l'action : L'impulsif va immédiatement de l'initiation qui est facilitée à la clôture de l'acte sans prendre les décisions intermédiaires qui permettent l'ajustement de l'énergie et des moyens aux fins.

4.3.3 Acte et action

Pour reprendre le troisième point énoncé dans le paragraphe précèdent, il faut d'abord préciser certains éléments.

En premier lieu, il faut retenir que la Sociologie de la Déviance, analysant les actes non-conformes, opère une distinction entre l'acte transgressif et l'acte déviant : l'acte transgressif est délibéré, il relève d'un jugement de délinquance, de l'infraction aux normes légales. L'acte déviant est, en revanche, une contravention à une forme de réciprocité et de bien-vivre, connue par tous en manière archétypale et à laquelle on consent tacitement, il n'est donc pas forcément un acte délinquant.

Pour la Sociologie de la Déviance, un acte de transgression est transparent à lui-même et à autrui, il est non-problématique, il est volontaire et vise dans la plupart des cas à choquer, il est donc manifeste et inexcusable, en plus *« celui qui s'adonne à cette activité obéit à une règle : manifester clairement l'irrespect pour une forme de conduite convenue ou un principe moral établi »*[356].

Dans ce contexte, il est utile de garder à l'esprit cette distinction mais la désinvolture a très peu de points en commun avec elle et c'est pour cela qu'on utilisera simplement l'expression *acte transgressif* pour indiquer tout acte qui dévie de la norme, soit-il d'ordre législatif que moral, délibéré ou non.

[356] Ogien A., *ibid*., pp.63-65

Il va de soi que la plupart des transgressions commises par désinvolture n'ont pas un caractère délibéré.

Or, *délibérer* a un sens précis dans la perspective aristotélicienne de *L'Éthique à Nicomaque* ; la délibération signifie toutes les élaborations préalables du sens de cet acte, il établit ses fins, valide sa nécessité en considération des moyens et des conséquences ultimes : il établit donc la décision d'agir.

Une fois délibérée, l'action doit être engagée et initiée ; cette délibération n'a pas théoriquement à être reprise lorsqu'elle est posée, mais de fait, elle se revalide toujours au fil de l'accomplissement de l'action, elle intervient donc comme processus validateur tout au long de son déroulement.

Ces éléments ouvrent la porte sur une question qui est complexe : tout d'abord la distinction entre action et acte, ensuite celle entre volontaire et involontaire.

Un acte, quand il n'est pas déviant, est le résultat final et accompli d'une action. L'action implique plusieurs moments : la délibération, la conduite de l'action en fonction des résultats et des moyens (sa modulation), et son accomplissement, sa terminaison selon les buts qu'il s'est donné, que ce soient les buts initiaux ou des buts réaménagés. Dans l'expression *passage à l'acte,* on comprend bien que l'action s'est contractée, mutilée, précipité et que son accomplissement n'a pas suivi le processus qui va de sa délibération à son accomplissement.

En s'inspirant d'Aristote et de la philosophie cognitive de l'action[357], l'action peut être analysée, une fois la délibération instaurée, selon six caractéristiques :

- Tout d'abord son initiation, selon qu'elle est ou non instaurée ; une initiation que l'on peut éventuellement différencier de l'engagement (sa mise en route). Toute la sémiologie de la mise en route de l'action, de la désinhibition, de l'angoisse à l'addiction, à la précipitation

[357] Davidson D. (1963), tr. fr. Engel P., *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993.

maniaque ou de l'inhibition mélancolique, peut témoigner de l'affectation de ce moment de l'action.

- L'unité de l'action (qui relève de l'ipséité [358] et concerne la structure interne de l'action) peut se révéler affectée. Le maintien de l'unité de l'action est affecté dans les psychoses, ce qui se manifeste par la discordance, par exemple.
- Le déroulement de l'action, son organisation séquentielle. L'action peut se disloquer ou s'affecter par une désorganisation interne, comme dans la précipitation, les anticipations pathologiques et aussi l'*akrasia* aristotélicienne.
- Le rapport thème, moyens, finalité, tel qu'il est maintenu tout au long de l'action. À chaque moment de l'accomplissement de l'action, une évaluation du rapport des moyens aux fins est effectuée. Lorsque cet équilibre se perd, comme dans la distorsion selon L. Binswanger[359] ou le rationalisme morbide d'E. Minkowski[360]. L'*akrasia* est aussi une expression de cette désorganisation de l'action.
- La possibilité de clôture et finalement la résolution qui correspond à la recomposition d'une tonalité de fond. Certaines pathologies de l'action empêchent la clôture finale, et l'inscription de l'action dans son cadre historique (la paranoïa par exemple).

La structure d'action n'est pas, il va sans dire, un épiphénomène de notre être. Il est notre être même. Paul Ricœur dans *Du Texte à l'action*[361], inscrit l'action dans la structure du langage et, par cette opération, il redonne sens à l'unité de l'action comme principe architectural de l'expérience d'existence.

[358] Contrairement à sa possibilité d'investissement (qui relève de l'idémité, c'est le choix du thème, en général du rôle à investir)
[359] Binswanger L., *Trois formes manquées de la présence humaine*, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, Argenteuil, 2001
[360] Minkowski E. (1927), *La schizophrénie,* Paris, Payot-poche, 2002
[361] Ricœur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986

L'action sera, donc, projet d'existence et en tant que projet, elle est essentiellement reliée à une ipséité qui elle-même est narrative, selon P. Ricœur. La structure qui tient l'action et permet la relation à un contenu est d'abord une forme de l'ipséité.

Cette réflexion part de la critique du principe de causalité humien. Si pour Hume, en fait, rien ne prouve que le principe cause-effet soit valable et que les entités cause et effet peuvent être toujours séparées, pour Ricœur, au contraire, la question de l'action va au-delà, le sujet qui s'annonce comme projet ne peut pas être délié de l'action qu'il accomplit. Si pour Hume, également, il n'y avait pas de lien logique d'implication entre la cause et l'effet (si une allumette met le feu à un explosif, je peux très bien décrire l'allumette et ne pas décrire l'explosion), pour Ricœur ce n'est pas la même chose quand on parle d'action parce que le lien intention-action ou motifs-projet ne peuvent pas être considérés individuellement : je ne peux pas identifier un projet sans mentionner l'action que je ferai ; donc si l'ouverture au monde se donne dans le « Je peux » merleau-pontyen, il est impensable que ce « Je peux » ne porte pas en lui-même le sens de l'action[362].

À travers l'expression « homme agissant » ou « homme capable », Paul Ricœur a surmonté donc l'ancien discours sur l'action et a « désigné » l'action comme constituante l'identité humaine, aussi bien dans son pôle ipséique qu'idémique.

Le sujet qui se raconte est un sujet capable de parler, d'agir, de raconter et de se raconter. Et l'homme qui se narre, narre des actions et il narre des actions parce que l'homme est un être historique. Son historialité, ses actions *donnent forme* à son identité à travers la narration.

L'être qui *advient* comme phénomène est un être agissant ; avec cette considération, la question de l'action s'inscrit dans le domaine soit phénoménologique qu'herméneutique. Ce rapport de la subjectivité à l'action est fondamental car « par la triple *mimesis*, l'expérience prend sens de son

[362] Ricœur P., *ibid*., pp. 169-170

exigence d'être toujours un lieu d'action[363] ». L'action est donc le principe architectural de notre expérience d'existence.

4. Psychodynamique de l'action et transgression par désinvolture

4.4.1 Psychodynamique de l'action

Une action menée à bonne fin est une action intentionnelle.

L'intention se dessine et se compose dans un travail spécifique entre les fins qu'on veut atteindre et les moyens utilisés pour les réaliser ; or, comme l'écrit Aristote, la délibération se construit dans son rapport des moyens et aux fins ; elle s'opère en élisant un moyen plutôt qu'un autre ; on ne peut délibérer que sur ce qui est en notre pouvoir, c'est-à-dire les moyens[364].

Sera donc volontaire tout ce qui dépend de nous ; c'est une notion pertinente dans le cadre d'une analyse de la transgression *par désinvolture*[365] puisqu'elle fait appel finalement au sens ultime de responsabilité qui fait défaut chez le désinvolte.

On a vu que le sujet qui transgresse endosse très rarement la responsabilité de ses actes ; il se sentira d'autant moins responsable de sa légèreté et de sa désinvolture.

Aristote donne une première conception des notions de volontaire et involontaire dans le troisième livre de *L'Éthique à Nicomaque* qui débute ainsi :

« *Puisque la vertu a rapport à la fois à des affections et à des actions, et que ces états peuvent être soit volontaires, et encourir l'éloge ou le blâme, soit*

[363] Ricœur P., *ibidem*
[364] Aristotele*, Etica Eudemia*, Livre II, I Grandi classici del Pensiero, Milano, Mondadori, 2008
[365] On parle ici expressément de transgression qui advient par désinvolture et non de transgression chez le désinvolte. Ceci pour élargir le champ d'investigation et pour souligner, encore une fois, qu'on peut tous être désinvoltes à un moment donné. Comme on le verra dans le paragraphe suivant, la circulation routière est le cadre principal des transgressions commises par désinvolture.

involontaires, et provoquer l'indulgence et parfois même la pitié, il est sans doute indispensable, pour ceux qui font porter leur examen sur la vertu, de distinguer entre le volontaire et l'involontaire ; et cela est également utile au législateur pour établir des récompenses et des châtiments. On admet d'ordinaire qu'un acte est involontaire quand il est fait sous la contrainte, ou par ignorance. [...] Mais pour les actes accomplis par crainte de plus grands maux ou pour quelque noble motif […], pour de telles actions la question est débattue de savoir si elles sont volontaires ou involontaires. [...] De telles actions sont donc mixtes, tout en ressemblant plutôt à des actions volontaires, car elles sont librement choisies au moment où on les accomplit, et la fin de l'action varie avec les circonstances de temps. On doit donc, pour qualifier une action de volontaire ou d'involontaire, se référer au moment où elle s'accomplit »[366].

La question est difficile : sans reprendre tous les aspects de la question du volontaire et de l'involontaire chez Aristote, retenons pour le moment les arguments utiles pour poursuivre notre discussion. On comprend que, sauf cas exceptionnels, ce sur quoi nous reviendrons, on est toujours responsable de ses actes, les actes relevant, ou bien devant relever, d'un choix conscient des moyens employés pour aboutir à un fin ; les choix, par contre, ne sont pas toujours le résultat d'une préférence pour ce qui est le plus vertueux, le jugement personnel faisant la différence.

Sauf cas exceptionnels : pourront être déclarés exceptionnels ce qui n'était en aucun cas prévisible et non pas ce qui pouvait être considéré comme un risque objectif, si minime soit-il.

De plus, on peut être d'accord avec Aristote quand il estime que pour qualifier une action de volontaire ou d'involontaire, il faut considérer seulement le moment où elle est projetée et accomplie, et non pas les élaborations construites *a posteriori*, les excuses prêtées par les circonstances, comme cela peut se produire.

[366] Aristotele*, Etica Nicomachea*, livre III, I Grandi classici del Pensiero, Milano, Mondadori, Milano, 2008. Traduction fr. par Tricot J., *Éthique à Nicomaque*, Les Échos du Maquis, v : 1,0, 2014, p. 58

Les réflexions dont découle une psychopathologie ou une psychodynamique de l'action sont déjà ébauchées par Aristote lequel, en donnant un sens de responsabilité à toutes les actions ou presque entreprises par le sujet, conduit à se demander comment il peut y avoir « transgression ».

Grâce à Aristote, on commence à comprendre qu'il y aurait une structure interne au sujet qui organise l'action ou la « désorganise » ; la psychanalyse, ensuite, confirmerait cette idée qu'il y a une structure latente poussant le sujet à se conduire d'une certaine manière.

La manière selon laquelle nous préparons une action, la possibilité de perte du fil conducteur de l'action et finalement la précipitation en acte sont compréhensibles mais pas toujours immédiatement évidentes.

C'est là qu'un rôle important est joué par la transgressologie générale, laquelle est à l'écoute d'un discours : « *Le discours d'une personne témoigne de sa façon de concevoir sa place dans le monde, sa disposition à accepter ou non son lot de sacrifices et concessions* »[367].

Une courte incise concernant les actes manqués est ici nécessaire : finalement, la distance au rôle dont on a parlé précédemment est le cadre où se manifestent le plus fréquemment ces actes déviants.

Mais ces actes manqués, comme l'écrit M. Wolf-Fedida dans *Amour, Identité et Changement,* traduisent une pensée inconsciente qui « *loin d'être désorganisée ou erronée, […] obéit à une intentionnalité. Il suffit de saisir le désir caché pour que l'acte devienne cohérent. Il s'intègre comme la suite d'une histoire compréhensible* »[368], ce qui initialement n'avait pas trouvé place dans le langage devient désormais compréhensible et dicible.

Mais pourquoi l'action n'est-elle pas toujours amenée à bonne fin ? En dernière instance, pourquoi transgressons-nous, on dirait ici, *malgré nous* ? Quelles sont les causes qui désorganiseraient l'action ?

[367] Wolf-Fedida M., *ibid.* p. 161.
[368] Wolf-Fedida M., *Ibid.,* pp. 152-153

Une psychopathologie de l'action est en mesure d'éclaircir ces questions.

Une action peut se *résoudre* en acte pour plusieurs motifs : l'imprudence, l'intempérance, l'incontinence, l'*akrasia* aristotélicienne[369], la négligence, la précipitation, la désorganisation, le bâclage, la catatonie, mais aussi l'impulsivité, la procrastination, l'aréactivité, l'inconséquence et la faible tolérance à la frustration[370].

Ces motifs sont utiles pour préciser la transgression commise par désinvolture mais aussi par immaturité.

4.4.2 Transgression par désinvolture

Bien qu'on puisse distinguer formellement l'immaturité de la désinvolture, il y a une composante d'immaturité dans la désinvolture qu'on ne peut ne pas dissocier de cette dernière. Cette immaturité n'est pas encore proprement pathologique mais elle prépare la pathologie : elle réside dans ses impensés (ce qui n'a pas été présignifié, ce qui n'a jamais été anticipés, n'avoir pas conçu les limites et contraintes de chaque rôle), ses schémas simplifiés, ses représentations idéales et typiques, voire archétypiques, qui feront que l'immature va réagir d'une façon inadaptée aux problèmes, conflits. Le plus souvent, n'ayant rien anticipé, il n'a aucune solution à proposer. On conçoit alors la proximité permanente qui existe entre les comportements immatures

[369] Davidson D. sur l'action: *« How is Weakness of the Will possible? »*, in Essays *on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1984, tr. fr. *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993, p. 48.
L'*akrasia* aristotélicienne s'inscrit dans les pathologies de l'agir ; elle ne réalise pas une situation unique mais un ensemble de situations où, à l'intérieur de l'action, l'action perd de son unité, n'est plus contenue et prend une direction autre que celle que donnent d'ordinaire les fins. Souvent rapportée à l'*incontinence de l'action* et qui est décrite, par M. Wolf-Fedida pathologie narcissique ou « C'est plus fort que moi » (Wolf-Fedida M., *ibid.* p. 176). On peut faire référence au Livre VII de l'*Éthique à Nicomaque* (1147b 12) qui donne une nouvelle vision de l'*akrasia* telle qu'on ne la connaissait par Socrate et Platon.
[370] Coutanceau R., *Troubles de la personnalité. Ni psychotiques, ni névrotiques, ni pervers, ni normaux…,* Dunod, Paris, 2013, p. 30

et désinvoltes. Le désinvolte se nourrit de nombreux présupposés ou impensés immatures.

Chez l'immature et le désinvolte, la conscience de rôle est en défaut ; les distances prises avec les rôles aboutissent à la sortie du rôle dans la même légèreté juvénile. En effet, pour l'immature, il y a un grand pourvoyeur de tout ce qui fait défaut : les autres, les grands, etc. Ce pourvoyeur agit comme la providence chez le désinvolte : il résout tous les problèmes et arrange toutes les situations pour qu'elles se présentent au mieux. Cela peut nourrir une certaine *mégalomanie infantile*[371] qui va se retrouver à l'identique chez le désinvolte.

Si les enfants peuvent avoir une attitude transgressive qui est excusable et qui peut se présenter parfois comme *sympathique et inoffensive,* il va de soi que les bravades et certaines provocations sont inexcusables en âge adulte ; le désinvolte, parfois, se trouve pris dans une situation identique où la relation à l'autre semble n'avoir été élaborée d'aucune manière, comme s'il se trouvait à exercer une forme de relation archaïque à l'autre faite d'appropriation, de domination, et de possession. Autrui n'est pas dialectisé dans la réciprocité d'un Je-Tu social, le désinvolte opère un déni de l'autre, comme si autrui n'était absolument pas là. Ce n'est pas un déni frontal mais cela réalise le même phénomène.

Le déni d'Autrui et le déni de responsabilité s'opèrent dans la désinvolture, *de* manière transversale, occultant une partie de réalité et refoulant chaque essai d'attribution de responsabilité. Ainsi le désinvolte se débarrasse de ses contraintes, préserve son champ d'action et ses intérêts de toute emprise d'autrui.

N'envisageant pas le rôle comme un projet, l'occupant seulement en manière imaginée, le désinvolte est celui qui *papillonne* de rôle en rôle sans jamais s'investir ; bien qu'il se puisse qu'il ait travaillé pour atteindre une certaine

[371] Coutanceau R., *ibid.,* p.66

position sociale, dès qu'il a atteint cette position, il adoptera une attitude « relaxée » vis-à-vis de son rôle principal.

Le terme translinguistique relaxé (*relaxed person*) est important, il veut dire : déjà marqué par une certaine indifférence, sans gravité, déjà un peu ludique et sur-optimiste [372]. Sur-optimiste car cette disposition simplifie tous les problèmes. On peut dire qu'alors la sortie de rôle n'est pas loin : le relaxé fuira bientôt d'un rôle à l'autre.

Ce profil de *relaxed person,* autre nom du désinvolte, est assez commun chez les sujets qui sont toujours insatisfaits, ont tendance à changer d'emploi fréquemment, par exemple, dès que la nouveauté de l'ambiance s'est estompée.

Pourrons commencer ainsi plusieurs transgressions au sein de l'emploi occupé jusqu'au moment où il y aura rupture : le sujet provoquera ainsi son licenciement, ou sera sous l'emprise de pressions qui le conduiront à démissionner[373].

Il pourra manifester une série de comportements progressivement inadaptés au regard des habitudes professionnelles : litiges avec les collègues, contestation de la manière de travailler, absences injustifiés, retards répétés etc. auxquels plus aucune sanction, avertissement ou blâme, ne pourront faire face.

Le désinvolte, déniant toute responsabilité et, au contraire, défiant le milieu dans lequel il se trouvait jusqu'à présent, pensera que le même scenario peut être répété infiniment : il suffit de changer d'ambiance.

Cette manière d'agir est semblable à celle des conduites addictives, y compris sexuelles : le désinvolte se laissera rapidement des situations qui deviennent trop familières parce qu'il a besoin d'une reconnaissance qui doit être renouvelée à chaque fois : plus que d'un besoin d'événement, le désinvolte, a

[372] On se rappelle de l'exemple de la tortue et du lièvre.
[373] Encore une fois la référence est l'exemple de l'enfant de huit ans dont parle E. Goffman en *Encounters.*

besoin, à la manière de l'hystérique, d'être lui-même l'événement. Cette situation pourra se répéter dès qu'il commence à ressentir la situation comme à la fois ennuyeuse et contraignante. La désinvolture apparaît donc comme une réaction à un vécu primaire de sentiment d'ennui et de contrainte ; ce n'est pas de l'ennui objectif ou de la contrainte objective, c'est un vécu qui résulte d'un mauvais investissement des actions engagées.

E. Straus explique dans son texte *Phenomenological Psychology*[374], qu'il y a une impossibilité chez certains sujets d'entendre les interdits, le « non », puisque *la conscience présenterait, en quelque sorte, une coexistence (et pas un clivage) où plusieurs possibilités cohabitent en parallèle*[375], l'analyse de la désinvolture ne s'éloigne pas de cette observation.

Le sujet désinvolte, marqué par son désir d'accumuler les projets jamais accomplis et par l'impossibilité d'exclure (ce qu'on a désigné comme compossibilité), demeure dans un *état d'esprit d'ouverture propre à la jeunesse* où, telle l'adolescent ou l'enfant, il ressent d'avoir devant lui tous les chemins ouverts ; et plus encore, comme l'adolescent qui réclame et revendique sa volonté de vouloir faire malgré les interdits, de la même manière le désinvolte gérera mal le fait de devoir bloquer « son avancée » à cause d'un interdit ou à cause d'autrui : c'est une des raisons pour laquelle il *« passe outre »*, dépasse, transgresse.

Ne pensant pas en termes de limites, mais exhibant une sorte de fierté dans le dépassement des bornes, tel le mâle dominant ayant conquis son territoire[376], c'est à travers la provocation et la mise à l'épreuve d'un autrui généralisé, que le désinvolte « mènera sa bataille » pour la revendication d'un chez-soi-en-toute-situation : c'est le *« cri de la nature contre le langage »*[377].

[374] Straus E., *Phenomenological Psychology*, Basic Books, NY, 1969.
[375] Wolf-Fedida M., « Le crime : le rapport au fait et la négation », in *Phénoménologie et Criminologie*, sous la direction de Wolf-Fedida M., Paris, MJF Fédition, 2013, p. 31
[376] *Adaptation : Essai collectif à partir des paradigmes éthologiques et évolutionnistes*, sous la direction de Englebert J., Follet V., Paris, MJW Fédition, 2016
[377] Rousseau J.-J ; (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris, 2008

Qu'est-ce qu'en fait la provocation si non « *un appel en forme de sommation, dépourvu de révérence à l'égard de l'appelé* » ?[378]

Également les bravades découlant de la provocation, saturé par le *trop-plein*, le désinvolte cherchera une fuite à chaque occasion qui se présente à lui : la transgression désinvolte et la perception qu'il a de la même, restent floues ; à travers une mise entre parenthèse de la norme, le sentiment d'exceptionnalité de soi, son providentialisme c'est-à-dire la confiance à un certain ordre providentiel qui opèrent à son insu, lui permettent d'agir à sa manière et de préserver cette *identité exceptionnelle* qu'il revendique et exhibe.

En résumant, il y a un lien entre les caractères propres au désinvolte et une certaine altération de l'agir qui amène à la réalisation d'un acte déviant : le couple *besoin ludique* et *caractère providentiel* s'opposent dans leur dynamique d'action à l'autre couple *exceptionnalité de soi* et *compossibilité*.

Chez le désinvolte, le besoin ludique permet de concevoir une répétition de l'action en manière illimitée (comme dans les jeux d'enfant, le même scenario peut être joué indéfiniment) ; toujours du côté de l'action, il y a une *volonté* de décompresser et de se relaxer (le rire qui éclate après une bravade en est un exemple) ; à la nécessité de relaxation fait référence aussi le caractère providentiel par lequel il y a un sous-entendu de « se racheter à la fin », que « tout finira bien », à la façon des contes d'enfants. Pour cette raison impensée, l'action n'arrive pas à être clôturée.

L'autre couple compossibilité et exceptionnalité de soi prépare une altération de l'action par de l'excitation, de la précipitation, de la saturation et de l'impulsivité, qui exposent le désinvolte à encourir de nombreuses contraventions.

Un schéma peut éclaircir cette dynamique :

[378] Folscheid D., *ibid.*, p.21

Caractères de la désinvolture	**Altération de l'action**	**Actes déviants**
Besoin ludique	Répétition de l'action, facilitation, désinhibition	Bravade, défi
Caractère providentiel ou *Providentialisme*	Trop grande sûreté de soi et de l'action, accélération de l'action, facilitation	Infractions par : imprudence, caractère ordalique, inconséquence
Compossibilité	Excitation, impulsivité, précipitation, *akrasia*	Infractions par : désorganisation, accumulation, négligence
Exceptionnalité de soi	Sureté de soi, excitation	Infractions par : comportement extrême, incontinence, défi.

Tableau 1 : Caractères de la désinvolture ; Altération de l'action, Actes déviants.

5. Désinvolture et délinquance routière

« *Ivre au volant, sans permis et récidiviste, le « désinvolte » part en prison » (Centre Presse Aveyron, 09 avril 2015)*

« Concernant l'explication de l'accident sont alors invoqué le destin, la fatalité : « Je n'y peux rien, ça peut arriver à n'importe qui n'importe quand, et ce n'est pas en parlant que ça va changer quelque chose ». Pour ceux qui auraient une croyance religieuse, la situation est simplifiée : « c'est Dieu qui décide quand l'heure est venue de le rejoindre ». »[379]

[379] Camiolo M., *ibid.,* pp. 227-228

4.5.1 La circulation routière

La délinquance routière est d'une importance considérable dans notre quotidien contemporain. Elle est également un lieu d'évolution pour la philosophie du droit car elle déplace les frontières entre le volontaire et l'involontaire. Elle est constituée de nombreux faits qui peuvent apparaître comme involontaires mais qui vont être « volontarisés », du fait de leurs conséquences possibles.

Cette délinquance met à l'œuvre la relation profonde de chacun avec un système de règles pour le respect et la sécurité d'autrui comme de soi-même, que chacun est obligé d'accepter en entier. La route est la scène privilégiée pour l'observation de ces infractions pouvant aller des simples contraventions jusqu'aux délits et aux crimes.

Dans le champ de la circulation routière, on remarque un très grand nombre d'infractions par intempérance, par imprudence, par imprévoyance, par négligence ou insouciance vis à vis d'autrui. Les infractions routières, dues à une attitude légère et peu « consciencieuse », sont ainsi une mine inépuisable pour l'observation de la désinvolture, nulle part aussi présente, fréquente et presque systématique. Observation qui n'exclue pas que cette désinvolture ne puisse être associée à d'autres déterminismes et causes. Il n'empêche que lorsqu'il y a eu infraction, on peut retrouver sous une forme ou une autre cette désinvolture.

L'attitude désinvolte au volant, avec les conséquences qu'elle entraîne, permet de présenter la désinvolture dans tous ses aspects : compossibilité, sentiment d'exceptionnalité de soi, sentiment d'exemption de réciprocité, besoin ludique, volonté de s'épargner ou de se dégager des contraintes, désir de privilégier les intérêts personnels au détriment des intérêts communs, besoin de rompre avec les règles, d'occulter autrui et ses attentes et refus de

se conformer aux accords formalisés ou tacites qui règlent le champ routier. Elle touche donc la relation directe avec autrui et la relation avec le champ social tout entier.

Comme tout champ[380], le champ de la circulation routière comporte des normes ; celles-ci peuvent être formalisées et écrites – on les retrouve dans le code de la route – mais elles relèvent aussi d'un savoir *inconscient* et *a priori* d'un règlement dont chaque individu a connaissance et qui se fonde sur un consentement implicite entre l'individu et le champ d'intérêt tout entier : ce sont les accords informels qui opèrent et qui relèvent du bon sens, de la bienveillance, de l'empathie et du respect pour autrui. Ces deux systèmes de règles, formelles (de l'ordre du *logos*) et informelles (de l'ordre du *nomos*), encadrent cette sphère d'action.

Voyons tout d'abord que le champ de circulation routière exige une stabilité fondée sur la régularité et la prévisibilité de chacun. L'individu offre, dans le domaine de la circulation, une « parade d'intentions » (*intention display*[381]) qui montrent ce qu'il s'engage à faire. Il affiche quelque chose que les autres peuvent déchiffrer et vérifier : une présomption de calme, de cohérence, de rationalité, d'attention, etc. de sorte qu'on puisse prévoir son comportement. Et une fois au volant, il est possible de vérifier qu'il manifeste tout ce qu'on exige de lui.

En effet, le « *code de la circulation est un ensemble de règles dont le maintien permet aux unités véhiculaires d'utiliser indépendamment un ensemble de voies dans le but de se déplacer d'un point à un autre. L'accord consiste à éviter systématiquement les collisions et les abstractions mutuelles au moyen de certaines restrictions consenties*

[380] Bohn E., 2005, *Les conséquences réelles de l'auto-illusionnement*, in Dubois J., Durand P. & Y. Winkin, Le symbolique et le social : la réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu, *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle* du 11-19 juillet 2001, Les éditions de l'université de Liège, Liège, 2005. : « Chaque champ a un *νομος,* un règlement, un principe de vision et de constitution qui produit la vision du monde en question. […] Les champs sociaux sont comparables, au point de vue de leur place théorique, avec « les provinces du sens » d'Alfred Schütz, « les sphères axiologiques » de Weber, les « cadres » de Goffman, ou « les sous-systèmes » de Niklas Luhmann. Toutes ces théories ont en commun de décrire la réalité comme socialement construite ».

[381] Goffman E.*, ibid.,* p. 26

imposées au mouvement »[382] ; il est à remarquer que nul autre champ ne s'adresse à l'individu de manière aussi directe : un individu au volant, sauf très rares exceptions, saura comment se conduire indépendamment du pays dans lequel il se trouve, il sera conscient des attitudes passibles de sanctions et, en dernier instance, il aura conscience de sa responsabilité.

En raison du risque de négligence généralisée, il est nécessaire de rappeler que se mettre au volant, c'est endosser un rôle, monter en rôle. Nulle confusion ou incertitude n'est ici possible ; toutes les dynamiques en jeu dans la montée en rôle sont présentes :

- La décision de prendre les commandes de la voiture et son corollaire : se sentir en état d'accomplir ce rôle, disposer de la vigilance, l'attention et de la concentration nécessaires à la conduite.
- La disponibilité et le consentement à connaître, comprendre et respecter les règles de la route et celles de la sécurité pour soi-même et pour autrui,
- Dégager et consacrer la temporalité et la liberté pour n'assumer que ce rôle dans le temps de ce rôle aux fins de la réussite du rôle en question : savoir se déplacer d'un point *a* à un point *b* et s'assurer que tous les autres passagers arrivent à destination en toute sécurité.

Ce point est d'importance capitale : prendre conscience du fait que conduire signifie endosser un rôle, avoir conscience de ce rôle et des moyens pour le réussir réalise un engagement *unique et entier* ; ne pas l'accepter est faire preuve de légèreté et la légèreté doit être reconnue pour ce qu'elle est, l'une des premières causes, sinon la première, des violences routières.

En réalité, le véhicule est essentiellement perçu de manière générale comme un simple instrument et il en est de même de la route considérée comme un prolongement de soi-même accomplissant une action : « Cela me permet d'arriver plus rapidement et de parcourir de longues distances », telle est la

[382] Goffman E., *ibid.*, p. 22

réflexion de l'usager de la route quand il se met au volant, si réflexion il y a, celle-ci se réduisant à cette unique pensée.

La conscience de rôle présente donc un intérêt dans le domaine de la circulation routière si l'on considère que c'est le champ éducatif qui est en mesure de corriger certaines attitudes avant que ce ne soit à la criminologie de devoir intervenir : la légèreté dans le domaine de la circulation routière est en effet punie par la loi : il n'y a pas, ou mieux, il n'y a plus de *floutage* possible. Sur le fond, le désinvolte est bien responsable de sa légèreté car la désinvolture est incompatible avec l'attention soutenue, la vigilance, la disponibilité et concentration sur le rôle qui s'accomplit.

La désinvolture au volant n'est donc pas excusée : si, dans les autres rôles, le désinvolte peut « jouer », papillonner, rendre flou, se distancier du rôle, une fois prises les rênes d'un véhicule il ne peut plus se soustraire : on appelle, dans le code de la route et de la sécurité routière, *faute d'imprévoyance et d'imprudence* ce manque de considération par rapport au cahier de charges du rôle ; cette légèreté et cette faute sont passibles de sanctions, qu'il s'agisse d'une contravention, ou d'une accusation de délit ou de crime.

Si l'usager de la route est le premier justiciable en France et ailleurs, il faut s'interroger alors sur la désinvolture d'où découlent la plupart des infractions.

Si E. Goffman, à propos de la circulation routière, a soutenu que le code de la route se prête bien aux transgressions à cause d'un sentiment très répandu « *qu'on peut très bien violer une règle pourvu qu'on s'en tire bien* »[383], cette affirmation semble être le *slogan* du désinvolte ; dans cette affirmation, sont présentes simultanément la légèreté et la confiance en un propos d'ordre providentiel selon lequel le désinvolte fera exception, la clôture de son action connaîtra un résultat heureux, il *s'en tirera bien* à la dernière minute ; c'est cet

[383] Goffman E., *ibid.*, p. 23

excès de confiance qui est condamnable dans la problématique autour de la délinquance routière et de la légèreté dont certains individus font preuve.

4.5.2 Délinquance routière et désinvolture : les faute d'imprudence et d'imprévoyance

Le même discours tenu sur la conduite d'un véhicule peut aussi s'appliquer aux piétons, partie intégrante des normes du champ routier, mais il est beaucoup plus difficile à contrôler ; en effet, il n'existe pas un code de conduite écrit pour les piétons : les normes connues, qu'on applique ou qu'on décide de transgresser, relèvent de l'usage qu'on fait en commun d'un même espace, du simple bon sens, de la bienveillance et de l'empathie.

L'individu a, en dernière instance, toujours la conscience, aussi floue soit-elle, de transgresser.

En matière de sécurité routière, les contrôles deviennent de plus en plus fréquents et pressants : que veut dire en fait sécurité ?

La sécurité appelle le latin *sine cura*, l'absence de *cura*, le *sans problèmes*, quelque chose dont on n'a pas à se préoccuper ; la sécurité devrait donc assurer cette absence de préoccupations qui ne peut être obtenue que si on parvient à pondérer et à appliquer les normes nécessaires pour la garantir et la maintenir.

La sécurité, cette forme de *sine cura,* est un but, une tâche et non une donnée, comme on l'a vu précédemment en décrivant le désinvolte tel le *Sorglos,* le sans-souci : dans cette acception, pour être sans-souci, il faut en fin de compte, d'abord avoir longuement travaillé préalablement cette disposition.

Comment passe-t-on alors, dans le domaine de la circulation routière, de la désinvolture à la délinquance ?

Selon le rapport SDSE de Mai 2015[384] par lequel le Ministère de Justice rend connues les données concernant les condamnations pour infraction à la sécurité routière (2013), parmi les conduites transgressives au volant, divisées en quatre groupes, on remarque l'importance de condamnations pour les infractions concernant le « non-respect des règles de conduite », groupe I, toute première et qui dépasse davantage les autres, est la conduite en état alcoolique « plus du cinquième des condamnations pour délits sanctionnent une conduite en état alcoolique », c'est-à-dire qu'elle représente près de huit infractions sur dix avec environ 137 000 condamnations, suivent les infractions pour conduite en ayant fait usage de stupéfiants (21 795)[385] et les grands excès de vitesse (14 312)[386].

Dans le deuxième groupe on retrouve les atteintes involontaires à la personne, elles aussi produites, dans grand nombre de cas sous l'emprise d'alcool ; le troisième groupe regroupe les infractions « papiers » celles dans lesquelles on va inscrire la conduite sans permis, avec défaut d'assurance et toutes celles qui sont les fautes d'imprudence, imprévoyance et négligence. Au quatrième groupe appartiennent les infractions visant à échapper au contrôle et dans la partie restant apparaissent les autres infractions de circulation routière dans laquelle on peut énumérer, par exemple, l'utilisation de téléphones et autres appareillages prévus pour le loisir.

---

[384] Ministère de la Justice, *Les condamnations pour infraction à la sécurité routière en 2013*, Mai 2015.

[385] Ramaël P., *Usagers de la route. Automobilistes, Motards, Cyclistes, Piétons…Vos principales infractions et leurs conséquences passées au crible*, Guide de droit pénal routier, Roubaix-Tourcoing, Éditions Créap, 2013, p.67. « Le cannabis entraîne une mauvaise appréciation des distances, une augmentation du temps de réaction et une perturbation de la vision et de la perception des couleurs. Les opiacés (héroïne, morphine) entraînent une perte de l'attention, des réflexes et de la conscience des dangers et des obstacles. Ils provoquent somnolence et diminution de la vision ; Ils modifient le comportement du conducteur. Les amphétamines peuvent générer un comportement irrationnel et inciter à la prise de risque. En raison de la diminution de l'acuité visuelle, le risque d'éblouissement est majeur. La cocaïne a pour effet d'augmenter la confiance en soi et incite à surestimer ses capacités »

[386] Camiolo M. *Production et reproduction d'une culture du risque : le cas de l'éducation routière*, thèse de Doctorat en sociologie, sous la direction de Rudolf F., soutenue à Strasbourg en 2013.

Toutes ces infractions se produisent davantage par la désinvolture avec tous ses attributs, tout particulièrement le sentiment de compossibilité (penser qu'on peut en même temps conduire et avoir bu, conduire et téléphoner, conduire et jouer) et la ludicité, sous la forme d'une conduite qui devient « vouée » au jeu de la prise de risques[387] :

« Quatre jeunes rentrent de boîte, dimanche matin, alcoolisés et fatigués…au dernier virage, le conducteur perd le contrôle du véhicule et atterrit contre un platane, tous les occupants sont morts sur le coup… (…) Une perte de contrôle quelle qu'elle soit sous-entend un choix de conduire et un choix de vitesse préalable, choix inadaptés par rapport à la situation. Si les décisions de prises d'alcool, de conduite en état de fatigue, de sortir en groupe et de rentrer au petit matin sont des décisions déterminantes de l'accident, la décision de ce choix de vitesse l'est également »[388]

Toutes ces dynamiques, au-delà d'expliciter ce sentiment de compossibilité permettant d'entasser les projets qui jamais ne s'opposent, montrent bien comment non seulement la conscience de rôle fait défaut mais aussi met en évidence que la responsabilité ultime, dans le domaine des infractions routières, appartient toujours à l'état d'esprit du conducteur.

Un tableau avec ces données peut éclaircir l'importance des infractions de conduite en état d'ivresse :

[387] Wilde G. (2001), tr. fr. Camiolo M., *Le risque cible*, Bruxelles, EME, 2012
[388] Camiolo M. *ibid*, p. 147

	Nombre de condamnations (infraction principale)					Nombre d'infractions sanctionnées				
	2013p	2012r	2011	2010	2009	2013p	2012r	2011r	2010	2009
Toutes infractions de sécurité routière	**289 673**	**292 026**	**289 030**	**292 774**	**301 323**	**361 357**	**362 030**	**359 311**	**365 339**	**376 110**
Non respect des règles de conduite	*173 463*	*175 979*	*175 193*	*173 746*	*176 119*	*187 076*	*189 206*	*188 164*	*186 784*	*188 220*
Conduite en état alcoolique	137 356	142 448	145 418	146 072	151 678	146 840	151 769	154 874	155 608	160 931
dont récidive de conduite en état alcoolique	*21 660*	*23 212*	*23 795*	*23 505*	*23 612*	*24 246*	*25 724*	*26 393*	*26 060*	*25 869*
Conduite en ayant fait usage de stupéfiants	21 795	19 263	15 903	15 005	11 198	25 161	22 471	18 758	17 875	13 455
Grand excès de vitesse	14 312	14 268	13 872	12 669	13 243	15 075	14 966	14 532	13 301	13 834
Atteintes involontaires à la personne	*8 662*	*8 728*	*8 689*	*8 822*	*10 456*	*9 830*	*10 004*	*9 904*	*10 015*	*11 539*
Blessures involontaires avec ITT <= 3 mois en état alcoolique	1 587	1 663	1 669	1 746	2 037	1 781	1 884	1 888	1 966	2 129
Blessures involontaires avec ITT > 3 mois en état alcoolique	174	202	179	188	224	215	244	223	241	238
Homicides involontaires en état alcoolique	161	176	185	194	184	172	187	198	210	184
Blessures involontaires	6 000	5 965	5 903	5 947	7 229	6 878	6 926	6 795	6 801	8 157
Homicides involontaires	740	722	753	747	782	784	763	800	797	831
Infractions "papiers"	*90 800*	*90 787*	*89 120*	*93 435*	*96 767*	*134 508*	*133 019*	*131 924*	*138 091*	*143 818*
Conduite d'un véhicule sans permis	37 844	37 291	36 276	37 447	38 029	51 984	51 283	50 571	52 917	54 208
Conduite malgré suspension du permis	22 016	21 581	21 340	22 700	22 827	30 139	29 502	29 426	30 948	31 426
Défaut d'assurance	29 918	30 965	30 586	32 424	35 189	50 007	50 047	49 822	52 229	56 330
Défaut de plaques ou fausses plaques	1 022	950	918	864	722	2 378	2 187	2 105	1 997	1 854
Infractions visant à échapper au contrôle	*15 286*	*15 119*	*14 861*	*15 531*	*16 727*	*27 348*	*27 338*	*27 137*	*28 245*	*30 265*
Délit de fuite	4 097	3 851	3 690	4 229	4 757	6 227	6 152	6 022	6 737	7 540
Refus d'obtempérer	9 290	9 344	9 265	9 325	10 070	15 806	15 872	15 924	16 167	17 324
Refus de vérification de l'état alcoolique	1 819	1 829	1 772	1 710	1 661	5 228	5 206	5 042	5 050	5 132
Utilisation d'appareils perturbateurs d'instruments de police	80	95	134	267	239	87	108	149	291	269
Autres infractions de circulation routière	1 462	1 413	*1 167*	*1 240*	*1 254*	*2 595*	*2 463*	*2 182*	*2 204*	*2 268*
Tous types d'infractions (contraventions + délits)	**677 182**	**676 516**	**660 920**	**679 749**	**699 513**	**988 427**	**981 255**	**959 088**	**993 174**	**1 023 363**

Tableau 2. Ministère de la Justice, *Les condamnations pour infraction à la sécurité routière en 2013*, Mai 2015

L'état d'esprit, une disposition : cela désigne bien ce qui définit celui ou celle du désinvolte. Un désinvolte qui ne veut pas être ouvert sur le champ routier et veut rester dans son propre espace : le désinvolte ressent le besoin de se sentir chez soi, même dans sa voiture. Tout est fait pour qu'en voiture, on continue à garder un caractère convivial[389] : « *on est en famille, dans sa bulle. On continue à être chez soi dans sa voiture* »[390].

[389] Illich I., *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973. On renvoie au concept d' « outil convivial » crée par Illich.

[390] Legrand C., *Pleins Phares sur l'automobile*, ouvrage collectif dirigé par Anne-Françoise Garçon, Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 96 et Charbonneau B. (1967), *L'Hommauto*, Paris, Denoël, 2003.

Dans une telle perspective, on conçoit aisément comment on passe de la désinvolture à la délinquance ; la transgressologie générale peut aider à cibler les situations et les causes premières de transgression au volant.

Le désinvolte au volant cumule une série d'infractions qui adviennent par imprudence ; l'imprudence, c'est le fait de ne pas avoir considéré et accordé les mesures et moyens *de tous ordres*, nécessaires à la bonne réussite d'une action. De tous ordres : aussi bien psychologique (disponibilité, sérénité, éveil, attention) qu'en matière de temps (un temps non restreint par une accumulation de projets conjoints) sans quoi l'entrée en rôle de conducteur n'est pas satisfaisante.

Dans le domaine de la sécurité routière, est imprévoyant celui qui n'entretient pas son véhicule, celui qui n'a pas prévu comment rentrer après une soirée arrosée, celui qui ne prévoit pas quand il va téléphoner et ne l'inscrit pas dans l'organisation de son temps, et finit par utiliser son téléphone pendant qu'il conduit (appeler, envoyer des messages ou plus grave encore se « prendre en photo » pendant la conduite, naviguer sur les réseaux sociaux etc.), celui qui ne prend pas le temps de parcours et en vient à ne pas respecter les sens de circulation, celui qui brûle les feux rouges, etc. , pour gagner du temps, rattraper le temps qui n'a pas été provisionné.

A la base de la faute d'imprévoyance chez le désinvolte, on trouve toujours la volonté de se dégager d'une ou plusieurs contraintes, ou la volonté de privilégier ses propres intérêts : « Je brûle un feu rouge parce que je suis pressé. Je conduis à contre-sens parce qu'ainsi je raccourcis le chemin, etc. »[391].

[391] Déjà Goffman (1959) avait relevé vingt-quatre excuses possibles, proches du vocabulaire et des raisons du désinvolte, données par l'individu qui brûle un feu rouge : 1) Il est en retard pour son travail ; 2) C'est ce qu'il fait toujours quand il n'y a pas d'agents dans les environs, calculant que l'amende éventuelle pourra se repartir sur toutes les fois où il n'a pas été pris ; 3) Il est quatre heures du matin, la rue est toujours déserte à cette heure-là ; 4) Il a oublié de regarder le feu ; 5) Personne ne va lui chercher d'histoires ; il est trop connu pour cela ; 5) Il a envie de faire la course avec le policier; 6) Il est « défoncé »…

La désinvolture est à la base des infractions commises par imprudence, la raison n'en étant pas difficile à comprendre : le désinvolte éprouve le sentiment d'exceptionnalité de soi, comme le jeune usager de la route qui surestime ses capacités ; et c'est alors que se produisent les infractions pour grand excès de vitesse, conduite en état d'ébriété ou sous l'emprise de substances stupéfiantes ou sans permis, etc.

Quant au sentiment de compossibilité du désinvolte, il se manifeste chez lui dans certaines contraventions liées à la circulation : non-respect des feux de signalisation, dépassement dangereux d'un véhicule, stationnement abusif, etc.

À la base de toutes ces infractions, apparaissent, le déni d'autrui, le déni de responsabilité, le déni de risque, un vaste répertoire d'impensés par imprudence ou négligence, une surestimation de soi, une volonté aussi de « braver les règles » qui n'est pas à négliger dans les cas de transgression.

La transgressologie générale permet, même dans le champ de la délinquance routière, d'isoler et de penser sur un modèle général le *phénomène* de la transgression : les transgressions obéissent aux mêmes dispositifs, principes, processus.

L'accent est généralement mis sur la distinction entre acte volontaire et acte involontaire ; mais cette distinction a-t-elle vraiment du sens quand on parle de transgression et surtout quand on l'évoque dans le domaine de la circulation routière ? Faut-il le superposer à celui de l'intentionnel et du non intentionnel.

Dans le domaine de la sécurité routière, la distinction des infractions intentionnelles et non-intentionnelles est maintenue mais s'avère problématique : les infractions sont commises dans de nombreux cas *non intentionnellement* (par imprudence, négligence ou intempérance). L'intention n'était pas fixée de transgresser ; pour autant, l'intention de *ne pas transgresser* n'a pas été prise non plus. Cela ne signifie pas *involontairement* car chacun

reste responsable des précautions qu'il doit prendre pour la sécurité d'autrui comme de soi[392].

On avancera d'emblée, donc, que dans la circulation routière, la différence entre volontaire et involontaire est parfois mince mais ne peut être complétement abolie : aucune faute ne reste impunie dans la mesure où il existe toujours une sanction applicable. « Involontaire » est alors seulement le terme employé pour préciser que l'usager n'avait pas l'intention de commettre une infraction mais la responsabilité, lui incombant toujours, ne l'excuse pas et ne l'exempte pas de la sanction prévue.

Il existe bien sûr des infractions nommées involontaires : s'endormir au volant à cause d'un coup de fatigue et provoquer ainsi un accident mortel, n'est pas à proprement parler une faute volontaire mais le code de la route prescrit des précautions à prendre quand on commence à ressentir de la fatigue. Cependant, même si ces précautions sont prises en considération, le risque demeure ; de nos jours, l'usager n'est plus excusé mais tenu pour responsable dans tous les cas : la loi commence à séparer l'homicide de la route des fautes involontaires[393] auxquelles il a été toujours associé[394].

Si jusqu'à présent on a affirmé que la désinvolture pouvait être corrigée par le champ social, en matière de circulation routière ce n'est pas seulement le champ social qui agit mais aussi le domaine juridique qui prévoit, en cas de manquement, des sanctions bien précises.

[392] Beck U. (1986), *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001.

[393] La nouvelle loi 41 du 23 mars 2016 prévoit, en Italie, par exemple, dans le code pénale l'appellation « Homicide de la route » (article 589-bis) et il en est ainsi pour plusieurs autres pays.

[394] Ramaël P., *ibid.,* p. 50, L'homicide involontaire est « un homicide non intentionnel qui est commis par le conducteur d'un véhicule terrestre à moteur par imprudence, maladresse, négligence ou manquement à une obligation de sécurité ou prudence imposée par la loi ».

4.5.3 Délinquance routière et désinvolture : psychopathologie de l'action.

Dans l'attitude désinvolte, plusieurs aspects relient l'agir désinvolte à l'agir de la personnalité addictive ; c'est pourquoi il faut également prendre en compte la psychopathologie de l'action.

On peut distinguer parmi les aspects communs relevant d'une altération dans la séquentialité et la temporalité de l'action, le besoin d'événement, le besoin d'action, l'appel du Nous, l'impulsivité, l'euphorie, l'intempérance ainsi que le sentiment d'ennui.

Tout découle d'un mauvais investissement du rôle : le désinvolte se lasse rapidement du rôle choisi, en l'occurrence le rôle d'usager de la route, dont il ne ressent que les contraintes : au bout de quelques moments de conduite, par exemple, il s'ennuie et veut sortir du rôle.

On peut accepter les contraintes d'un rôle, quand celui-ci est investi de manière conforme ; elles ne provoquent pas chez l'individu le sentiment d'enfermement, de stase et ennui qu'elles produisent chez le désinvolte à partir du moment où le rôle devient *habitudinaire* et *ne l'excite* plus ; alors, étouffé par ces contraintes, il cherche à tout prix à s'en dégager ou mieux encore à s'en débarrasser, en commettant par exemple des excès de vitesse. Cette relation à l'action renvoie à la ludicité : par sentiment de monotonie, par ennui, il joue avec la limite de la vitesse et trouve des arguments pour s'exonérer de cette contrainte.

Le désinvolte n'accorde aucun sens positif à la contrainte : il ne la voit ni comme un défi, ni comme un *challenge*, ni comme une occasion pour apprendre et mûrir, ni simplement comme une tâche demandée pour le bon déroulement du rôle que lui-même a choisi d'occuper.

Totalement déresponsabilisé, le désinvolte, tel l'enfant s'exprimant par des phrases du type : « ça me gonfle ! J'en peux plus etc. », perçoit finalement la contrainte comme on ressent « un caillou dans la chaussure » [un élément

perturbateur, une gêne] : il doit s'en débarrasser. Ainsi, les temps d'attente provoquant son ennui, cet usager de la route ne peut supporter les embouteillages, respecter les feux de signalisation, et va dépasser dangereusement les autres véhicules.

Au sentiment d'ennui, avec son corollaire, le sentiment d'impatience, tous deux visibles dans la position d'attente, au besoin « d'ailleurs », de renouveau, à l'impression non anxieuse d'étouffement ou de contrainte, il répond par un ou plusieurs actes impulsifs grâce auxquels il se dégage des contraintes et se ré-excite par le nouveau champ d'action qu'il a conquis : accélérer, c'est donc pour lui, une reconquête d'espace où pouvoir à nouveau souffler. Nous pouvons relier ainsi sentiment d'ennui, besoin d'événement (en partie ludique) et impulsivité.

Ainsi, c'est par un acte impulsif qu'un rôle mal investi et devenu insupportable, voit sa clôture.

A la survitesse est aussi liée l'euphorie. Si on veut recomposer ce que vit à ce moment celui qui commet cette infraction, on peut dire que la survitesse est vécue comme une joie d'être libérée des contraintes, d'émancipation, de « monde libre retrouvé ». C'est principalement ce qu'éprouve ou recherche celui qui s'y adonne.

L'euphorie est une des réponses que le désinvolte donne à l'appel dysphorique de la nostrité. L'appel du Nous, que le désinvolte écoute comme Ulysse les sirènes, se donne seulement dans sa dimension festive et récréative. Appel du Nous : besoin d'être ensemble, de sentir le monde commun retrouvé et partagé.

C'est par l'euphorie aussi, d'une façon plus générale, que le désinvolte se libère de l'indécision d'un choix obligé entre « ce qui est bien et ce qui est mal » ; il se dégage des contraintes d'un rôle étouffant, il se délivre d'une pesanteur ; semblable à l'ivresse maniaque du *tout-possible*, cette euphorie amène le désinvolte à transgresser.

Prendre le volant en état d'ivresse, par exemple, répond de manière inadéquate à l'appel d'un Nous qui exige du désinvolte qu'il soit « *cool* » *(relaxed person)*. Plus exactement, le désinvolte croit devoir toujours donner cette image de soi-même ; c'est pour cela qu'on se gardera de dire que le désinvolte n'est pas conscient du fait de transgresser : comme dans la plupart des transgressions, on est conscient de rompre avec un ordre, une norme, un *nomos*. L'alcool par exemple, « puissant lubrifiant social », permet d'accélérer la réponse à un choix qui se présente : transgresser ou ne pas transgresser, rouler en état d'ivresse et risquer sa vie et celle des autres ou renoncer.

Alcool et survitesse se marient bien avec le besoin désinvolte de répondre au Nous de manière à toujours garder l'apparence d'un personnage qui se veut *cool* et désinhibé.

Un autre besoin s'empare alors de lui : prendre des risques, confiant dans le fait que rien ne lui arrivera et que, dans la pire des hypothèses il s'en sortira avec une amende ; ignorant autrui, le désinvolte, *embarque,* paradoxalement, dans son euphorie, l'autre qui ne devient qu'un instrument qui renforce son égocentrisme.

L'autre, dans cette espèce de *hybri*s qui s'empare du désinvolte, est effacé ; une question se pose donc : si la désinvolture s'apparente parfois à l'hystérie par ce besoin de centralité, n'en différerait-elle pas complétement quand on parle de transgression ?

L'hystérique a besoin du public pour « produire » son spectacle, autrui est pris en considération comme ensemble, comme public et spectateur ; l'hystérique vise à ce que son « spectacle » soit soigné dans les détails, il est difficile alors pour lui d' « improviser » : ses scénarios sont presque toujours identiques, ainsi que le fond sur lequel ils se déroulent.

Cela ne signifie pas que la mise en scène de l'hystérique soit préparée dans les moindres détails à chaque fois ; on se gardera bien de retenir cette idée. Il

existe chez l'hystérique un fond de construction de personnage auquel il prête constamment attention ; le désinvolte est son contraire : il est « le léger », et ne prépare rien. Comme on vient de le voir, autrui disparaît complétement dans ses élans ; la plupart des transgressions commises au volant par désinvolture ne prévoient pas de spectateurs : c'est une *pugna* entre l'individu désinvolte et le champ social, dans ce contexte la réglementation routière.

Il essaie d'échapper à cet ordre, il y parvient d'ailleurs mais dans la « solitude de ses états », c'est encore une fois la transgression sous forme de bravade, d'acte se voulant gratuit et courageux, marqué de chance – le « pourvu que je m'en tire bien » – qui l'emporte.

Désinvolte est aussi, par exemple, l'attitude de nombreux usagers de la route qui manifestent leur impatience, leur étouffement, leur *trop-plein ;* il suffit d'observer le comportement de certains automobilistes pris dans les bouchons : ils dépassent les voitures pour avancer seulement de trois ou quatre mètres et paralysent ultérieurement le trafic, ils klaxonnent de manière presque compulsive jusqu'à ce qu'ils trouvent une ruelle ou une petite route où ils peuvent s'engager et rouler à pleine vitesse.

Ces exemples, connus de tous, révèlent bien le besoin d'action, d'événement, l'intolérance aux obligations, l'idée de pouvoir et savoir faire mieux que les autres, la volonté de se débarrasser des *temps morts* qui semblent au désinvolte insupportables et éternels, le manque d'égards pour qui est là et attend, conscient du fait qu'avancer de deux ou trois mètres n'améliorera pas la situation, et la surestimation de ses propres qualités de conduite ou de maîtrise du véhicule.

En conclusion, on peut affirmer que, pour toutes ces raisons, il n'est pas étonnant que la plupart des infractions routières soient causées par désinvolture et c'est pourquoi on estime que l'attitude désinvolte doit être correctement définie et argumentée car le mot se prête à plusieurs malentendus : le code de la route est finalement l'exemple le plus riche d'une

réglementation capable de sanction ; en dernière instance, non seulement les actes mais aussi « les intentions », autrement dit la légèreté s'opposant visiblement à la prudence, trouve à tous égards dans le code de la route sa justification en tant que concept juridique.

6. Conclusion du quatrième chapitre

Par l'observation de la désinvolture et de ses nombreuses manières de transgresser, on retient que :

- Le désinvolte ne transgresse pas dans un but altruiste (volonté de dépasser les limites pour faire avancer les choses) mais tendanciellement égoïste : la volonté de se dégager des contraintes,
- La transgression désinvolte découle d'un faux « désir » de liberté et d'émancipation que, dans ce cas aussi, n'est rien d'autre qu'une volonté de dégagement des contraintes,
- La transgressologie générale nous aide à comprendre les *raisons primaires* de la transgression,
- C'est finalement dans le domaine de la circulation routière qu'on peut observer pratiquement la désinvolture avec tous ses « attributs »,
- Éduquer à la conscience de rôle peut s'avérer non seulement pertinent mais véritablement utile pour réduire l' « énorme » nombre d'infractions qui se produisent chaque année sur la route (voire les délits) à cause de « légèreté ».

CHAPITRE V

La désinvolture et ses implications en psychopathologie

1. Introduction.

La désinvolture entretient des liens particuliers avec la pathologie. Plusieurs questions se posent : dans un premier temps, il faut établir son délicat statut vis-à-vis de la pathologie, ensuite définir ce qu'elle détermine ou ce à quoi elle prédispose, et enfin ce à quoi elle s'oppose. À ce titre, les liens entre désinvolture, immaturité, psychopathie, addiction, paranoïa, manie, mélancolie, perversion et psychopathie seront examinés.

La désinvolture n'est pas une *pathologie-maladie*, mais plutôt un trouble au sens large du terme (et pas seulement un trouble de la personnalité, ce qu'elle peut aussi être). Dans certains contextes, notamment dans les relations sociales, lors de l'engagement dans un ou plusieurs rôles, elle réalise une inadéquation, susceptible de créer des interférences négatives vis-à-vis du champ social et, dans un second temps, d'affecter son insertion sociale.

C'est un trouble dans l'appréhension, la conduite et l'accomplissement des rôles ou de certains rôles ; loin d'être une attitude socialement acceptable, ce que, cependant, elle peut être parfois, elle est le plus souvent dérangeante pour le bon fonctionnement du système social, qui est un système de rôle et

de normes : se moquant des normes, se refusant à leur donner une signification positive, le désinvolte tend à penser ou pense que les normes sont faites pour contraindre les gens ou les priver de leurs libertés ; il ne perçoit pas qu'au contraire, établies par l'homme, elles ont pour fonction de permettre aux individus d'interagir et de faciliter les échanges et la communication.

Tout champ, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, possède son *nomos* : chaque système a ses règles et l'homme a toujours accepté le principe de ces règles, perçues avec une connotation positive ; en dernière instance, chaque individu non-désinvolte sait qu'il faut « en passer par là », comme nous l'apprennent les théories aristotéliciennes de « la vie bonne »[395] ainsi que *l'Éthique de la réciprocité* ou *règle d'or*[396].

Mais donnons-lui un statut au regard de la pathologie :

- C'est un trouble, une inadéquation. Précisons ce que cela signifie. Cette appellation est prudente. Elle ne désigne pas un état malade mais seulement une désorganisation, une dérégulation provisoire autant pour l'individu que pour le champ social : quelque chose qui désorganise, dépolarise, dilapide une énergie de construction positive de la vie individuelle et collective. Elle perturbe le dispositif des attentes que nous avons les uns vis-à-vis des autres. La désinvolture est un élément *troublant*[397] *sinon déviant*[398].

[395] Butler J., *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* Paris, Payot, 2014.

[396] Boris Cyrulnik, *Op. cit.* « *The Golden rule* » est formulée au XVIIème siècle en Angleterre par Thomas Jackson mais elle fait partie d'un bagage culturel ancien qui remonte à la Grèce antique et qu'on retrouve également dans la plupart des religions. On peut donc affirmer que la règle d'or ne s'apprend pas : elle fait partie de ces « savoirs archétypaux » que tout être possède. Tout être car, de manière différente, comme cela a été vu dans le deuxième chapitre, elle est traçable aussi dans le monde animal en tant que contrainte à *être-avec* biologiquement nécessaire pour tout être ayant besoin d'un *autre* pour se tenir.

[397] La désinvolture peut certes provoquer des *sourires* quand on n'est pas touché par elle ; faire sourire (amuser, jouer, briller, etc.) est bien dans *l'intention désinvolte* mais le jugement qu'on peut porter sur elle ne s'arrête pas là ; la désinvolture reste un élément qui perturbe le bon fonctionnement des rôles sociaux et qui n'a donc rien de *sympathique*.

[398] Elle ne mérite pas le statut plein de déviance (au reste assez flou, plus moral que psychologique) car il n'y a pas en elle une intention continue et construite de se situer hors de la communauté morale de vie.

Elle pourrait appartenir aux troubles de la personnalité (groupe B des troubles de la personnalité du DSMIV) si elle était structurelle et constante (ce qu'elle n'est pas dans notre perspective) mais pas seulement à eux ; à la normalité, à la manie, à la psychopathie, etc.

- Un trouble de quelle intensité ? Pourrait-on considérer que la désinvolture soit un *trouble de basse intensité* dans les relations à autrui ? On peut le penser avec certaines raisons ; l'attitude désinvolte pose un problème à l'Autre, que l'on peut dire de basse intensité : un **problème inconstant**, **d'intensité variable**, pas toujours aigu mais qui peut revenir de façon irrégulière comme régulière. La désinvolture, si elle est le plus souvent de basse intensité, peut aussi être de haute intensité, c'est-à-dire immédiatement critique.
- **Elle est un trouble en ce qu'elle porte les marques de l'imprévisibilité.** La désinvolture ne perturbe pas volontairement le champ social en lui-même (à l'instar de la psychopathie qui, elle, le perturbe) mais porte une nuisance qui lui est propre, celle qui consiste en l'induction d'une imprévisibilité. Le désinvolte n'est pas prévisible ; jouant avec les rôles et le système des rôles, il crée par ses comportements une incertitude sur son acceptation du jeu social des rôles. Avec lui, l'évidence du cours des événements n'est plus fondée. Le désinvolte ne perçoit pas ce fait que ses comportements ne sont pas syntones avec ceux de ses partenaires de vie. Ils ne savent pas s'il va rompre les accords multiples avec les autres ou les respecter. Sa nuisance est donc « présomptive ».
- **La désinvolture, pathologie ou non ?** En un sens qu'il faut éclairer, la désinvolture n'est pas un état acquis à certains moments de la vie, comme le sont les pathologies. Elle est plus proche de notre « état de nature » individuel, dans les réflexes archaïques précœdipiens que dans de la maladie proprement dite. La désinvolture reste une disposition latente chez chacun mais que chacun traite (contient,

contrôle) à sa façon. Chacun donc perçoit, maîtrise, éduque à ses tendances à la désinvolture.

- **C'est un trouble de la compétence psycho-sociale.** Si dans certains cas, la désinvolture peut porter le sens d'une prise de liberté nécessaire vis à vis de certaines situations d'injustice, elle relève le plus souvent du trouble de la compétence psychosociale, c'est-à-dire de la capacité à s'intégrer dans l'ensemble social et de recevoir de lui ce qu'il peut apporter. La défaillance des rôles, que ce soit les rôles familiaux, professionnels, amicaux, etc., est causée chez le désinvolte par le manque d'appréhension de ces rôles et par un défaut d'assimilation de la conscience de rôle : c'est pourquoi éduquer à la conscience de rôle, rendre visible cette problématique sont des éléments très importants afin d'éviter l'échec pouvant aussi s'avérer désastreux pour l'individu à un niveau existentiel.

Ce trouble touche le rapport que chacun établit d'ordinaire avec ses identités de rôle.

Pour montrer comment désinvolture et personnalités pathologiques sont travaillées par les mêmes difficultés face aux identités de rôle (les identités *idem*) et définir le rapport que l'individu établit à l'égard de ses propres rôles, on va analyser certains des grands thèmes de la psychopathologie où le rapport aux rôles est déformé soit à cause d'un surinvestissement, ce qui réduit l'identité du sujet à ses *idémités*, soit à cause d'un engagement manqué, faible ou superficiel vis-à-vis de ces derniers.

Parmi ces thèmes, ceux qui sont les plus significatifs s'avèrent être

- **La paranoïa**, dont la désinvolture est pratiquement le contraire comme on le verra dans les pages suivantes ;
- **L'immaturité** souvent difficile à distinguer de la désinvolture. Elle en est peut-être la forme archaïque ;
- **L'hystérie** qui en est proche sous certains aspects mais absolument différente sous d'autres ;

- Les **addictions** dont les éléments relevant de la psychopathologie de l'action semblent rejoindre la dynamique poussant le désinvolte à agir ;
- **La manie** (bien que certains aspects mineurs de ce trouble thymique se retrouve chez le désinvolte). Il y a en effet une composante dysthymique ou dysphorique dans la désinvolture. Cependant, pathologie aigue, la manie comporte de nombreux autres signes et modalités d'évolution ;
- **La mélancolie**, elle aussi complétement différente de la désinvolture en ce qui concerne l'investissement des identités de rôle ;
- **La psychopathie** emprunte de nombreux éléments à diverses formes sévères de désinvolture. Par le caractère non empathique de la relation aux autres, par son incapacité à habiter chaque rôle, son instabilité, le psychopathe manifeste de l'indifférence désinvolte vis-à-vis des autres. Ainsi on peut considérer que dans la psychopathie, les transgressions outrepassent aussi bien qualitativement que quantitativement le registre de la désinvolture. En effet le trouble de la reconnaissance d'autrui en tant qu'autrui est beaucoup plus profond que dans la simple désinvolture.
- **La perversion** de laquelle la désinvolture s'éloigne puisque le désinvolte fait tout sauf « calculer ». Le désinvolte est un spontané et non pas un stratège qui compose son pouvoir et son emprise sur autrui.

On va donc considérer, pour chaque thème de la psychopathologie traité, dans quelle mesure une attitude désinvolte y est décelable (tableau 3), quelle est l'intensité avec laquelle elle se manifeste et surtout le degré d'investissement des identités de rôle et les modalités qui s'approchent ou s'éloignent de la désinvolture (tableau 4).

Puis, un discours anthropo-phénoménologique prendra en compte plusieurs aspects de cette « présence désinvolte », tout d'abord la relation à l'altérité ;

ensuite, on tiendra compte de la position existentielle de cette présence dans le monde ainsi que de la temporalité qui lui est propre.

On a essayé d'indiquer dans les titres des paragraphes de ce chapitre les concepts les plus significatifs qui rapprochent ou distinguent la désinvolture de la pathologie.

De la paranoïa, on retient surtout que l'investissement des identités de rôles est révélé par la gravité avec laquelle le sujet s'engage ; ensuite, on verra que la paranoïa contient des éléments complétement étrangers à l'attitude désinvolte : une hyper-considération et une *construction* d'autrui qui rythme les choix et les pensées du sujet paranoïaque, une tendance à l'hyper-interprétation ainsi qu'une crainte du jugement de l'Autre.

Dans l'hystérie, la montée en rôle s'exerce surtout en considérant l'aspect figuratif du rôle : le sujet hystérique fixant ainsi le rôle dans l'image *primitive* que ce rôle renvoie, le véritable travail de rôle ne s'effectue donc pas correctement. La désinvolture touche ce point par certains traits, par exemple la volonté de revêtir un rôle *grandiose*.

L'immaturité, comme on a déjà eu l'occasion de le voir à plusieurs reprises, est rapportable à la désinvolture : la manière de se rapporter aux rôles est presque identique, ce qui change est le fait que, de l'immature, on ne peut dire qu'il est « le léger » puisque s'engager dans quelque chose avec légèreté laisse supposer qu'on connaît « ce qu'il y à faire mais qu'on n'y accorde pas l'importance nécessaire » alors que ce qu'il y a à faire constitue simplement pour le désinvolte une contrainte de laquelle il faut se dégager.

Ensuite, une certaine gravité dans l'investissement des rôles peut être décelée dans la perversion; le pervers sait très bien, peut-être plus que quiconque, ce qu'il lui revient de faire et il en fait même plus : il brouille les pistes, il manipule, il calcule pour atteindre ses fins, il connaît très bien le rôle et son cahier des charges et il peut, ainsi, contrôler l'Autre ; le désinvolte, au contraire, ne calcule pas : pour lui, seuls sont valables le principe de la

providentialité (« il n'y a jamais de problème, tout se règle tout seul ») et la familiarité (« partout-c'est chez-moi»), éléments le poussant à se mouvoir avec une liberté qui laisse l'*autre-spectateur* bouche bée. Toutefois la perversion revient du côté de la désinvolture quand il s'agit d'ignorer autrui dans sa véritable existence, de nier à autrui la possibilité d'exister à la place qui lui revient.

Concernant la manie, la notion d'un *Typus maniacus*[399] peut être reliée à la désinvolture à propos des élans, des vols en hauteur, de la présomption dont le maniaque fait preuve, répondant à l'appel de la Nostrité. De même, l'*ivresse* maniaque du *tout possible* rappelle que chez le désinvolte tout est compossible, mais, là aussi, on différencie aisément le comportement désinvolte de celui de l'état maniaque ou des états pathologiques rapportables à un trouble des fonctions supérieures : dans ces deux cas le comportement désinvolte n'est pas isolé et s'accompagne d'autres troubles.

Une différence substantielle avec le désinvolte se manifeste chez le sujet mélancolique qui adhère complétement à son identité de rôle sans laisser aucun espace à l'*ipséité* : une problématique concernant l'identité toute entière est alors mise en évidence, surtout par l'illustration du *Typus melancolicus*[400] qui n'a, avec la désinvolture, rien de comparable. Et même au contraire, ce sont des figures antagonistes l'une de l'autre. Elles s'éclairent l'une et l'autre *a contrario*.

Les addictions nous intéressent davantage pour illustrer les problématiques de la psychopathologie de l'action, déjà mentionnés lors de l'étude de l'attitude désinvolte au volant, mais on verra que ces problématiques caractérisent la désinvolture toute entière.

---

[399] D. von Zerssen, *Der „Typus manicus" — eine Variante der Zyklothymie?* in A. Marneros, M. Philipp, Persönlichkeit und psychische Erkrankung, Berlin, Springer-Verlag, 1992, pp. 72-86.

[400] Tellenbach H., (1961). *La mélancolie*, Paris, PUF, 1985. On renvoie aussi à Taglialatela C., « Identité de rôle et personnalités pathologiques : mélancolie, manie et désinvolture », in P. Cabestan, J. Chamond, *Mélancolie. Phénoménologie, psychopathologie, psychanalyse,* Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2015, pp. 137-149.

La psychopathie montrant cette incapacité à habiter les rôles rappelle soit l'incapacité désinvolte de « rester en place » que l'indifférence vis-à-vis d'autrui.

Par ce dernier chapitre, on souhaite inscrire, donc, l'analyse de l'attitude désinvolte dans la psychopathologie phénoménologique puisque, sans être ni une pathologie, ni un caractère et englobant plusieurs aspects communs aux pathologies les plus connues ; cette analyse s'avère être un outil nécessaire pour la compréhension de ce vécu de légèreté dont chaque individu fait preuve à plusieurs moments de son existence et la détermination de ce qu'il peut y avoir à la base des défaillances de rôle pour lesquelles il en va, dans certains cas, de l'existence du sujet toute entière.

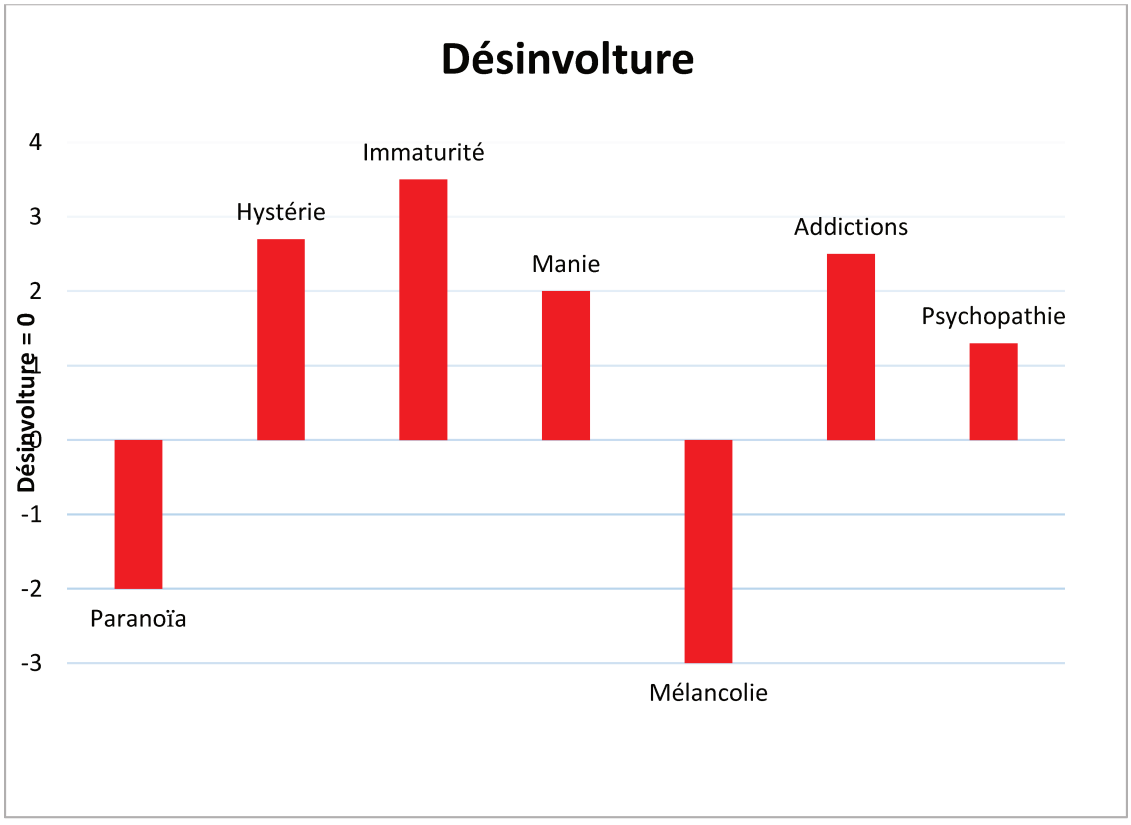


Tableau 3. Par ce graphique (en considérant la désinvolture = 0) on peut remarquer qu'aux « valeurs positifs » (1,2,3,4) où les éléments désinvoltes peuvent être plus ou moins nombreux, s'opposent les « valeurs négatifs » (–1, -2, -3) qui indiquent une procédure inverse de la désinvolture jusqu'à arriver à la mélancolie (-3) où la désinvolture est complétement absente.

Paranoïa	Identités de rôle surinvesties et par un collage *ipse-idem*, charisme de rôle, hyper-interprétation, hyper-présentification d'Autrui et crainte de son jugement, rumination, vécu de gêne.
Hystérie	Précipitation vers le centre, investissement esthétique des identités de rôle, présomption, perte dans le *On*, figuralité, impossibilité de penser Autrui dans son individualité.
Immaturité	Manque d'investissement des identités de rôle, considération manquée du cahier des charges des rôles, négligence, transgression se disant involontaire.
Perversion	Investissement des identités de rôle, connaissance optimale du cahier des charges, capacité de manipulation, assujettissement d'Autrui.
Manie	Ivresse maniaque du tout possible, présomption, faible investissement des identités de rôle, transgression.
Mélancolie	Réduction aux identités de rôle, hyper-investissement, hyper-identification, échec du rôle, gravité extrême.
Addiction	Impulsivité, besoin d'événement et de décompression, vécu de trop-plein, euphorie, excitation et ré-excitation, transgression.
Désinvolture	Légèreté, manque d'investissement des identités de rôle et non-considération du cahier des charges, compossibilité, besoin ludique, providentialisme, transgression bénigne, impulsivité, réponse à l'appel du On, euphorie, ivresse, esthétisation du rôle, dégagement des contraintes, impossibilité de penser Autrui dans son individualité, échec de l'investissement du rôle conduisant à la sortie.
Psychopathie	Incapacité d'habiter les rôles, instabilité et indifférence désinvolte vis-à-vis d'autrui.

Tableau 4. Les horizons pathologiques de la désinvolture dans la clinique de la relation de rôle.

2. Cet *Autre* « trop encombrant » que le désinvolte ne voit pas : paranoïa et désinvolture

« L'expérience paranoïde la plus banale est liée au regard de l'Autre sur le mode du : « Qu'est-ce qu'il a celui-là ? Il me cherche ? »… »[401]

« Je peux avoir un adversaire, un concurrent, un ennemi même, mais penser que l'autre passe sa vie entière, du matin au soir, à me préparer des coups bas, c'est de la paranoïa »[402].

Le rapport de la désinvolture à la paranoïa est complexe car la désinvolture n'est pas paranoïaque ; bien au contraire. Le désinvolte n'a aucune gravité, il veut être léger et joueur. Le désinvolte ne rencontre pas autrui et son rôle : il le survole, l'ignore, le dénie. C'est donc une figure de contre-identification vis à vis du charisme de rôle paranoïaque que réalise le désinvolte. Et si nous passons par le rapport opposé du paranoïaque à la désinvolture, c'est parce que cette dynamique *a contrario* nous aide à comprendre la désinvolture dans ses plus intimes ressorts.

Le lien qu'on se propose d'établir entre la désinvolture et la paranoïa se fonde sur le concept d'altérité ; cet Autre, condamné par le désinvolte à une invisibilité quasi totale, relégué dans le brouillard laissé derrière chaque passage du désinvolte, est aussi très présent chez le sujet paranoïaque, tellement présent que l'identité paranoïaque ne parvient pas à s'en distancier ; l'autre, avec surtout son possible jugement, est si présent chez le paranoïaque qu'on peut affirmer que la paranoïa est *une pathologie de la relation intersubjective* ou de *l'être ensemble*[403].

[401] S. de Mijolla-Mellor, *La paranoïa*, Paris, PUF, 2015, p.83
[402] Coutanceau R., *Ibid.* (2014), p.74
[403] Charbonneau G., *Introduction à la psychopathologie phénoménologique*, Tome II, Paris, MJW, 2010

Dans cette dernière partie, on considérera également la paranoïa à travers un spectre d'intensité variable, en délaissant la psychose paranoïaque constituée (paranoïa maladie) et en insistant sur les personnalités qui présentent une tendance plus ou moins marquée à la paranoïa. Ainsi est-elle plus proche de chacun, à certains moments critiques d'existence.

La paranoïa est une disposition en germe (latente) chez chacun. Elle procède initialement d'une certaine aptitude adaptative, comme le montre l'éthologie humaine[404], mais en perd le contrôle jusqu'à en devenir une expression démesurée, oublieuse du fait social. D'une certaine aptitude adaptative ? Une composante animale en nous cherche et renifle des traces, des indices, des signes, pour sa défense ; nous flairons des atmosphères hostiles ou favorables. Nous sommes naturellement aux aguets. La paranoïa procède de ce sentiment d'ambiance, aux fins de préserver son être, comme si nous ne pouvions jamais être en confiance avec autrui, comme si nous étions toujours en guerre.

Cet « état de conflit » fait que rien n'est anodin, peu signifiant, gratuit, aléatoire, pour le paranoïaque. C'est un fait qu'en ce qu'elle engage notre structure d'ipséité, rien ne peut être indéterminé, peu significatif, *et encore moins léger* pour le paranoïaque. Le paranoïaque se tient et tient les rôles d'une façon particulière, comme s'il en allait à tout moment de son être même. Il en ressort un mode d'appréhension, de préoccupation et de déploiement de l'énergie sans recul, pathétique, sans modulation dans les investissements et les engagements. Le paranoïaque perd sa compétence psychosociale par excès d'adhésion à son rôle, l'empêchant de l'assumer avec la distance qui convient. Il est rivé à son rôle sans pouvoir s'en détacher suffisamment pour en accomplir le sens. Cela se manifeste dans les formes légères ou *douces de la paranoïa*[405] dans lesquelles le sujet à tendance

[404] Englebert J. Follet V., (2016) *Ibid.*
[405] Coutanceau R., *ibidem.*

paranoïaque a une certaine conscience de sa pathologie, considérant qu'il pense trop, qu'il rumine, qu'il n'arrive pas à effectuer de *lâcher-prise.*

La relation contre-identificatoire du désinvolte à la paranoïa ne s'arrête pas là. Elle est plus profonde encore. Le paranoïaque (caractériel comme celui de la paranoïa maladie) a même une sorte de méfiance globale vis-à-vis de la désinvolture. Outre qu'il n'en apprécie pas l'extraversion et la légèreté, il ne croit pas à la gratuité du désinvolte. Pour lui, la relation du désinvolte à son rôle n'est qu'un leurre ou plus encore un piège. Elle cache une stratégie que non seulement il ne comprend pas mais qu'il interprète comme hostile ; ce qui est marqué de troubles du jugement car le désinvolte n'est pas un stratège et que ses vues ne sont pas calculées.

5.2.1 Cet Autre « au cœur de soi-même »[406] que le paranoïaque n'arrive pas à distancier

Pour rendre davantage *visible* la désinvolture, on va donc évoquer les caractéristiques de la paranoïa faisant apparaître Autrui comme « encombrant » : peu à peu, on l'approchera ou éloignera de l'attitude désinvolte là où cette confrontation s'avère possible.

Si, avec Sartre et Merleau-Ponty, on sait que l'Autre constitue l'identité subjective dans le sens d'un Autrui qui nous appelle à être, c'est Paul Ricœur qui révèle une altérité *au cœur de soi-même*, qui n'est pas seulement une altérité grâce à laquelle on peut reconnaître l'autre comme un autre être semblable à soi-même, mais une altérité de soi au fond de soi-même qui se donne comme *for intérieur*.

Si l'altérité est donc constitutive de l'identité humaine et se donne au même degré que l'*ipséité* et l'*idémité*, on admet, avec Ricœur, qu'au cœur de ce futur

[406] Ricœur P., (1990) *Ibid.*

homme capable existent plusieurs formes de passivité elles aussi constitutives de l'identité.

C'est à partir des trois formes de l'expérience de passivité annoncée par Ricœur (*Le trépied de la passivité*[407]) qu'on se propose d'examiner la problématique paranoïaque.

Ricœur reconnaît, à côté de l'*agir* humain, de ses possibilités, son « pâtir », c'est-à-dire les différentes formes de passivité qui s'annoncent sous la forme du pôle *Alter,* de l'altérité ; la première de ces expériences de passivité est le corps propre (*le Leib*[408]), la chair qui est un médiateur entre le Soi et le monde, cette première expérience de passivité nous étant donnée *a priori* ; la deuxième expérience de passivité est impliquée dans la relation entre Soi et l'Autre, l'autre être humain (*l'altérité d'autrui*[409]) perçu aussi comme *étranger* ; la troisième est celle de la conscience (*Gewissen*[410]), que Ricœur préfère appeler *for intérieur*– for au sens de *forum* : le colloque intérieur.

Ce *for intérieur* est une sorte de voix de la conscience qui s'adresse à moi du fond de moi-même et c'est par l'écoute et la méditation dans le for intérieur que le Soi retourne à soi-même, mais d'une manière nouvelle : celle d'un *soi-même comme-un-autre* qui a *reconnu* les expériences de passibilité et passe ainsi de *Cogito blessé* à *Homme capable* d'agir et de pâtir.

Peut-on affirmer que chez le paranoïaque cette dynamique est en échec ? Si l'on pense que la psychanalyse trouve l'origine de la paranoïa dans une sorte de blessure narcissique[411] et la psychopathologie phénoménologique dans une blessure ipséique[412], on est en droit de prétendre que cette dynamique

[407] Ricœur P., *ibid*., p. 368
[408] Ricœur P., *ibid*., p. 369
[409] Ricœur P., *ibid*., p. 380
[410] Ricœur P., *ibid*., p. 393
[411] S. de Mijolla-Mellor, *ibid.*, p. 61 « Chez le paranoïaque, c'est essentiellement d'une *blessure narcissique* qu'il s'agit mais le sujet ne se coupe pas du monde et reste lié aux autres par *un vécu de préjudice* ». La blessure narcissique provient d'une blessure qui a eu lieu dans l'enfance, et à laquelle le sujet, dans l'adolescence peut répondre de différentes manières : une parmi d'autres, le sentiment de *grandiosité* chez l'adolescent qui veut être reconnu comme étant toujours « le meilleur ».
[412] Charbonneau G., *ibid*., p. 114

échoue : le sujet paranoïaque, incapable d'intégrer dans son expérience ces formes passives de l'altérité, reste figé sur une *émotion*[413] lui faisant toujours percevoir l'autre comme un « étranger » qui veut lui « dérober » ses acquis[414] ; le monde, avec cet autrui qui *dérange*, est hostile au paranoïaque, lequel doit se battre continuellement pour garder « ce qui lui appartient ».

Il y a donc chez le paranoïaque une fixation sur le côté passif des expériences ; en suivant Ricœur, chez le paranoïaque, le premier type d'expérience de passivité se donne sous la forme de ce corps qui ne m'appartient pas mais qui apparaît à l'autre qui le regarde : il en découle un vécu de gêne et de honte[415] ; l'autre comme *autre être humain*, autrui, n'est pas reconnu par le paranoïaque comme semblable à soi-même ; l'autre est toujours en haut et sa hauteur est menaçante pour le paranoïaque qui emploiera alors tous les moyens pour le combattre et le tenir à distance[416], tel le fameux Capitaine Achab dans sa poursuite de la baleine Moby Dick : il *détruit pour ne pas être détruit*[417].

La troisième forme d'expérience de passivité mise en échec, *symptomatique,* et peut-être la plus importante, est celle du *for intérieur*, ce dialogue avec soi-même qui demeure affecté chez le paranoïaque.

Quelle forme présente ce dialogue chez lui ? Le paranoïaque s'adresse toujours à l'autre (et jamais à soi-même)[418] contre lequel il pointe le doigt ; le

---

[413] Charbonneau G., *ibid.,* p. 112. G. Charbonneau explicite la différence entre affectif et émotionnel : comme pour les rôles, la relation à autrui chez le paranoïaque est émotionnelle et non affective, « il y a de l'émotion quand de l'ipséité est engagée, quand ce qui se joue exprime le souci de soi tout entier, celui de l'altérité dans son ipséité (…). Ce qui est affectif pourrait désigner ce qui se joue autour des représentations de rôles et de leur accomplissement ».

[414] Demaret A*., Op. cit.,* p. 213. A. Demaret voit les origines de la paranoïa dans les problématiques auxquelles se trouve confronté l'animal au moment de la conquête du territoire, le sujet paranoïaque étant comme l'animal ayant conquis son territoire. Mais ce n'est pas la conquête du territoire qui pose problème au paranoïaque, le problème est de le garder et de le tenir loin de cet autre qui menace de l'en déposséder ; « le paranoïaque est donc celui qui a réussi sa territorialisation mais qui la remet continuellement en doute ».

[415] Callieri B., Maci C., *Paranoia, passione e ragione*, Roma, Anicia, 2008C'est le pôle asthénique de la paranoïa, ainsi qu'on le connaît par Kretschmer (paranoïa sensitive).

[416] Muscatello C.F., «Paranoia ed esistenza. Un omaggio a Bruno Callieri», *Comprendre*, 23-2013, p. 207. C'est le pôle tonique de la paranoïa, la paranoïa combattante, dont la figure emblématique est celle du justicier.

[417] Zaninotto L., «Achab, ovvero la paranoia e la perdita», *Comprendre*, 22-2012.

[418] On verra qu'il ne pourrait pas en être autrement : chez le paranoïaque, il y a un collage ipse-idem, ipse-alter, l'altérité affecte l'ipséité de manière à la constituer complétement : les identités de rôle

dialogue se manifeste par rumination, suspicion, hyper-interprétation, méfiance, persécution, orgueil, présomption, gêne et honte : en dernière instance, cette voix de la conscience intérieure dit au paranoïaque de faire attention à cet autre qui lui veut du mal et rien d'autre.

Dans les paragraphes précédents et suivants, nous voyons plus spécifiquement comment ces thématiques sont absolument étrangères au désinvolte pour lequel n'existent ni le vécu de gêne (le désinvolte est toujours à l'aise, « sans gêne »), ni l'obligation à protéger son territoire (il est partout chez soi), ni la menace d'autrui (autrui est invisible)[419].

Il faut encore rappeler que la paranoïa est *en filigrane* une pathologie de la relation intersubjective[420] : le rapport à autrui prend sa forme dans les relations de rôle, dans les identités de rôle. Comment fonctionne alors la dialectique *ipse-idem* chez le paranoïaque ?

5.2.2 Charisme de rôle et légèreté de rôle

Si le désinvolte prend le rôle à la légère, le paranoïaque, lui, ne voit que le rôle assumé et engagé de manière combative et tenace.

On peut donc fonder l'opposition entre charisme (intensité, gravité, lourdeur, pathétisme) et légèreté (pauvreté, insouciance, ludicité) de la relation aux rôles.

---

sont assumées en une tension émotionnelle, affectent l'ipséité, de là le charisme paranoïaque, *cette passion de rôle* qui agit de manière telle que quand un rôle échoue, il en va de toute l'existence. Cf. Charbonneau G., *ibidem*

[419] Kozakaï T., Plagnol A., « Le *Taijin Kyofusho* (anthropophobie) : pathologie spécifique au Japon ou illusion scientifique ? » *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale* 1/2008 (Numéro 77). Le *Taijin Kyofusho*, traduisible en français avec le mot anthropophobie, est une pathologie fréquente au Japon, elle « désigne littéralement un désordre (*-sho*) lié à la crainte (*kyofu*) des relations sociales (*taijin*) » C'est la crainte d'offenser autrui en raison d'un comportement inapproprié ou d'un défaut physique. Cet argument est intéressant puisque on ne pourra jamais le retrouver chez le désinvolte, lui qui ne prête pas d'attention à autrui et qui est « partout chez soi ».

[420] Charbonneau G., *ibid*., pp. 118-119

Chez le paranoïaque, l'altération de l'ipséité ne met pas en danger l'identité narrative ; bien au contraire, la paranoïa narre de manière permanente, ce qui dénote une altération de l'ipséité mais non sa perte ou sa destruction : le sujet paranoïaque est toujours capable de raconter et de se raconter, la mienneté de Soi n'est donc pas perdue, il s'agit d'une déstructuration dans laquelle est encore préservée la distinction Soi-non Soi (à la différence des psychoses plus désorganisées comme la schizophrénie ou la démence).

Dans la paranoïa, le rôle perd sa signification principale, c'est-à-dire cette fonction par laquelle il résulte être un médiateur entre l'individu et le champ social. Du moment que ce champ social est constitué par autrui, il est vécu par le paranoïaque comme constituant son identité toute entière puisque, pour le paranoïaque, autrui, surdéterminé, est envahissant.

Comme on le sait par A. Tatossian[421], il y a chez le paranoïaque une sorte de « collage » des identités de rôle à l'ipséité ; le paranoïaque adhère complétement aux rôles et il le fait avec « une certaine gravité, une sorte de tension pathétique, une absence d'humour » [422] ; cet humour est la respiration, la distance nécessaire qui devrait être ménagée entre l'ipséité et les identités de rôle, de manière telle que, si une identité de rôle échoue, le sujet, au lieu de s'effondrer, soit capable de se réinvestir dans une autre identité : dans la paranoïa, l'ipséité n'existe pas sans rôle, il n'y a pas de distance, pas de séparation.

Le paranoïaque vit autrui comme une menace, il ne le laisse pas exister dans son altérité : « Dans la rencontre d'autrui, la présence va vite au fait d'autrui tout entier, à son ipséité ou ce qu'il en croit être »[423].

Comment le paranoïaque se rapporte-t-il donc aux rôles ?

[421] In Tatossian A., (1979), *Phénoménologie des psychoses*, 3ème édition, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2002
[422] Charbonneau G., *ibid*., p. 110
[423] Charbonneau G., *ibid*., p. 112

S'il y a altération de l'ipséité, cela signifie, dans ce cas, que les identités de rôle collent à l'ipséité ; aussi chaque rôle est-il investi et agi avec passion, tension, combativité (présomption paranoïaque, être en haut), ou au contraire humilité, vécu d'inadéquation, estime de soi fragilisée (dévalement vers le bas).

Le rôle est alors vécu émotionnellement : cette attitude n'admet pas d'échec car, en cas d'échec, les conséquences seraient désastreuses pour le sujet paranoïaque.

Dans cette adhésion au rôle vécu avec passion, dans ce charisme [424] paranoïaque, l'individu investit toute son énergie à cause de cette blessure ontologique primaire, comme s'il voulait, d'une certaine manière, réparer.

Voué aux rôles, le sujet paranoïaque ne sait pas exister différemment ; d'autre part, il trouve appui sur les normes « écrites » qui lui permettent de trouver sa paix ; comme l'écrit Tatossian « c'est surtout dans la loi écrite, dans la loi comme livre et texte, plutôt que dans les usages et coutumes dominants, que repose l'espoir paranoïaque »[425] ; à travers la loi, il devient justicier mais aussi justiciable[426].

Loin d'être des contraintes, les règles (écrites, même si elles ne procèdent pas d'une loi déposée) de rôle sont pour le paranoïaque le lieu privilégié pour exprimer sa supériorité, parfois grandiose, sur autrui, sa hauteur ; il investit dans ces règles toute son énergie dans le but d'affirmer sa hauteur morale sur cet Autrui qui l'a privé de quelque chose.

En revanche, le cas contraire peut aussi se vérifier : à cause d'une faible estime de soi, le sujet paranoïaque se sent persécuté par ces règles faites expressément pour mettre en évidence son inadéquation ; on en trouve

[424] Le charisme ou gravité de rôle s'oppose à la désinvolture qui s'accoste des rôles en les survolant et négligeant : pour le désinvolte tout est compossible, en revanche le paranoïaque choisit un rôle, souvent un seul rôle, et l'élit en l'investissant avec toutes ses forces.
[425] Muscatello C. F., *ibid.,* p. 210. Et Tatossian A., « L'interpretazione paranoica », *Psicologia generale e dell'età evolutiva*, XXXVIII, 1: 69-74, 2001 (citation traduite par moi-même)
[426] de Mijolla-Mellor S., « Se faire justice », « Être la justice », *ibid.,* pp. 110-111

plusieurs cas dans les épisodes de *mobbing* ou harcèlement au travail : le sujet paranoïaque pense alors que tout son entourage lui en veut et qu'on essaie de l'éliminer[427].

Les modalités par lesquelles un paranoïaque assume un rôle sont de toute évidence à l'opposé de la dynamique de la montée en rôle désinvolte.

Le vécu de persécution est étranger au désinvolte, il papillonne de rôle en rôle, chaque rôle n'est pas investi, pour le désinvolte comptent seulement les images de rôle, le côté imaginaire ; le paranoïaque, lui, est dans le réel du rôle à l'égard duquel il ne montre aucune forme de légèreté.

Chez le désinvolte, c'est, comme chez chacun, encore l'ipséité qui l'emporte sur les idémités ; l'ipséité garde son pouvoir de s'investir et se désinvestir dans les identités de rôle et non l'inverse.

Pour le désinvolte, n'existent ni les règles ni l'autre, il n'y a personne à « éliminer » parce que personne n'a de statut véritable ; si le paranoïaque se réfugie dans une solitude existentielle dictée surtout par son manque d'humilité[428], le désinvolte, lui, est déjà trop « en haut » pour se soucier de l'opinion d'un autre qu'il ne voit même pas[429].

---

[427] Di Piazza G., «Personalità paranoicale e *mobbing*: psicopatologia di un fenomeno alla moda», *Comprendre* 19, 2009.

[428] de Mijolla-Mellor, *ibid*., p.16. S. de Mijolla-Mellor fait la différence entre orgueil et vanité en affirmant que la seule différence entre les deux réside dans le fait que le premier a un contenu et la deuxième n'en a pas: *« L'insolente vanité paranoïaque, celle d'une incapacité à trouver sa place parmi les autres. Jean-Paul Sartre disait avec humour que seuls les voyageurs munis de billets peuvent se permettre d'être modestes… »*.

[429] de Mijolla-Mellor S., *ibid.*, p. 1 « Je suis, note Marc Aurèle, souvent étonné de voir combien chacun s'aime lui-même plus que tout et pourtant tienne moins compte de son propre jugement sur lui-même que de celui des autres. […] Et ainsi, nous avons honte de ce que notre prochain pense de nous plus que de ce que nous en pensons nous-mêmes »

5.2.3 « Attention, ne parle pas aux inconnus ! » : la présence de l'Autre au cœur de la paranoïa.

Il est difficile d'être durablement proche d'un paranoïaque : en effet, la paranoïa est une pathologie de l'être ensemble, du vivre ensemble et crée inévitablement des sentiments d'exclusion (se sentir exclu ou vouloir exclure), de rivalité ou d'être trahi.

La paranoïa constitue un être ensemble qui est surinvestit, « suraffectivé » : très rapidement les relations deviennent pathétiques et conflictuelles, que ce conflit soit ouvert ou latent. Le paranoïaque ne laissant plus à autrui de distance de vie, de liberté d'expression, de latéralité d'action, il en ressort que chacun sera accusé rapidement de ne pas l'investir assez, de l'investir trop et donc de s'en emparer. C'est alors qui surviennent les idées d'exclusion : de se sentir exclu, menacé ou de devoir exclure pour préserver l'ensemble.

De même dans les relations duelles, la rivalité s'instaure très vite. L'autre est soit surinvestit soit inatteignable. Le paranoïaque donne un statut monumental à l'autre, qui peut devenir tout pour lui, à moins que subitement, il ne soit plus rien. Ainsi peut-il être en dialogue intérieur avec lui, mimant les questions et les réponses, à l'identique et à l'infini (soliloque, marmonnages, dans ses formes sévères). Plus communément, c'est le phénomène de la rumination, qui résulte d'une sorte d'emprise de cet « autre monstrueux » sur lui. L'individu paranoïaque est le seul créateur de cet « Autre monstrueux » qui occupe autant de place dans ses pensées et ses agissements. Dans ce cas, nous nous approchons des formes dépressives de la paranoïa.

Il y a en effet deux formes de paranoïa, la paranoïa sthénique ou de combat, d'une part, et la paranoïa asthénique ou sensitive d'autre part. Elles correspondent toutes deux à deux positions thymiques opposées, la position expansive (hypomaniaque) ou la position dépressive, dans laquelle

le sujet se sent persécuté mais pense en même temps que ses accusateurs ont raisons. Sa culpabilité sous-jacente produit elle-même ses accusations. Ces deux positions semblent d'une certaine manière assimilable aux réactions adolescentes lors des premiers conflits avec les parents : cette réponse peut être grandiose ou, au contraire, dépressive[430].

Qu'elle puisse être grandiose (on peut dire aussi flamboyante, superbe, triomphante), on le voit dans le choix de rôle opéré par le paranoïaque qui l'investit à un niveau passionnel et affectif : il en va, en fait, de son ipséité ; le paranoïaque choisit son rôle, le vit dans une tension permanente et utilise toutes ses forces pour que ce rôle soit « le meilleur rôle possible », mais pourquoi ?

A la différence du désinvolte, pour lequel l'image du rôle se doit d'être grandiose et exceptionnelle comme sa personne, le paranoïaque vise à ce que personne ne puisse lui « voler » son rôle : les autres sont là attendant un échec et il n'est pas question de les « laisser gagner ».

Toute son énergie sera en dernière instance employée pour protéger « une position » ou mieux un *statut,* pour se défendre d'Autrui *et* cette *grandiosité*, cet orgueil ne sont rien d'autre que de la présomption : c'est d'une leçon d'humilité dont le paranoïaque aurait besoin[431].

En même temps, on peut aller plus loin dans l'éclaircissement du sens de cette hauteur paranoïaque, cette présomption. Elle vise à maintenir une distance d'intouchabilité vis à vis d'autrui. Sur ce point la paranoïa se révèle aussi comme une pathologie de l'intercorporéité. Le paranoïaque a la hantise d'être touché (par là même, possédé, pris) par autrui. Il fuit dans la distance de hauteur.

[430] de Mijolla-Mellor S.*, ibid*., p. 58
[431] Charbonneau G., *ibid.*, p. 112

Après avoir affirmé, donc, que la paranoïa est une pathologie de l'être ensemble et de l'intercorporéité, on voit de quelle manière la relation avec autrui, la réciprocité est impossible à penser chez le paranoïaque.

Parmi les caractéristiques habituelles qui permettent d'identifier la paranoïa, on rappellera la méfiance, la suspicion, la rumination[432], la susceptibilité, l'orgueil et le vécu de persécution : être paranoïaque signifie ne pas savoir ménager la juste distance entre Soi-même et Autrui. L'autre individu est vécu de manière directe, c'est à son ipséité que le sujet paranoïaque semble vouloir se rapporter ; la distance imposée par le rôle occupé par autrui n'est pas prise en considération chez le paranoïaque qui voit seulement dans le regard de l'autre un défi, une attaque ; cet autrui menaçant à chaque instant de l'anéantir doit être « tenu sous contrôle », « maîtrisé ».

Ces caractéristiques de la paranoïa ne se rencontrent nullement chez le désinvolte : ainsi, lui, le lièvre qui n'a que « quatre pas à faire » pour atteindre le but, ne dépense aucune énergie à se soucier d'autrui ; il est déjà trop distant, trop haut pour discerner la problématique d'inatteignabilité au cœur de la paranoïa.

Chez le paranoïaque, cet autre est trop haut, inatteignable, insaisissable : il devient donc menaçant car le paranoïaque ne peut pas supporter ce qui est flou, ce qui fait ombre.

En reprenant *Le trépied de la passibilité* énoncé par Ricœur, on peut affirmer que l'Autorité est subie et supportée par le paranoïaque : dans sa forme sthénique, le paranoïaque tente alors de réagir à cette passivité et l'active sous la modalité de « quelque chose » à combattre, mais dans sa forme sthénique,

[432] Charbonneau G., *ibidem* La rumination, comme le fait remarquer G. Charbonneau est proprement une distanciation impossible, la rumination *« saisit un objet de pensée mais le redépose aussitôt au même endroit »*. Là aussi, la différence avec l'attitude désinvolte est très nette.

il la subit seulement ; dans tous les cas, l'autre n'est pas dialectisé sous la forme d'un Je-Tu.

Comment cette pathologie *excessivement sociale*[433] se manifeste-t-elle alors ?

Le paranoïaque, souffrant d'une pathologie de l'intercorporéité, sait très bien que son corps aussi est porteur de sens et de signification. Le regard de l'autre est vécu par le paranoïaque de manière surdéterminante : c'est le regard de l'autre qui lui rappelle son être inadéquat, le regard de l'autre qui le méprise et le déprécie, toujours là en train de le juger ; il en découle un vécu de gêne[434] : le paranoïaque ne se sent jamais à sa place ; à travers son corps[435], qu'il sait être un corps apparaissant[436], il semble demander à l'autre de l'exclure pour ensuite lui reprocher l'exclusion.

Accompagnant le vécu de gêne, on peut trouver celui de honte, la honte de soi, conséquence d'une faible ou fragile estime de soi, évoluant entre sa surdétermination et sa sous détermination.

Le désinvolte est bien loin de ces attitudes : lui qui se sent partout chez lui n'éprouve ni gêne ni honte face à autrui.

Une autre caractéristique, la tendance du paranoïaque à vouloir tout interpréter, est fortement liée à un vécu de compacité[437] : le sujet paranoïaque se garde bien de laisser des zones d'ombre[438], il veut saturer le champ de compréhension et ne laisser aucune place au *hasard* ou au *fortuit*[439], tout ce qui pourrait échapper au sens est aussitôt comblé : c'est pourquoi rien n'est plus

[433] Charbonneau G., *ibidem*

[434] Charbonneau G., « Approche phénoménologique de la paranoïa sensitive de E. Kretschmer. *Le cas Edgar Charles* », *Pratiques psychologiques*, 13, 2007, pp. 153-167.

[435] Tatossian A., *ibid.,* p. 165, « Anthropologie compréhensive de Zutt et Kulenkampff »

[436] Pour le corps apparaissant, on renvoie à Gennart M., *Corporéité et présence. Jalons pour une approche du corps dans la psychose,* Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2011

[437] Charbonneau G., *ibidem*

[438] S. de Mijolla-Mellor, *ibid.,* p. 25

[439] Englebert J., *Psychopathologie de l'homme en situation. Le corps du détenu dans l'univers carcéral*, Hermann, Paris, 2014. J. Englebert explique l'herméneutique paranoïaque comme perte de l'évidence naturelle et pathologie du sens commun et pour ce faire il cible trois axes : 1) Le hasard n'existe pas 2) Une certitude a besoin de preuve 3) Il est impossible d'avoir recours au tiers externe.

loin de lui que les nombreuses *fautes d'imprudence désinvoltes* et le sentiment providentiel.

Ce qui va de Soi est aboli, refusé et les nombreuses ambiguïtés caractérisant les échanges sociaux sont inacceptables pour le paranoïaque.

La tendance à vouloir interpréter de manière excessive peut apparaître paradoxale chez le sujet paranoïaque ; en fait, celui-ci a ses propres certitudes sur le monde environnant et sur autrui, il ne doute pas, il sait, mais malgré cela, il cherche constamment des preuves pour renforcer ses convictions.

Ne trouvant pas satisfaction auprès d'autrui, il s'avère que *« son discours, peut-être vrai, échappe au sens commun et ne rencontre plus les normes implicites d'acceptation sociale (…) l'herméneutique relationnelle tourne* -ainsi- *à vide »*[440].

Ce qui est alors évident à tous est en échec chez le paranoïaque, pour lequel restent seulement évidentes ses conceptions sur Autrui[441] ; le fond de l'expérience est alors obscurci et les figures apparaissent toutes au premier plan. Ce n'est pas une sorte de dépersonnalisation : bien plutôt une façon de nier la réciprocité, une sorte de négation des échanges sociaux et c'est pourquoi le paranoïaque se prédestine à une solitude existentielle, un isolement dans une forteresse sans porte ni fenêtre.

Ainsi, cette opposition entre paranoïa et désinvolture s'avère non seulement diamétrale mais plus encore complète, systématique et réciproque : le paranoïaque ne tolère pas la désinvolture, de même que le désinvolte ne supporte la compacité, la densité paranoïaque.

[440] Englebert J., *ibid.,* p. 97
[441] Englebert J., *ibid.,* p. 92. Référence à L. Del Pistoia (2005)

3. Action et fixation. Hystérie, désinvolture et centralité : esthétique de la montée en rôle.

> *« De l'hystérique, la vox populi dit : - Il en fait trop, il ramène sa fraise, il n'y en a que pour lui, il rapporte tout à lui…On comprend qu'il y a quelque chose d'excessif dans la théâtralité de ce sujet animé par la recherche permanente du regard d'autrui »*[442].

Il est nécessaire d'analyser les rapports entre désinvolture et hystérie. La désinvolture est-elle un élément du registre sémiologique ou psychodynamique de l'hystérie ou véritablement différente structurellement, au regard de l'analyse de la conscience de rôle ? En utilisant le terme d'hystérie, nous n'ignorons pas qu'il est nosographiquement problématique ; pour autant, il semble pouvoir conserver un certain pouvoir de discrimination anthropo-phénoménologique. Dans cette perspective, ce qui est hystérique est ce qui n'affecte pas la structure d'ipséité, se rapporte aux identités de rôle et à leurs représentations et expressions.

Deux remarques préalables sont nécessaires. Observons tout d'abord que la pathologie hystérique est le plus souvent bien identifiable, précisément par ce qu'elle se donne à voir, cherche à être vue. L'hystérie consistant en une recherche d'effet expressif (stylistique), elle se laisse voir à son *air* ou *ses grands airs* : en se rapportant à la citation de R. Coutanceau placée en exergue, un diagnostic de contact s'établit immédiatement pour reconnaître le projet hystérique d'affecter autrui. C'est comme si, dès son arrivée, on percevait l'effet expressif, voire expressionniste, le désir de provoquer un affect immédiat et intense. Et que ce projet de sens, une fois ce premier effet donné, manque de consistance ; le personnage que tente de composer l'hystérique ne peut pas prendre sa place dans le monde vécu ; il ne tient pas la durée ou ne peut tenir qu'avec une énergie démesurée.

[442] Coutanceau R. (2014), *Op. cit.* p. 34

Joue-t-il mal son personnage ? Non, tout simplement « il en fait trop » ; trop de quoi ? De son rôle, précisément.

Deuxièmement, sans reprendre ici tout le savoir sur l'hystérie[443], nous la considérons dans son expression « masculine »[444]. Ce regard plus général permet de désexualiser l'hystérie[445], de l'éloigner de son rapport historique au mot « utérus » et de ne pas la considérer seulement dans sa relation au genre, masculin et féminin ; il est certain que la dimension sexuelle est présente dans l'hystérie mais l'hystérie n'y trouve pas phénoménologiquement son origine.

En revanche, il est important de considérer le rapport qu'elle entretient avec le champ intersubjectif parce que c'est là que l'hystérique *joue son jeu*.

Il s'agit encore une fois donc, de *« comprendre l'hystérie comme une position anthropologique, « une certaine situation existentielle »* pour *« éviter tout sens ontologique qui pourrait être justement attribué à l'expression « être hystérique » étant donné que l'un des aspects essentiels des position hystériques est le caractère réversible »*[446], point sur lequel insiste également R. Coutanceau en soulignant que, même devant le phénomène hystérique, il s'agit d'une question de *gradient d'intensité*.

[443] Sans reprendre les références aux études de S. Freud et J.-M. Charcot sur l'hystérie. La perspective éthologique d'A. Demaret renouvèle la question : Demaret retrouve les origines de l'hystérie dans certains comportements animaux, notamment avec son fameux exemple de « la feinte de l'aile brisée » pour signaler les oiseaux qui nichent sur le sol afin de tromper et éloigner les prédateurs ; cela rappelle les crises hystériques examinées par Charcot : la paralysie, l'arc, etc. mais ici nous ne nous intéressons pas aux symptômes et aux manifestations de l'hystérie ; ce qui nous intéresse est le fait que l'hystérie est aussi une pathologie de la relation à la chose commune.

[444] *L'homme et son hystérie*, Le Cercle herméneutique, Argenteuil, 2015 et Winter J.P., *Les errants de la chair. Études sur l'hystérie masculine*, Calmann-Lévy, Paris, 1998.

[445] Charbonneau G., *La situation existentielle des personnes hystériques. Intensité, centralité et figuralité*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2007, p. 55

[446] Charbonneau G., *ibid.,* p. 13

5.3.1 Une pathologie de la centralité et de l'intensité

Une première caractéristique de la présence hystérique est son rapport à l'événement, son attente d'événement. Dans la perspective hystérique, ce qui compte est uniquement ce qui fait événement en un sens précis : en ce que chaque événement conduit à une certaine centralité, réalise un « acheminement » vers le centre ; ce centre est le « là où il se passe quelque chose », le « là où il faut être » : il suffit de penser aux événements mondains, aux « villes à la mode », aux fêtes où tout le monde accourt mais aussi à certains mouvements politiques, aux manifestations, etc.[447].

Convoitant le centre, l'hystérique *se précipite* vers le cœur de l'événement, généralement chargé en intensité : c'est là où les énergies convergent, là où les esprits, s'enivrant de cet instant qui n'est, en fait, rien d'autre qu'une fuite hors de l'ennui et de la platitude de la quotidienneté, vivent intensément un instant qui les éloigne du monde environnant ; ce qui hante l'hystérique est, finalement, cette incapacité à accepter l'*Être-jeté dans le monde* au sens heideggérien[448] et, en cela, le comportement de l'hystérique rappelle le refus de l'anonymat que l'on a décelé chez le désinvolte.

Bien qu'il ne souhaite pas être le centre, l'hystérique désire vivre *la proximité du centre* : il s'agit du désir d'habiter un espace-temps qui ne *« dure qu'un instant »* mais qui, riche en intensité, lui fait oublier et mépriser tout ce qu'il considère comme périphérie, non-centre ; un exemple en est donné par la figure du mondain, ce personnage *« qui ne vit que de sa centralité »*, qui fait *« vivre ce centre pour montrer qu'il y a aussi déposé ses marques d'appartenance »*[449].

Cette fascination hystérique pour l'instant présente de nombreux points communs avec la constitution de la figuralité : l'instant est capturé et, ainsi

[447] Ce qu'on appelle « hystérie collective » en est la preuve.
[448] Ardito N.M., "Inquadramento fenomenologico-esistenziale della patologia isterica", *Psichiatria e Psicoterapia* 32, 3, pp. 203-216, Giovanni Fioriti Editore, 2013.
[449] Charbonneau G., *ibid.,* pp. 76-77

capturé, il est fixé et destiné à être éternel. C'est le principe qui fonde tout art figuratif, de la peinture à la photographie, celui de vouloir immortaliser un instant, de rendre un moment éphémère inoubliable et éternel : c'est la volonté « artistique » de demeurer dans les mémoires, imprégné à jamais, et plus encore, de prendre la couleur et la matière des mythes.

Dans chaque événement, l'hystérique souhaite laisser sa marque : une certaine ivresse, une certaine euphorie du « J'y étais », peut amener à parler de registre phorique dans la mesure où il s'agit d'apporter une réponse à l'appel de la Nostrité, lorsque toute distance est abolie et que l'on se perd dans l'instant ; c'est une modalité du *vivre avec et parmi les autres* comme s'il s'agissait de vivre dans une autre dimension.

Les autres pour l'hystérique n'existent que comme collectivité, l'autrui individuel ne pourrait pas suffire à *faire bouger* l'hystérique de la périphérie au centre.

En se précipitant vers le centre, l'hystérique rate finalement le monde vécu ; sa position, ne constituant pas le centre non plus, l'amène à être toujours *en deçà de soi* ou *au-delà de soi,* il passe ainsi à côté de soi.

La problématique de la centralité posée par l'hystérique n'est pas celle du désinvolte : le désinvolte ne convoite pas le centre, il ne s'y précipite pas, il fait de chaque situation un centre, un événement ; c'est là où il se trouve que les choses se passent et non l'inverse.

Il crée une centralité, ou du moins il en est ainsi dans sa perception des choses : *ce sont les événements qui viennent à lui* et il s'y trouve mêlé par hasard ; il se laisse alors transporter par la même ivresse d'intensité d'instant qui connote l'hystérique mais à la différence de ce dernier « il n'y est pour rien ».

Même l'instant n'est pas capturé par le désinvolte : il laisse passer le temps sans s'attarder. Son intention n'est pas d'éterniser, de monumentaliser l'instant, mais de le vivre pour passer rapidement à autre chose ; de l'instant, il n'exagère rien, il ne souligne rien, l'événement parle déjà de soi-même et,

au contraire de l'hystérique qui ne fait que répéter son discours en l'exagérant, le désinvolte, lui, se laisse simplement transporter par l'événement, bien conscient que d'ici peu il sera déjà ailleurs.

Comment pourrait-il en être autrement ? Le désinvolte étouffe devant les choses qui se figent, il cherche à les fuir, il éprouve tout de suite le sentiment d'emprisonnement, de constriction. Rien ne peut le retenir, même pas le centre à l'appel duquel, comme on l'a vu précédemment, il ne dédaigne pas de répondre.

Le rapport au centre évoque aussi ce besoin d'action commun au désinvolte et à l'hystérique : si l'action est plutôt, chez le désinvolte, un besoin de fuir, de décompresser, l'hystérique, lui, se meut vers là où il y a action et, paradoxalement, cherche à cristalliser ce moment qui va s'enfuir.

5.3.2 Une pathologie esthétique : figuralité et identité de rôle

Déceler l'hystérie chez l'homme de genre masculin ouvre le chemin vers une considération de l'hystérie en tant que pathologie de la relation à la chose collective ; l'hystérique, en fait, aime se donner en spectacle, c'est devant le public qu'il peut satisfaire ce désir de recherche de succès et d'admiration.

Quand on parle de l'espace collectif, la réflexion amène à penser immédiatement aux identités de rôle : comment se comporte le sujet hystérique face à autrui, et qui est cet autrui duquel il ne peut se passer ?

Cet autrui est un autrui généralisé ; l'hystérique n'attache d'intérêt qu'aux autres perçus comme multitude, foule et non à un autrui individuel. À deux, il n'y a pas d'hystérie ; à deux, la personne hystérique « perd son masque », son besoin de se montrer ne peut être satisfait par une seule personne, elle a besoin de public.

Parmi les figures de l'hystérie masculine, défilent plusieurs personnages : le mondain, l'histrion, le sophistiqué, le précieux, le macho, le dandy, etc. ; tous ces personnages se prêtent à une définition, ils sont en dernière instance des images puisque c'est bien là que réside l'origine de l'hystérie ; continuellement à la recherche du *meilleur personnage*, de l'archétype de ce personnage, l'hystérique s'engage totalement dans la représentation de ces personnages qu'il joue jusqu'au bout.

L'hystérie est en définitive une pathologie esthétique[450], très liée à l'image, à la figuralité : l'hystérique prend des poses, se donne de grands airs, choisit des rôles qu'il joue avec gravité, comme les enfants qui, au cours de leurs jeux, choisissent des rôles archétypaux qu'ils interprètent avec un grand sérieux.

Il a besoin d'attirer l'attention sur lui et il le fait toujours avec excès : il théâtralise, dramatise, charme ou apitoie et séduit[451] ; il convoite le centre ou *la proie,* mais une fois que son charme a atteint le but désiré, il se retire.

Son inauthenticité, sa facticité le différencient du désinvolte auquel on pourrait, au contraire, reprocher un *trop d'authenticité*, marqué par un hyperréalisme et une certaine indifférence cynique. À côté du désinvolte, l'hystérique pourrait passer pour un naïf qui n'a rien compris au jeu du pouvoir.

En prenant des poses et en se donnant des airs, l'hystérique cherche à se mythifier, à devenir lui-même un *typus* : il typifie son rôle, son personnage et les situations, en leur conférant une stase éternelle ; il voudrait se « faire monument ». Cet excès d'expressivité donne en réalité très peu à raconter : la narration est quasiment absente chez lui comme chez le désinvolte, il vit les

[450] Charbonneau G., *ibid.*, p. 91

[451] La séduction n'est pas en soi négative, comme le remarque aussi R. Coutanceau : un peu de séduction est nécessaire ; sans la capacité de séduire, il serait presque impossible d'établir des relations, trouver un emploi, etc. La séduction est l'élément sur lequel jouent le marketing et la politique, par exemple.

situations avec une imagination débordante, semblable à celle du rêve où il n'y a pas de limites et où tout est compossible.

La montée en rôle se fait également sur un plan esthétique : seule l'image du rôle l'intéresse. L'hystérique accorde très peu d'importance à l'élaboration des contenus et s'engage spécifiquement dans l'image du rôle.

Les rôles sont donc en échec chez l'hystérique car il leur nie leur aspect vital, changeant et mutable : le pôle *ipseique* de l'identité est peu ou nullement investi et le pôle *idemique* se cristallise dans l'image d'un rôle, *le meilleur rôle* : sa fonction dynamique est abolie ; ainsi fixé, un rôle perd tout son sens et sa signification.

Qu'il s'agisse d'un rôle professionnel, sexuel, familial, amoureux, amical, il cherche à le rendre toujours parfait : il ne sera donc pas un ami par exemple mais *le meilleur ami*, il ne sera pas un fils mais *le fils parfait* ; chaque rôle doit être pour lui le rôle central, les rôles périphériques ne l'intéressent pas.

La vitalité des rôles, la question même des rôles, meurt ainsi avec l'hystérie.

Finalement ce maniérisme des rôles annonce une *présence humaine manquée*[452] *:*

« Toute présence humaine peut manquer le monde en se perdant dans le style, l'image, la figure. Elle peut manquer le monde par une sorte de déprésentification, une sortie du présent vivant ; plutôt que de vivre les identités de rôle, le maniéré hystérique se retire dans l'horizon muet et immobile des images de ce rôle. Il est absorbé par la figuralité du rôle. Devenu image l'homme manque la présence : il est prisonnier de quelques figures hautes en couleurs de notre inconscient figural. Un inconscient figural fait d'images-types de toute sorte, captées puis déposées là dans toute notre histoire individuelle et surtout collective. Le maniéré est sorti du présent vivant pour se trouver captif des images. Saisi en figuralité il se

[452] Binswanger L., *Trois formes manquées de la présence humaine*, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, Argenteuil, 2001.

pétrifie, « s'iconise » et dans l'enfermement narcissique à son image, perd ainsi toute possibilité d'un dialogue concret avec le monde »[453]

On peut donc affirmer que la désinvolture entretient avec l'hystérie un rapport double : elle s'en approche et s'en éloigne. Elle s'en approche quant au maniérisme, même si la présence humaine au monde n'est pas affectée, s'en approche sous le rapport du registre phorique, de la perte dans l'instant, de l'euphorie du moment, de la recherche d'intensité, de l'ivresse rêvée du tout possible, de la pauvreté narratologique et finalement de l'échec des rôles.

Là où l'hystérique *fixe,* le désinvolte *passe ;* pendant que l'hystérique cherche un centre d'action, le désinvolte agit.

Dans la figuralité des rôles hystériques, rien n'est laissé au hasard, toute l'image du rôle est calculée et soignée dans les moindres détails ; le désinvolte ne calcule rien, il rate son rôle par excès de légèreté et manque d'investissement.

4. *Typus melancolicus* et *typus maniacus*, gravité et légèreté : l'*optimisme* désinvolte.

« Le rire peut témoigner de tendances multiples (bienveillance, autosuffisance, hostilité, dérision) »[454]

La désinvolture s'éclaire d'une seconde contre-figure remarquable, celle du *typus melancolicus*[455], concept important repris par H. Tellenbach, psychiatre du XX° siècle de Heidelberg (Allemagne), de différents travaux sur la personnalité qui prédispose aux troubles de l'humeur unipolaire. Le *typus melancolicus,* qui ne se rencontre donc dans les psychoses thymiques

[453] Charbonneau G., *ibid*., p. 91
[454] Smadja E., *Le rire*, Paris, PUF, Que sais-je ? 1993
[455] Tellenbach H. (1961), *La mélancolie*, Coll. Psychiatrie ouverte, Paris, PUF, 1985

unipolaires, n'est pas un « caractère » ou une personnalité, mais une structure typique d'organisation interne de la personnalité. Ce *typus* ne nous intéressera ici que dans son rapport aux rôles humains et à l'humour, en l'occurrence dans son incapacité à éprouver de l'humour[456]. Ce typus sera décrit comme hyper normal, ultra normal. Le *typus* est sérieux dans son rôle et rien chez lui ne peut porter le moindre excès. L'incapacité à l'humour de cette structure interne de personnalité éclaire *a contrario* la question de la désinvolture.

Si la modalité hystérique, en élevant le rôle au rang d'une *image-type ou caricature* pétrifiée, peut prêter involontairement au rire, c'est parce que l'image du rôle ainsi constituée devient caricaturale et que l'hystérique ne s'en aperçoit pas.

Le rire éventuellement provoqué par l'attitude désinvolte, ainsi que par certains excès rencontrés dans la manie, est très différent. Il s'adresse aux rôles sociaux et au système des rôles dans son ensemble. Le désinvolte veut faire rire, distraire, amuser en retirant aux rôles sociaux leur sérieux ; c'est un rire dont la fonction est celle de moquer (dérider) le sérieux du personnage vis à vis de son rôle.

Le rire est un fait social dont la codification reste assez *mystérieuse*. Dans l'espace social, il est permis de rire les uns des autres dans certaines limites qui, si elles sont difficiles à identifier, sont bien réelles. Le *« public social »* fait du rire désinvolte et maniaque une limite, car il *agresse* par son éclat

[456] Tellenbach H., *La réalité, le comique et l'humour*, suivi des actes du colloque réunis par Yves Pelicier « Autour de la pensée de Tellenbach », Coll. Sciences Humaines, Économica, Paris, 1981, p. 10. En analysant le comique, H. Tellenbach, explicite que le comique ne peut jamais concerner le *commun* ; le comique s'applique au *typus* auquel fait écho la rétention d'une caractéristique constitutive qui sera ensuite exagérée et déformée. Un exemple en est le Vaniteux qui *« se construit un personnage et, ce faisant, ne montre que la face positive de son caractère et la montre en épingle. (…) Mais le vaniteux se rend aussi comique en ce qu'il magnifie sa médiocrité ou se retranche derrière un masque parce que il a vaguement conscience de son insignifiance »*, il devient aussi une caricature. Pour la caricature on peut se reporter au texte de R. Coutanceau (2014) où il explique que la caricature consiste à prendre un caractère et le « zoomer » : l'exagération d'un caractère le *dévoile* paradoxalement dans son *essence* et en révèle ainsi les points faibles.

spontané, mal placé et hors contexte, autrui. On ne peut pas accepter par exemple de rire du sérieux de rôle professionnel ou responsable.

Dans le chapitre III du présent travail, on a analysé le besoin ludique qui caractérise le désinvolte. Dans ce besoin ludique rentre la prédisposition à l'humour et au rire. On veut introduire ainsi la différence fondamentale dans ce rapport à l'humour entre le mélancolique, le maniaque et le désinvolte. Au mélancolique fait défaut la capacité de saisir l'humour : capacité qui, loin d'être un fait simplement empirique, est un élément important parce qu'elle permet d'avoir une vision dynamique sur soi-même et sur le monde. Examiner ce rapport à l'humour permet d'analyser les capacités de *liaison interne (intrasubjective) et externe* entre le sujet, autrui, le monde environnant, dans les situations ; liaison surtout, en ce qui concerne notre analyse de la conscience de rôle, entre les différents rôles que nous assumons et notre ipséité.

Le rire et l'humour témoignent de la complexité de présence vécue d'un individu dans un contexte donné. Ils sont des signes qui manifestent la vitalité de la compréhension et pour cela, la capacité à percevoir les virtualités, les positions et évolutions possibles de chacun. Cette vitalité de compréhension, cette « plasticité herméneutique », le mélancolique l'a perdu. Il n'a plus l'élan nécessaire à chaque présence humaine pour se *pro-jeter* dans le monde, pour l'habiter et ne pas demeurer en lui comme simple présence, lourde et figée[457].

Le désinvolte, lui, se joue de l'attachement aux rôles mais est peu marqué par le jeu des possibles. Il n'est pas comme le maniaque, exposé à « l'ivresse des possibles » par laquelle rien ne rencontre de limite. Le rire du désinvolte est plus vif, perçant. Il vise à démystifier à l'extrême les situations mais,

[457]Tellenbach H. (1981), *ibid.* p. 9 *« L'épreuve de l'humour »* constitue pour Tellenbach un important critère diagnostic dans la pratique psychiatrique. Il transforme la réalité, les situations et le sujet qui est capable d'humour fait preuve de « plasticité.

manquant d'égards, cet humour s'avère être parfois mal placé, maladroit, et, en dernière instance, blessant pour autrui.

L'humour, dont le *typus melancolicus* a perdu le sens, porte attention non seulement à la situation présente mais est capable d'établir des liens immédiats avec le passé et le futur ; permettant d'avoir un regard global par rapport aux événements en cours, il sait à la fois s'en extraire et s'y impliquer. Cette capacité est totalement absente chez le sujet mélancolique qui s'est arrêté définitivement dans le monde et pour lequel même le temps ne se déroule plus. Sans temporalité, le mélancolique n'est plus exposé à la multiplicité des possibles. Il est prisonnier d'une lecture unique de la réalité.

Nous voyons ainsi l'importance de ce rapport à l'humour : l'humour signifie une capacité de rupture avec l'ordre établi, capacité de dépasser les limites, d'aller au-delà et de créer une nouvelle réalité en la transformant. Le désinvolte, pour autant qu'il soit à l'opposé de ce *typus melancolicus*, dans sa relation aux rôles, n'est pas un « surdoué » de la conscience de rôle puisque, dans l'excès inverse, il ironise sur elle et se moque de tous sérieux de rôle.

Cette référence au *typus melancolicus* laisse ouverte l'hypothèse d'un *typus maniacus*[458]. Il concerne spécifiquement les troubles bipolaires tandis que l'analyse de Tellenbach du *typus melancol*icus se référait à la mélancolie isolée et unipolaire, le lien n'est pas fait avec le trouble bipolaire maniaco-dépressif. Mais, comme on lit chez Tatossian[459], même si la manie a été pensée par Blankenburg (1946) comme une « *pathologie de surcharge* » à laquelle Tellenbach ajoute l'élément de *pression* pour dire que la manie « naît » d'un sentiment de *pression aux surcharges*[460] et B. Callieri affirme que *« la manie est aussi mélancolie »*[461], il était conséquent que l'hypothèse d'un

[458] D. von Zerssen, *Persönlichkeit und psychische Erkrankung, ibid.*, p. 72-86, il s'agit bien d'une hypothèse et D. von Zerssen l'énonce en relation dialectique avec la cyclothymie.
[459] Tatossian A. (1961), *ibid.,* p. 147
[460] On remarque, évidemment, l'analogie avec le besoin de décompression et le *trop-plein*, qui caractérisent le désinvolte et qu'on a pu analyser dans le chapitre précèdent.
[461] Callieri B., en Tellenbach H., *La réalité, le comique et l'humour, (ibid.),* p. 117

typus maniacus ait été avancée, bien qu'il ne fut jamais décrit : seulement, A. Kraus (1971)[462] a ainsi retrouvé le point commun entre les deux dans l'esprit d'ordre et la suridentification aux rôles sociaux.

5.4.1 Pesanteur et légèreté : réflexions sur la conscience de rôle

Le *typus melancolicus* indique une « prédisposition[463] » à la mélancolie, un *état pré-mélancolique* qui n'aboutit pas forcement à la psychose mélancolique et se caractérise par un investissement excessif des identités de rôle au point que l'*ipséité* peut se dévoiler seulement dans les moments de crise et de rupture, dans la « chute » mélancolique ; cela peut être retenu bien que, pourtant, ne se vérifie par systématiquement.

Très attaché aux ordres de rôle, le *typus melancolicus* devient un esclave *« dans l'identification aux valeurs et aux rôles sociaux »*[464] qu'il investit avec minutie et dévotion.

Il prend le caractère normatif des rôles « à la lettre » et les exécute tels qu'il les a reçus[465], sa hantise étant le fait de faire attention à rester entre les limites sans les dépasser car les limites sont censées garantir cet ordre. Ce faisant, il nie ainsi toute pensée et vitalité des rôles : il est incapable de les réinventer et de les élaborer, il préfère garder l'ordre plutôt que risquer de le bouleverser.

Par Tellenbach et A. Kraus[466], on repère, chez le *typus melancolicus*, certaines caractéristiques : le besoin d'ordre et l'être consciencieux, l'hétéronomie ou l'excessive réceptivité aux normes externes, l'hypernomie, cette tendance extrême à se conformer aux règles (nomiques, de l'ordre du *nomos*) et l'intolérance aux ambiguïtés.

---

[462] Tatossian A., *ibid.,* p. 147

[463] Tellenbach H. (1961) On renvoie au concept d'endogène et *Typus* selon Tellenbach, le *typus* est situationnel.

[464] Tellenbach H. (1981), *ibid.,* p. 60

[465] Charbonneau G., *Mélancolie. Phénoménologie, Psychopathologie, Psychanalyse*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2015, p. 47

[466] Kraus A., *Sozialverhalten und Psychosen Manisch-Depressiver*, Enke, Stuttgart, 1977 et A. Kraus, « Dynamique de rôles des maniaques-dépressifs », *Psychologie médicale*, 1987, n°19, p. 401-5

La phénoménologie permet de comprendre la façon d'être-au-monde mélancolique qui n'est pas un véritable « être-au-monde », ayant le mélancolique « perdu » l'*élan vital* et la capacité de protension.

Esclave de ce besoin d'ordre qui se manifeste surtout dans le domaine du travail, des relations familiales et avec autrui, ce besoin d'ordre devient aussi un besoin d'ordre moral et d'ordre du corps.

Mû seulement par un sentiment de *culpa* (« tu es en faute ») et de *debet* (« tu dois »), il se dicte des *auto-exigences* extrêmes, pour lui comme pour autrui. Mais sa sollicitude envers autrui n'est rien d'autre que l'obligation à garder cet ordre et satisfaire à son besoin de « servir » ; envers autrui, il est « aux petits soins »[467], il cadence en manière *répétitive* sa vie sur les nécessités de l'autre et accomplit même les taches à sa place : moralement, la disposition envers autrui est louable et il satisfait ainsi son besoin de conformisme social[468] mais il le fait en manière excessive. L'autre peut certes devenir sa raison de vie, mais cela se fait au risque que la maladie survienne si un événement extérieur venait à perturber sa vie déclenchant la véritable mélancolie : tel la maladie ou le décès d'un proche. Il aura alors perdu ses occupations, son *programme*, son *horloge*[469] vital. C'est à travers des tâches à accomplir que le mélancolique gère son temps, ce qui l'intéresse est que le jour soit cadencé par le lot de travail, le jour devient une *« unité de travail et ordre »*[470], il ne peut rien remettre au lendemain : à différence du désinvolte, il ne peut pas déconnecter, *le temps de vivre lui manque*[471] alors que pour le désinvolte le temps de vivre est le seul qui compte.

Le Moi est ainsi « effacé » et, comme l'écrit Frankl (1948) : *« la distance entre Être et Devoir devient un abîme »*[472]

---

[467] Comme le fait remarquer Charbonneau G. celui du mélancolique est un *altruisme malade*. Charbonneau G., *ibid.*, p. 47

[468] Le rapprochement qu'on peut faire avec la paranoïa est évident mais à la différence du paranoïaque le mélancolique est celui qui « se prend pour un surhomme du devoir », il peut et il se doit de tout faire.

[469] On renvoie au cas *Jonas* étudié par Englebert J. et Stanghellini G., *ibid*. p. 100 et Taglialatela C. (2015), *ibid.,* p. 140

[470] Tellenbach H., (1981), *ibid.,* p. 62

[471] Tellenbach H., (1981), *ibid.,* p. 69

[472] Tellenbach H., (1981), *ibid.,* p.113

L'espace dans lequel il se meut est un espace vide qui lui fait ressentir encore plus la lourdeur et la pesanteur de son corps, et de cet espace il ne peut pas bouger. Comme le fait remarquer Demaret, le mélancolique rassemble à un animal qui s'aventure sur un territoire étranger[473], son ancrage dans le *Lebenswelt* est très stable mais ce *Lebenswelt* se réduit toujours plus jusqu'au point que le mélancolique ne peut plus voir « au-delà de soi », il est « inclus » dans un espace.

Le *Lebenswelt* temporel se réduit aussi[474], marqué par un passé qu'il vit comme trop lourd, il reste *en-arrière–de-soi*, sans élan il n'avance pas, aucune action n'est possible et la capacité de se pro-jeter est perdue à jamais ; il vit, parfois, dans une nostalgie, *The paradise lost*, en utilisant une expression de G. Di Petta : c'est le « *collapse du Dasein* »[475].

Marqué, donc, par cette gravité excessive, par cette attirance du sérieux que tant haït le désinvolte, le mélancolique est voué à l'immobilité, cette modalité de concevoir la conscience de rôle en manière figée et nullement plastique. L'observance servile aux règles de rôles emmèneront forcement à l'échec du rôle lui-même, lorsque les obligations de rôle et le cahier de charge ne sont plus assumables [476], cela sans pouvoir changer quoi que ce soit, car il en va de l'existence du sujet dans sa totalité.

Si donc, la désinvolture, n'a aucun point en commun avec le *typus melancolicus,* cette analyse *a contrario* est néanmoins très utile pour mieux identifier le désinvolte.

Mais c'est dans la manie qu'on va retrouver de nombreux points en commun avec la désinvolture ; premier entre tous la légèreté maniaque.

La légèreté maniaque a la forme de l'inconsistance, du discontinu, du flou ; pour le maniaque, tout est léger, y compris soi-même, rien ne fait obstacle car

[473] Demaret A., *ibidem*

[474] Tellenbach H., (1981), *ibid.,* 114

[475] Di Petta G., *« Addiction and Depression: the paradise lost »*, colloque *Nature and Narratives of dépression. Philosophical and Psychopatological aspects*, Paris, Pitié Salpetrière, décembre 2014.

[476] C'est un trait de profil mélancolique que de se satisfaire d'avoir toujours plus de travail tout en se laissant prendre par l'angoisse de ne pas pouvoir l'exécuter de manière scrupuleuse : cette angoisse annonce déjà l'échec du rôle.

tout est dépassable, sur-passable. Rien de fait problème : cela se traduit par un vécu de *tout-possible*. Il est le pionnier d'une temporalité d'instant, mais cet instant il ne peut pas le saisir, à la différence du désinvolte qui demeure *chez lui* dans une instantanéité passagère qu'il sait et vit.

Si l'on admet que la manie est au fond une mélancolie qui se défend contre elle-même, on comprend ce qui le différencie de la désinvolture : la désinvolture, étant une attitude qui peut être commune à tous, ne trouve nullement ses racines dans la mélancolie.

Le désinvolte, contrairement au maniaque, s'intéresse aux rôles : il veut s'émanciper de la pesanteur des rôles, il déride la lourdeur de rôle de chacun et, même, s'il la rencontrait, se moquerait plus encore de la pesanteur de rôle du *typus.*

Lourdeur, pesanteur de rôle ? En suivant la pensée de A. Kraus, on retient que la manie et la mélancolie ont comme noyau central la sur-identification au rôle social, mais si le *typus melancolicus* reste en arrière de soi, l'hypothétique *typus maniacus* « *brise les limites de l'includence et transforme la rémanence en être en avant de soi pathologique et caricatural* » [477].

Si bien qu'il puisse s'identifier en manière surdéterminée aux rôles, dans le moment où la charge des rôles devient insoutenable, il réagit par une sorte de dégagement des pressions, cette réaction a la forme d'un bond, qui touche le vertige pour retomber aussi vite[478] : c'est un élan de l'instant qui n'a aucun appui spatial ni temporel, il reste superficiel, de contact et sans profondeur ou pénétration.

La temporalité maniaque est problématique car le maniaque n'est pas capable de regarder le passé ou non plus de se projeter dans le futur. Alors il reste « immobile », comme le mélancolique mais d'une façon différente : il reste immobile parce qu'il n'a aucun repère, il est déconnecté du monde, d'autrui, de l'espace et du temps. Dans ce *bond,* il s'élève seulement par l'euphorie et la joie du moment.

[477] Tatossian A., *ibid.,* p. 147
[478] Taglialatela C. (2015), *ibid.,* p. 145

Mais le désinvolte est-il *un festif* comme le maniaque ? On peut penser oui d'un côté et non de l'autre.

Oui puisqu'il partage avec le désinvolte la participation à ce moment *festif* qui en étant circonscrit est destinée à mourir.

Les analyses de Binswanger sur la manie sont très importantes pour comprendre le caractère de légèreté et d'insouciance qui rapprochent le maniaque et le désinvolte.

C'est dans *la fuite des idées*[479], représentante de la volatilité et rapidité de la pensée maniaque, qu'on retrouve les origines de l'insouciance, comme disparition de la *Sorge* (Le Souci), soit il le souci de soi et d'autrui.

Cette temporalité de l'instant, du saut, affecte aussi l'espace : *faussement* proche d'autrui[480], des choses, du monde, le maniaque ne met aucune distance, il peut seulement se livrer dans un mouvement circulaire semblable à celui de la danse : au niveau de la psychomotricité dans la danse le temps est annulé et l'espace aussi, le mouvement est rythmique et rythmé, dans la danse le corps se meut au même que l'espace et le temps dans un tourbillon. Ainsi en est pour la spatialité maniaque : le maniaque ne fait pas présence au monde, son monde tourne sur soi-même malgré le caractère de protension qu'il semble afficher.

Il est finalement *jeté au monde* plus que quiconque, stimulé, capturé par les renvois, il n'arrive pas à les attraper car ils restent fugaces, ambivalent et disparaissent aussi vite que les idées de grandeur qu'assaillissent son esprit.

On veut reporter dans cette section l'analyse que H. Maldiney fait de la manie et de la mélancolie, dans *Penser l'homme et la folie* il écrit : « *Un moment fondamental commun à la manie et à la mélancolie est le manque d'apprésentations. L. Binswanger, dans son étude Ideenflucht, montre que la fuite des idées dans la manie ne consiste pas à sauter par-dessus (Uberspringen) des intermédiaires mais à s'élever d'un bond (Springen), de ce bond qui définit précisément la*

[479] Binswanger L., (1933), tr. fr., *Sur la fuite des idées*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000

[480] Son être proche est pré-individuel, la véritable rencontre d'autrui ne se fait pas. L'être proche du maniaque n'est pas authentique, il « touche » tout le monde, est « touché » par tout le monde, mais dans l'instant tout est altéré, et derrière sa joie demeure une solitude sans pareil.

« Verstiegenheit » maniaque. Ce bond en l'air qui correspond à une climatique festive détache le malade du sol de l'expérience quotidienne, astreinte aux distances et aux interruptions ; pour lui, ''tout, pensées, hommes et choses sont rapprochés les uns des autres dans l'espace''. Il les a tous ensemble à sa main, mais…il n'a pas de mains. Il n'a avec le monde qu'un contact instantané et ponctuel qui exclut tout le marginal ».
En parlant du manque d'apprésentations chez le mélancolique il continue : *« Le manque d'apprésentations s'exprime dans la mélancolie selon un autre style : au saut s'oppose la chute, à la volatilité l'enlisement, mais le défaut est le même. Une attention pesante, collante, concentrée sur son objet, l'exclut et s'exclut de son environnement »*[481].

D'un autre côté, en revanche, le désinvolte n'est pas *festif* comme le maniaque. Quelques éléments chez lui s'opposent à la véritable dimension festive. Premièrement la désinvolture est marquée par l'indifférence (ce n'est pas le cas du maniaque qui est pleinement heureux de ce qu'il ressent sur l'instant). Le désinvolte n'est jamais entièrement touché par les événements en jeu ; deuxièmement le désinvolte est un ironique, il conserve avec le monde une certaine distance qui l'empêche d'adhérer aux événements partager, il n'est pas dans la nostrité festive du maniaque ou de la joie véritable.

On retiendra, donc, que le désinvolte, par son besoin ludique et le sentiment d'exceptionnalité qu'il s'accorde à lui-même, partage avec la manie une sorte d'*optimisme identique, qui pourtant n'est pas fondé, sur le même vécu*. L'*optimisme maniaque* est celui d'une *ivresse du tout-possible*, alors que *l'optimisme* désinvolte est celui de l'émancipation du poids de tous les rôles : du sien ou des rôles qu'il doit assumer et aussi des cahiers de charge de tous les rôles du champ social. Le rôle est vu comme un *contenant* sans *contenu* : contenant d'une structure de contrainte qui n'apporte que ses inconvénients, car elle est coupée de sa finalité. Cet *optimisme désinvolte* ignore les contraintes mais aussi les obstacles ; ainsi il pense que tous les problèmes vont se résoudre d'eux-mêmes (nous l'avons nommé le providentialisme désinvolte). Pour cela, il ne lui est pas nécessaire de « monter en rôle ». Le désinvolte, en effet, n'est pas

[481] Maldiney H., *Penser l'homme et la folie, Grenoble*, J. Millon, 1991, p. 92

ambitieux, la conquête du rôle ne l'intéresse ni pour lui-même ni pour son avenir et de la même façon, son échec éventuel ne pourrait pas l'affecter. Nous comprendrons dans le paragraphe suivant les conséquences cliniques de cette observation.

5.4.2 Ennui, besoin d'événement et impulsivité

On peut pousser plus loin l'antagonisme structural de la désinvolture avec la mélancolie et, plus encore, avec le *typus* qui y prédispose selon Tellenbach. Le désinvolte, à l'instar des personnalités pathologiques, est moins qu'un autre exposé à la dépression car, investissant peu les rôles, il n'y dépose pas de composante de son être ; de ce fait, il n'est jamais déçu ni déprimé de son « échec de rôle ». Cela rejoint l'observation faite par le psychiatre phénoménologue italien Giampaolo Di Piazza[482] selon laquelle il y a une sorte d'impossibilité à la dépression dans les personnalités pathologiques. Cependant, en lieu et place de la dépression, ces personnalités font des manifestations autres, que nous dénommerons manifestations paradépressives.

On peut comprendre préalablement le lien qui existe entre « désœuvrement de rôle » et ennui, et aussi entre ennui et désinvolture. La désinvolture peut-elle naître d'un sentiment d'ennui ? Et, dans l'affirmative, entretiendrait-elle des liens transversaux avec les manifestations paradépressives par exemple ? Y aurait-il donc un lien avec des indispositions paradépressives communes aux personnalités pathologiques ?

La piste apparaît non sans faille mais susceptible d'être explorée.

Les paradépressions ne sont ni des dépressions, ni des *pseudo*-dépressions ni des éléments prédisposant à la mélancolie, même si cela se vérifie parfois.

[482] Di Piazza G., Byzdra B., « Le vide et la fumée : l'apparaître de l'immature », *Figures cliniques du vide. Psychopathologie et hyper modernité*, sous la direction de F. Madioni, Paris, Le Harmattan, à paraître

Ce qu'il est intéressant à noter, c'est que ces manifestations peuvent, ou pas, se rencontrer chez chacune des personnalités pathologiques, comme la désinvolture.

Le préfixe *para* indique « l'être à côté de » : les indispositions paradépressives sont donc des manifestations pouvant évoquer une souffrance ou une tristesse qui n'ont, par contre, rien de comparable avec la tristesse dans la dépression ni avec la mélancolie, où l'on ne peut même plus parler de tristesse.

Le thème principal est donné par l'action et la volonté qui sont affectées, mais de manière très différente de celle des dépressions ; en fait, les paradépressions se rencontrent sous deux formes : par excès de sens – « *En avoir marre* » (vécu de saturation, d'ennui, de besoin de recommencement) – et par défaut de sens – « *À quoi bon ?* » (Vécu d'inanité, d'indifférence, de perte de valeur vécue des choses). Les premières relèveraient d'une forme aiguë et les secondes d'une forme chronique[483].

De quel sens parle-t-on ? Ce sens est à rechercher dans la dynamique de l'action et des valeurs des actions investies : un excès de sens, de valeur, donné aux actions que nous investissons, témoigne d'une certaine gravité d'investissement qui, saturée, éclate dans le *« j'en ai marre !* ». Cela aboutit, pour reprendre l'idée directrice de la conscience de rôle, à un « désœuvrement du rôle ». L'action est alors interrompue.

Cependant, l'essentiel d'un discours sur la désinvolture se situe dans le pôle chronique du défaut de sens et de valeur qui s'annonce dans l'*« À quoi bon ? »*. L' « *À quoi bon ?* » indique une « perte » de la valeur de l'action qu'on investit ; il apparaît au cours de l'action (voire avant) et précède chaque action future dans laquelle le sujet ne s'investit plus, puisqu'il ne reconnaît plus la valeur de l'action engagée.

[483] Charbonneau G., Legrand J.-M., *Dépressions et paradépressions. Clinique, Psychopathologique et Thérapeutique des manifestations paradépressives*, Collection Actualités Psy, SB Publications, 2003

L'« À quoi bon ?» ne doit pas être confondu avec une sorte de résignation mélancolique ; bien au contraire, il annonce qu' « il n'y a rien d'intéressant qui se passe pour que je m'emploie ».[484]

Ces manifestations indiquent plus qu'une souffrance, une intolérance : est-elle éloignée de l'attitude de l'enfant de huit ans sur le manège de chevaux de bois, décrite par Goffman et vue au chapitre précédent[485] ?

Répétitivité de la tâche, sentiment d'ennui, besoin de nouveauté, d'événement et d'action conduisent l'enfant à descendre du manège et, dans notre propos, à sortir du rôle.

Il est nécessaire ici de convoquer l'impulsivité car elle va faire sortir le désinvolte de son ennui ressenti.

« *Les indispositions paradépressives s'inscrivent* -donc- *dans une pathologie de la relation à l'action qui comprend les troubles de l'initialisation et de la modulation de l'action. Ces troubles se manifestent le plus couramment dans le registre de l'impulsivité, de la consommation d'action, ou du besoin d'action à tout prix qui peut alterner avec l'apragmatisme* ». Finalement, « *la réalité n'est pas refusée parce que trop dure, mais parce que pas assez excitante, stimulante* »[486].

Le lien avec la désinvolture est patent : les manifestations paradépressives étant des indispositions, c'est-à-dire de *petites failles situationnelles* qui se manifestent lors de la rencontre avec les choses et le monde de manière non constante, gênent le sujet pour s'investir à un moment donné dans l'action ; elles prennent les choses avec légèreté et, ne conférant pas de valeur aux actions, tournent tout en dérision : le paradépressif remet au lendemain ce qu'il y a à faire, il procrastine et diffère tout.

Les paradépressions sont, en dernière instance, des pathologies de la motivation, c'est-à-dire « *de l'élaboration de la charge de valeur des actes* »[487].

En disant cela, il semble qu'on soit en train de parler du désinvolte, de le voir, presque de le toucher.

---

[484] Charbonneau G., Legrand J.-M., *ibid., p. 84*. A propos de l'ennui *acédique.*
[485] Goffman E. (1961), *Op. cit.*
[486] Charbonneau G., Legrand J.-M., *ibid.,* p. 73
[487] Charbonneau G., Legrand J.-M., *Ibid.,* p. 52

Même s'il y a un élan initial dans l'engagement de l'action, une fois que la tâche devient répétitive et qu'on s'aperçoit que les énergies à investir – « le poids des moyens » – sont trop lourdes par rapport « aux fins », le paradépressif dévalorise, se moque, se montre intolérant.

On n'est vraiment pas loin des conduites addictives : le besoin d'événement, l'ennui, le besoin de ré-excitation et l'impulsivité sont des caractères communs.

Le sentiment d'ennui et celui de fatigue méritent d'être mieux éclaircis.

La mélancolie a été souvent confondue avec l'*acédie*[488], mais l'*acédie* est au contraire « active » : elle part d'un consentement à l'inaction et ne partage presque rien avec la mélancolie.

Classée autrefois parmi les péchés capitaux (au nombre de huit, avant d'être sept), elle trouve son origine dans le milieu théologique : les moines organisaient leur relation au monde autour du travail, la valeur étant conférée par celui-ci.

Cette thématique s'inscrit pleinement dans le discours social autour des rôles.

L' « À quoi bon ? » *acédique* est un « se laisser aller à l'oisiveté », un consentement à ne pas agir : rien n'est intéressant « pour que je bouge », « les choses que j'entreprends ne servent à rien, donc, pourquoi les faire ? ».

L'acédie est « *une tourmente non pas tant devant le monde tout entier que devant le pourquoi des choses*[489]*, cet « à-quoi-bon ? » qui nous fait agir »*[490].

On s'approche par-là du sentiment d'ennui dont est incapable le mélancolique.

G. Charbonneau utilise une expression très parlante pour décrire l'ennui *acédique* : il est une sorte de « toxicomanie de l'événement ». Il y a attente d'événement et cet événement attendu prend la forme d'un manque que

[488] Charbonneau G., Legrand J.-M., *Ibid.,* pp. 85 et suivantes. Les réflexions sur l'*acédie* menées par G. Charbonneau et J-M. Legrand sont très riches et mériteraient d'être explorées dans une section à part, qu'on ne peut approfondir dans le contexte présent.

[489] On distinguerait l'*acédie* de l'angoisse, l'angoisse est une pathologie du « devant quoi de l'action »

[490] Charbonneau G., Legrand J.-M., *Ibid.,* p. 56

l'individu cherche à combler et à satisfaire, comme cela advient dans la prise de drogues[491].

Dans cette dynamique, il ne s'agit donc pas d'ennui de vivre ; cet ennui[492], comme le sentiment de fatigue, disparaît, en fait, dès que quelque chose de nouveau à faire se présente, pour réapparaître ensuite une fois l'événement conclu.

Le sentiment d'ennui s'accompagne du vécu de fatigue.

La fatigue n'est pas une fatigue qui disparaît avec le repos et le sommeil par exemple ; bien au contraire, cette fatigue ne disparaît qu'avec le surgissement d'un événement distrayant et de la nouveauté.

Il existe donc une fatigue sans ennui et un ennui sans fatigue ; on peut remarquer que ces deux indispositions vis-à-vis de l'action/situation n'effacent pas la motivation mais ils suspendent l'action et la ralentissent, parfois l'interrompent.

À ce point, une analogie avec l'attitude légère du désinvolte envers ses rôles ne peut être exclue : ces manifestations paradépressives sont *des moments d'indisposition* qui n'ont aucunement un caractère constant. Mais on constate l'existence d'un « *trop-plein* » et d' « *un trop vide* » : un *trop-plein* de valeur dans les actions investies qui deviennent à un moment donné insupportables car elles ne sont plus nouvelles ; elles se répètent et c'est là qu'éclate le « j'en ai marre » : « l'enfant de huit ans du *Merry Go Round hor*ses, *abandonne*[493] le manège » ; un *trop-vide* de sens et de valeur : « À quoi bon ? Il ne se passe rien d'intéressant pour que je bouge », « les choses me fatiguent, je m'ennuie ».

Le caractère d'instabilité associé à cet ennui naissant est indéniable : l'envie de vouloir toujours changer de lieu ou d'activité est commune aussi au désinvolte, lui qui papillonne de rôle en rôle, se « défatigue » et se

[491] On se réfère tout d'abord à l'addiction tabagique, la plus « simple » et la plus parlante quand il s'agit de penser au besoin de réexcitation et d'événement. Les addictions seront traitées dans les pages suivantes.

[492]On ne crie jamais son ennui sur les toits car ce discours est socialement dangereux : parler de l'ennui pourrait signifier vouloir ralentir le travail, la production, et produire ainsi des effets néfastes sur les autres.

[493] L'*abandonnisme* est une caractéristique des manifestations paradépressives.

« désennuie » seulement quand il y a appel de la *Nostrité* ; cet appel du On auquel il répond avec cette ivresse maniaque, cette *Stimmung* ou atmosphère maniaque, qui s'épuise aussi vite que l'événement (en général *festif*, qui *dure le temps d'une fête*) s'est conclu.

Il est bon donc d'expliciter que, bien que la désinvolture n'ait rien en commun avec la mélancolie et le *Typus Melancolicus*, elle n'est vraiment pas très éloignée des manifestations paradépressives, au point qu'elle pourrait fort bien apparaître dans ses registres.

5. Immaturité et désinvolture : négliger ou *sur-voler* ?

Dans cette section, on s'efforcera de poser la distinction entre la désinvolture et l'immaturité. Cette distinction n'est pas simple à prononcer non seulement parce que, comme on l'a vu précédemment, les deux semblent par moment se confondre mais aussi parce que toutes les deux expressions sont encore floues en elles-mêmes et n'ont pas forcément le statut de concept (clairement formulé, circonscrit et déposé). On se préoccupera de les analyser et de les différencier sous l'angle de la conscience de rôle ; c'est par cet outil qu'on veut dégager ces *notions* de l'ombre qui les entoure en vue de les ériger en concept.

Par la littérature contemporaine[494], on sait que les mots « immaturité » et « maturité » en eux-mêmes ne jouissent pas d'une définition univoque, même si dans la plupart des cas, il est possible de s'entendre sur ce qu'ils désignent dans le langage commun : les différentes disciplines s'y *perdent* en essayant de donner des paramètres définitifs à ce quelque chose de la maturité qui demeure en dernier instance un devenir et qui garde en soi l'idée d'un « accomplissement » *en fieri* et jamais terminé.

On ne peut pas ignorer non plus qu'avec l'avancement d'une société de plus en plus technologique et informationnelle, l'âge adulte, d'un point de vue

[494] Boutinet J. P., *Psychologie des conduites à projet*, Paris, Puf, « Coll. Que sais-je ? n°2770 », 1993 ; *L'immaturité de la vie adulte*, Paris, Puf, 1998 et Boutinet J. P. *Où sont passés les adultes, Routes et déroutes d'un âge de la vie*, Paris, Téraèdre, 2009.

psycho-sociologique, a perdu de sa signification ; il semble en fait impossible de pouvoir établir un âge dans lequel un sujet se sent « adulte » cela parce qu'une certaine forme d'organisation de la société semble vouloir maintenir l'individu dans une certaine forme d'immaturité (il ne nous appartient d'aller plus loin ici dans les différents aspects de cette question). L'âge adulte n'est pas défini par le travail, la stabilité ou la capacité de consommation. Il suffit de penser à l'importance de la consommation pré-adulte et à la multitude de contrats de travail à temps déterminé qui renforcent la difficulté qu'éprouve l'individu à se définir et s'émanciper de ceux qui constituent les liens protecteurs. Jean -Pierre Boutinet préfère alors parler de « vie adulte » au lieu de « âge adulte »[495] et cette vie adulte peut se dire telle seulement si l'individu est capable d'avoir et maintenir un projet : le projet est en fait une construction dynamique en vue d'un changement qui permet à l'individu de « maîtriser » le futur et d'assurer son avenir, une « vie adulte » est donc une vie qui habite un projet[496].

Étape successive de la montée en rôle, le projet atteste et accepte non seulement que l'individu ne soit pas « fini » mais toujours « finissable » mais, cet individu toujours en construction que nous sommes (Heidegger avait centré sa philosophie sur le concept de projet avec « *l'être -pour -la mort* »[497]) à travers le projet peut se sentir finalement « adulte » : le projet, parmi les figures de l'anticipation, appelle la responsabilité et, socialement, on est « adulte » et « mature » lorsqu'on est reconnu responsable.

Peut-on, donc, établir précisément qu'est-ce que la maturité ?

Différentes sont les réponses qu'on pourrait donner, la plupart ciblent un âge mais cet âge n'est rien d'autre qu'un paramètre, un repère d'utilité sociale ; par exemple, à travers le plan biologique, lequel ne donne pas une réponse utile à la question de la maturité ; on peut seulement faire référence à la maturation sexuelle qui se développe sur un spectre de douze à quatorze ans

[495] Boutinet J-P. (1998), *Op.cit.* et Boutinet J-P., " Maturità e immaturità adulte. Dal singolare generico al plurale specifico », *Pedagogia* **e** *Vita*, 2001 59 5, pp. 137-148.
[496] Boutinet J-P., *Anthropologie du projet*, Paris, Puf, 1990.
[497] Heidegger M. (1927)

pour les filles et de treize à quinze pour les garçons dans la culture occidentale.

Ce paramètre pour estimer l'âge adulte est donc peu pertinent : il indique uniquement la majorité sexuelle d'un point de vue physique ; à cet âge-là, l'individu n'est plus un enfant car il est capable de procréer[498], son corps se transforme peu à peu en corps d'adulte mais ce signe extérieur ne révèle guère la maturité psychologique et affective d'un individu ; cette maturité physique n'est pas même une maturité morale et encore moins juridique.

Qui donc décide quand un individu est *adulte* ?

La question de la maturité est, comme on a vu, une question sociale : c'est le droit civil qui établit la majorité et cet âge peut varier selon les pays ; si l'âge le plus répandu est fixée à dix-huit ans, il n'en est pas ainsi partout. Un exemple particulier est celui de l'Iran où les filles atteignent la majorité à neuf ans et les garçons à quinze ans[499].

Pourquoi une telle différence ?

Cet âge est en fait « réglementé » par le droit civil qui lui aussi change suivant les pays. Il indique en dernière instance le moment à partir duquel un individu est considéré *responsable* de ses actes, le moment à partir duquel il est inséré dans la vie publique et politique : il peut voter, il peut se marier, il peut obtenir le permis de conduire, etc.

Il n'a plus, finalement, à faire appel à l'autorité parentale.

La majorité est également un paramètre du droit pénal : le sujet, devenu désormais responsable de ses actes, peut être *puni* par la loi en cas de transgression ; or, l'immaturité est souvent cause de transgression[500].

---

[498] Pour le plan biologique on peut se reporter aussi à la question de la néoténie humaine au chapitre II de ce travail.

[499] Ardebili M-A, Nadjafi A-H., « Iran/ La responsabilité pénale des mineurs en droit iranien », *Revue internationale de droit pénal* 2004/1 (Vol. 75), p. 401-407, disponible aussi sur http://www.cairn.info/revue-internationale-de-droit-penal-2004-1-page-401.htm. La question de la maturité en Iran est assez complexe. Depuis la Révolution islamique de 1979, le pouvoir a été acquis par un régime républicain de nature islamique cléricale. Avec l'avènement du susdit régime, le seuil de l'âge de responsabilité pénale fut abaissé à neuf ans pour les filles et à quinze pour les garçons et ceci parce que on se réfère à l'âge de « la puberté religieuse ».

[500] Les fautes d'imprudence, négligence et imprévoyance sont des figures elles aussi d'anticipation non réalisées.

Mais ces paramètres ne sont pas suffisamment significatifs : avoir atteint la majorité ne veut pas dire que le sujet est *psychologiquement* et affectivement mûr ; on est ainsi conduit à envisager la question : « Tu as quel âge mentalement ? ». – « Mentalement » égal « dans ta tête ». Cette dernière expression du langage parlé fait référence à l'accès de l'enfant au système de la responsabilité individuelle par laquelle chacun prend conscience de sa place (son rôle, ses rôles) dans le champ social : lorsque cette conscience de rôle n'est pas fondée, on se trouve alors face à un individu qu'on appelle généralement « immature »[501]. L'âge est indifférent : un sujet peut demeurer immature jusqu'à la vieillesse, pour peu qu'on veuille encore percevoir son immaturité à cet âge.

Ces liens sont très importants au point qu'il est possible de considérer que, dans une certaine mesure, la désinvolture soit un reliquat ou une *dernière résistance* de l'immaturité.

On a été souvent tenté d'assimiler les deux puisque les caractères communs sont si forts qu'on pourrait presque les confondre ; cependant, une réflexion et une analyse plus approfondies distingueront les deux de manière nette : c'est, comme on l'a dit auparavant, dans le rapport à la conscience de rôle qu'immaturité et désinvolture sont susceptibles d'être distinguées.

À la suite de G. Charbonneau[502], on donne à l'immaturité une signification bien précise : il s'agit d'un défaut d'acquisition de la conscience de rôle.

Jusque-là, la différenciation avec la désinvolture ne semble pas évidente, mais c'est pourtant bien par rapport à la conscience de rôle que les deux troubles se distinguent : l'immature ne se perçoit pas en rôle, *ne comprend pas* le sens de la montée en rôle et de l'accomplissement personnel, il se trouve jeté dans un rôle « sans même le savoir », souvent sans l'avoir voulu (on pense, par exemple, aux grossesses ou paternités non « programmés », quand l'individu

[501]O.M.S., 1993. L'individu immature n'a pas acquis les compétences psycho-sociales que sont «la capacité d'une personne à répondre avec efficacité aux exigences et aux épreuves de la vie quotidienne ».

[502] Charbonneau G., « Immaturité adulte et conscience de rôle. De la notion d'immaturité à son concept », *Comprendre*, 21, 2010-2.

se découvre mère ou père sans l'avoir envisagé). Le cahier des charges du rôle est ignoré (et cela aussi bien pour son existence même que pour son contenu), l'immature « ne sait pas » et il est surpris, étonné quand il se trouve face à tout ce qu'il a ignoré, quand il découvre soudainement qu'il est en rôle et qu'il aurait fallu s'y investir.

Le désinvolte – insistons sur cette différence - connaît les rôles, mais les nie pratiquement, les *sur-vole*[503], s'exempte de leurs sens et de leurs contraintes. Même si son savoir de rôle est flou, évanescent, brouillé, il sait bien qu'il y a quelque chose dont il ne s'est pas occupé/préoccupé, qu'il a négligé, et qui, tôt ou tard, se trouvera en face de lui. Comme à propos de la transgression, chez le désinvolte, il existe toujours la notion d'une solution de rechange qui lui permettra de s'en sortir : il cherche à s'émanciper des contraintes de rôle en se fiant à la providence (providentialisme).

Bien que la désinvolture contienne une part d'immaturité, elle ne se limite pas à cela ; ces rôles sont finalement bien perçus mais ils ne sont pas assumés, investis et travaillés.

5.5.1. L'immaturité : « un fruit vert »[504] ?

> *« Le terme d'immaturité nous fait penser à quelque chose qui est en train de mûrir, tel un fruit qui est encore vert. Un fruit qui aurait atteint les dimensions et le volume définitifs, mais qui a toujours besoin de l'apport des rayons de lumière, de la lymphe qui le nourrit, de la terre et de la chaleur du soleil afin que la pulpe s'assouplisse, s'enrichisse de sucres et que sa couleur devienne plus vive et captivante [505]".*

Définir l'immaturité n'est pas chose simple car elle n'est pas seulement un manque de croissance individuelle au seul regard du moi. Elle est faite aussi

[503] Taglialatela C., (2014)
[504] Di Piazza G., Byzdra B., *Op. Cit.*
[505] Di Piazza G., Byzdra B., *ibid.*

de notre acceptation de prendre place dans un champ social et de renoncer à une part de ce que chacun est d'un simple point de vue « égotique ». Il y a en elle une question existentielle : celle de la part de *renoncement à soi nécessaire à la constitution de soi*. En cela, la métaphore de la simple maturation d'un fruit a des limites évidentes.

L'immaturité est absente du DSM IV (faute sans doute de n'avoir pu être caractérisée formellement) alors qu'elle est très présente dans le langage quotidien, dans *le discours que la société entretient avec chacun* [506]; l'éducation, la pédagogie, la psychopathologie de la vie quotidienne et de la famille, la justice ne cessent de l'évoquer : tel enfant est immature, tel adolescent n'est pas impliqué dans son travail par manque de maturité, etc. On sait bien de quoi il est question mais il est difficile de conférer à l'immaturité le statut de concept ; cependant, comme l'écrit G. Charbonneau [507], si l'on pense à l'immaturité par rapport à la conscience de rôle, il est possible alors de la faire passer du simple statut de notion (une entité non définie, non limitée, floue mais qui a une certaine pertinence d'usage) à celui du concept (quelque chose qui est défini, délimité, qui a ses limites, sa cohérence et ses contraires, aussi bien théoriques que pratiques).

Le problème de la maturité est qu'il ne se situe pas seulement sur le plan éducatif : on est persuadé de la possibilité de se guérir de l'immaturité par la seule contenance éducative et l'apprentissage des responsabilités. Or il y a plus que cela : il y a en chacun un élément endogène qui permet l'évolution interne, qui en même temps appelle à la transformation et permet de dépasser les étapes antérieures. C'est une force *historiale,* comparable à celle de l'*Endon*[508] selon H. Tellenbach *:* elle permet à chacun de se dépasser vers un futur qu'on ne connaît pas, d'effectuer des points de non-retour. En cela elle est aussi *anamorphique* car elle est marquée en effet par son *irréversibilité* : il n'y a plus d'incessants retours en arrière possible (ce qui se passe dans les comportements immatures). Cette force de transformation peut être présente

[506] Charbonneau G. *ibid.* p. 160
[507] Charbonneau G. *ibidem*
[508] Tellenbach H. (1961) *Op. cit.*

ou non, peut être entravée, bloquée, etc. En ce cas, aucun devenir n'est possible. Cette force qui prépare le dépassement (maturatif) des étapes antérieures et leurs réversibilités infinies nous accompagne toute notre vie ; c'est en réalité un processus qui n'en finit pas. Et tout au long de sa vie, on *devient* irrémédiablement et perçoit rétroactivement les rôles qu'on n'a pas pu remplir ou qu'on a manqués. On les perçoit d'autant mieux qu'on les a dépassés.

Ce qui se révèle le plus utile pour comprendre l'immaturité humaine est l'appréhension du *travail de maturation* effectué au sein du champ socio-éducatif. Mûrir signifie en l'occurrence parcourir, en vue de sa propre autonomie, un trajet en trois étapes :

- Se séparer des liens protecteurs avec l'adulte et prendre conscience du fait qu'il est impossible de continuer à bénéficier de cette protection tout au long de la vie ; le sujet immature vit dans un *cocon* qui lui offre tout, déjà prêt sans avoir à se remettre en cause.
- Reconnaître les identités de rôle et appréhender comment ces rôles fonctionnent et quelle est leur utilité ; une fois acquis que le champ social est un champ de rôle, on percevra qu'il n'a pas d'alternative à l'engagement dans les rôles, on est en rôle.
- Savoir, finalement, accepter que la réalisation de soi se fasse par les rôles et que, avant de monter en rôle, on doit avoir pensé que ces rôles ont besoin d'être investis. Il est donc nécessaire d'avoir un investissement *ipséique* dans le rôle, autrement dit, d'y mettre son être.

Comment perçoit-on donc un sujet immature ? L'immaturité ne serait-elle qu'une attente ? On attend que le fruit amer devienne mûr mais parfois cette attente s'avère inutile. Il n'est pas sûr, donc, que dans ce contexte la métaphore de la maturité des fruits nous soit très utile : la maturation humaine n'est pas que réception d'une énergie, elle est aussi disposition active à répondre au champ social.

En rencontrant un immature, on repère au premier contact une légèreté, une très faible consistance de soi (comme en témoignent une versatilité, une suggestibilité, une inconstance) qui fait que tout est léger, réversible et insaisissable ; l'immature n'affiche aucune gravité de rôle et c'est pour cela que, libéré de toute contrainte, il se présente souvent attirant et séduisant pour l'autre car il ne s'oppose ni ne contrarie personne. Il n'a pas non plus la capacité de tolérer les conflits ; ne considérant pas le système des rôles, il est dégagé de tout conflit, il est « en paix » avec tout le monde : c'est le *projet de monde irénique* de l'immature[509]. Le monde est pour lui simple, univoque, et ne comporte aucun conflit.

Mais, à bien y regarder, il est très difficile de pouvoir vivre avec un immature à moins qu'on ne soit disposé à lui « faire à sa place », à l'assister, à le rassurer et à le protéger.

On a l'impression de n'arriver jamais à toucher l'immature : dans le contact avec l'autre, il ne fuit pas mais il est *aérien* ; on ne ressent en face de lui aucune opposition, aucune épaisseur, aucune profondeur, rien semble le marquer. C'est comme s'il affichait une sorte d'*imperméabilité* aux expériences du passé ; il n'apprend pas parce qu'il ne s'est pas investi en profondeur et répète ainsi les mêmes erreurs à chaque fois, comme s'il vivait des situations identiques pour la première fois ; il est tellement habitué à la sollicitude que les adultes lui manifestent qu'il ne connaît pas une modalité différente de se rapporter à l'autre.

L'*égocentrisme*, l'*égoïsme* et le *narcissisme* immature sont légendaires car elles lui sont « stratégiques » : il a besoin d'autrui et pour pallier à ce qu'il ne veut pas faire. L'immature pour cela choisit bien dans les relations duelles la personne qui pourra se montrer accueillante et tolérante, prête à l'assister. Et plus encore, cela lui semble naturel qu'autrui fasse les choses à sa place. Là résident son égoïsme et égocentrisme qui sont, en outre, marqués par une véritable indifférence.

[509] Charbonneau G., *ibid.*, p.160-161

L'indifférence envers autrui qui en découle, les exigences indues et répétitives, les foucades, les *caprices* (dont l'immature abonde)[510], créent un dommage, une souffrance à l'autre qu'il ne mesure même pas. Comme chez un adolescent pas encore en mesure de faire un choix, certains comportements violents, impulsifs, capricieux, connotent le sujet immature à l'âge adulte, mais si « *l'agir adolescent inquiète les adultes* »[511] lesquels, pourtant, ont confiance dans un changement qui se produira avec le temps. Face à un adulte immature, on comprend très rapidement qu'il faut abandonner l'excès de sollicitude (l'immature en demande toujours plus), l'excédent de disponibilité et faire appel à une certaine *autorité*[512] de séparation qui permettra au moins de ne pas entrer dans le jeu de l'immature et rétablir ainsi les distances interpersonnelles nécessaires.

D'autre part, la souffrance d'autrui semble ne pas toucher l'immature : tant que le champ social le permet, il affiche sa légèreté et son insouciance, son *être affranchi* des contraintes. Le regard protecteur des autres lui permet de ne pas avoir de *crises*[513] ; jusqu'à ce que le champ social ne lui fasse remarquer qu'il a en quelque manière *manqué* sa vie, il profitera de son immaturité.

À partir de la quarantaine, selon E. Erikson [514], par contre, dans la plupart des cas, les choses changent : on entend parler de la « crise des quarante ans »[515] . C'est à ce moment que le champ social peut faire sentir soudainement à l'immature qu'il a manqué quelque chose : le champ social pointe banalement

---

[510] Charbonneau G., *ibidem* Pour Charbonneau le caprice est « un effet des impensés de rôle, *« son sens est d'abolir la réciprocité et tester la relation privative dans sa capacité à produire des bénéfices de gratification exclusive pour le capricieux »*, c'est une sorte *« de marquage de territoire ou reprise de son territoire privatif auprès de quelqu'un de protecteur »*

[511] Hoffmann C., *L'agir adolescent*, Toulouse, ERES, coll. « Les Bacheliers », 2004.

[512] Di Piazza G., Byzdra B., *ibid*

[513] Pour ce sujet on renvoie à Erikson E. (1950), *Infanzia e società*, Armando, Roma, 2008

[514] E. Erikson a étudié les huit stades du développement psycho-social de l'individu. Ces huit stades ciblent les âges de passage dans la vie où, le besoin de redéfinition, peut emmener le sujet à « entrer en crise ». Bien que pour E. le développement de l'individu ne perde pas la caractéristique d'être un continuum il est bien de garder à l'esprit que ce continuum ne peut pas exclure le passage par ces stades. A différence des stades d'ordre biologiques individués par Freud, c'est dans l'interaction avec le champ social qu'E. entende ces moments de passage. Reste à souligner que l'expression « crise des quarante ans », n'est rien d'autre que la « vulgarisation » du septième stade étudié par Erikson.

[515] Delaunay A., « Persona », *Encyclopædia Universalis*, [en ligne] http://www.universalis.fr/encyclopedie/persona/

le fait de ne pas avoir d'enfants ni de relations affectives stables par exemple, un travail, une famille, de n'avoir rien construit, d'être finalement « personne », au sens de *n'avoir assumé aucun rôle*.

Assumer jusqu'au bout un rôle (se résoudre à, persévérer, accomplir) : voilà ce que l'immature ne peut faire.

Le champ social, dans toute sa cruauté et sans aucune indulgence, finalement sans pitié, rappelle à l'immature qu'il est désormais trop tard ; il s'aperçoit soudain de tout ce qu'il aurait dû faire.

Est-ce qu'on peut imaginer qu'à ce moment-là l'immature sombre dans la dépression ?[516]

Il le peut et il s'en rend compte ; c'est alors qu'il est possible que commence « sa lutte »[517] pour ne pas tomber dans la dépression (pas sous sa forme mélancolique). Il peut mettre en place des stratégies pour continuer à garder son entourage protecteur, son *cocoon*, à conserver la *douce illusion* que tout est encore possible mais cette fois, avec le regard désenchanté d'un « *homme- qui se sait -sans qualités* »[518] : la perception qu'avait de lui Autrui jusqu'à ce moment-là se manifeste à ses yeux brutalement.

5.5.2 L'immaturité et son rapport avec les personnalités pathologiques

Parallèlement à la distinction entre la désinvolture et l'immaturité par la conscience de rôle, certaines remarques concernant la place de l'immaturité dans la pathologie sont nécessaires.

---

[516] À la suite de G. Di Piazza, on avait énoncé dans les pages précédentes, l'impossibilité pour l'immature de sombrer dans la dépression, voire dans la mélancolie, puisque pour sombrer dans la dépression mélancolique, il aurait fallu que l'identité de rôle ait adhéré en profondeur à l'identité ipséique.

[517] L'idée que l'immature *lutte* pour ne pas sombrer dans la mélancolie, semble valable seulement dans ce cas ou, comme le dit Di Piazza, chez les adolescents qui tentent le suicide par exemple, sinon l'immature ne lutte pas, ne met pas en place des *stratégies* intentionnellement et pour avoir ce qui l'avantage, sa caractéristique est la légèreté, l'insouciance, la négligence. Si on lui conférait la capacité de lutter et de mettre en acte des stratégies, il ne serait plus un immature mais deviendrait un pervers par exemple.

[518] Musil R. (1930-1932), *L'Homme sans qualités*, Paris, Seuil, 2004, cité aussi in Di Piazza. « Sans qualité » est aussi le fait d'être sans rôle.

Tout d'abord, l'immaturité doit être définie dans son concept *« avant et à côté des personnalités pathologiques »*[519], au point qu'elle pourrait en être *« une sorte de symptôme primaire puisqu'elle est à la fois antérieure, parallèle et transversale à cette notion de personnalités pathologiques »*[520].

Si, avec G. Charbonneau, on la définit, en rapport avec la conscience de rôle, comme un « être en *indifférence de rôle* »[521], il se trouve qu'à l'instar des personnalités pathologiques analysées dans ce travail, elle peut être présente ou absente comme *fond structurel commun* à de nombreuses personnalités pathologiques.

L'immaturité peut être retrouvée dans toutes sortes de personnalités, par défaut ou présence. Elle annule presque la différence entre les personnalités pathologiques et névrotiques, et peut être aussi présente dans certaines psychoses non schizophréniques ou dans les États-limites mais sans pourtant les déterminer.

En tant que déterminant[522] principal des personnalités pathologiques, on la retrouve dans les caractéropathies psychopathiques, dans les manifestations abandonniques, les personnalités passives dépendantes ainsi que dans les pathologies de dépendance surtout alcooliques[523].

Elle n'est pas nécessairement présente chez les hystériques et les phobiques puisque les personnalités hystériques connaissent bien les stratégies de rôle ; leur dialogue serré avec le champ social ne laisse pas de place pour que l'immaturité puisse s'y introduire (cela malgré le fait qu'on associe volontiers immaturité et névrose[524]) : la conscience de rôle est présente bien que le rôle soit assumé par les hystériques de manière figurale.

---

[519] Charbonneau G.*, Introduction à la psychopathologie phénoménologique*, Tome 1, MJW Fédition, Paris, 2010, p. 152

[520] Charbonneau G. *ibid*., p. 153

[521] Charbonneau G. *ibidem*

[522] G. Charbonneau*, ibid*., p. 155. Un déterminant est une donnée structurale (de l'ordre du fond commun) responsable d'une crise d'insertion dans le champ social, dans la relation au corps et à la temporalité.

[523] Coutanceau R. (2013) ibid. pp.139 et suiv. en parlant de l'adolescent agresseur sexuel relève également l'immaturité, l'adolescent sera alors : 1) immaturo-nevrotique 2) immaturo-egocentrique et 3) immaturo-pervers.

[524] Le paradigme de l'immaturité est plus général que celui de son rapport aux névroses.

Chez les phobiques également, prévaut une certaine gravité de rôle ; le cahier des charges du rôle est connu mais le phobique est celui qui se tient à l'écart et qui évite ; à la différence de l'hystérique, il ne s'expose pas mais il est tout de même en dialogue avec le champ social.

L'immaturité est aussi absente chez le sujet paranoïaque et mélancolique où le rôle est investi de manière sérieuse et le sens du rôle lui-même *est saturé a priori*[525].

Il est intéressant de voir qu'un individu se montre immature non seulement dans ses impensés de rôles mais aussi par son rapport au corps, ainsi que par sa manière d'y veiller (l'hygiène, la prévention, la compliance médicamenteuse) ou de s'habiller : à la façon d'un rôle, le corps, par le rapport que nous établissons avec lui, est un médiateur entre l'individu et le champ social. Un sujet immature n'hésitera pas, par exemple, à s'habiller avec des vêtements qui rappellent l'enfance qu'il n'a pas quittée : pensons aux *t-shirts* qui affichent l'image des super héros des dessins animés ; par cette manière de s'habiller, l'adulte immature annonce son immaturité frôlant, parfois, le ridicule[526].

Parmi les troubles du comportement alimentaire, on remarquera que, dans l'anorexie mentale, l'immaturité est presque absente : refusant toute sorte de liens, le sujet anorexique est même porteur d'une certaine sur-maturité, sur-maîtrise des comportements et des liens. Au contraire, chez le boulimique, l'excès de poids, celui du « tout rond, tout beau », évoque l'esprit des grands repas de famille : le rapport à la nourriture est infantilisé et manifeste non seulement la satisfaction primaire du sein qui calme et apaise le nouveau-né mais aussi et surtout rappelle les souvenirs de convivialité familiale : dans la boulimie, on note une *dénégation de la conscience sociale du corps*[527].

Cette modalité évoque aussi une forme faible d'immaturité, celle que le langage commun exprime à propos d'un individu en disant qu'il est « gourde, nouille, cruche, empoté, etc. » en français. Cela peut renvoyer à des

[525] Charbonneau G. *ibid*., p. 154

[526] Diffèrent est le cas d'un adulte mur qui peut porter ce genre de vêtements comme *fetish*.

[527]Charbonneau G. *ibid*., p. 153

carences dans l'autonomie affective, ou à de la passivité dépendance, s'exprimant dans le manque de réactivité et le suivisme. Une personne ainsi désignée est toujours en attente qu'on lui indique ce qu'elle doit faire, quelle décision prendre. Nous préciserons ce point plus loin.

En ce qui concerne les psychoses, il est difficile de soutenir que l'immaturité soit complétement absente des psychoses ; elle peut être présente sans pourtant les définir (l'immaturité n'a rien de commun avec la structure d'ipséité) si l'on considère que les psychoses ne sont pas d'ordre psychologique mais d'ordre pré-psychologique, c'est-à-dire qu'elles sont déterminées par la forme et la continuité de l'expérience : on la retrouve alors associée dans le registre schizophrénique (héboïdophrénie et autres formes intermédiaires de la schizophrénie), dans les formes débutantes de schizophrénie, mais aussi dans les troubles de l'humeur (versant maniaque). Dans les manifestations prépsychotiques, elle n'est pas à exclure non plus : pensons à certaines formes *border line* où à l'immaturité se mêlent des éléments de maniérisme (régression aux images archaïques de l'enfance surjouées par le patient)[528].

Une dernière remarque doit être faite par rapport à l'immaturité et à la dépendance affective : l'immaturité diffère structurellement de la dépendance affective même si elle peut être confondue avec elle. Ce n'en est qu'une expression parmi d'autres. Elle n'en est pas un synonyme ; la dépendance affective est plutôt une conséquence éventuelle de l'immaturité, une évolution possible de cette immaturité.

Il est important d'être vigilants et de ne pas assimiler l'immaturité affective à la dépendance affective : cette dernière a une structure stable, où l'immaturité indique le « pas encore défini », le « non abouti ». L'immaturité *attend* une organisation.

Cela d'autant plus qu'on ne peut pas non plus la considérer comme une pathologie ; elle appartient au champ du patho-éducatif ; on se contentera de

[528] Charbonneau G. *ibid.*

souligner à nouveau que le champ éducatif « éduque aux rôles » plus que n'importe quelle autre structure.

En outre, étant donné le nombre élevé de transgressions qui se produisent à cause [529] de l'immaturité, il n'en pourrait pas être autrement : considérer l'immaturité comme une pathologie signifierait que le champ social ne pourrait pas s'occuper légalement des transgressions et les renverrais uniquement à des acteurs de soins psychologiques.

Un tableau pourra éclaircir le devenir psycho-dynamique de l'immaturité :

Personnalités Pré- et Pathologiques	**Immaturité (en relation à la conscience de rôle)**
Phobie	Plus ou moins absente
Paranoïa	Absente
Hystérie	Plus ou moins absente
TCO	Absente dans l'anorexie mentale, présente dans la dynamique boulimique
Typus Melancolicus	Absente
Désinvolture	Présente
Addictions	Présente
Psychose	Peu présente mais pas absente car peut conditionner son expression

Tableau 5. Le devenir psycho-dynamique de l'immaturité

[529] Comme on a pu le voir dans le chapitre précèdent en traitant des fautes non-intentionnelles, le vocabulaire immature est constellé de phrases comme : « je ne savais pas », « je ne l'ai pas fait exprès », « ce n'est pas de ma faute » qui dévoilent les nombreux impensés de rôle dont fait preuve l'immature ; ces impensés et comportements marqués d'in- intentionnalité ne peuvent en aucun cas exempter le sujet de sa responsabilité. On retrouvera sur un même plan dans son vocabulaire des expressions telles que : « il faudrait que », « on devrait ». Ce sont des modalités qui affichent l'incapacité de l'immature de s'émanciper des situations de toute-puissance de l'enfance et de ne pas assumer ses responsabilités.

5.5.3 L'être au rôle immature et ses différences avec la désinvolture

Si l'on devait choisir un seul mot pour résumer la manière d'être au rôle immature, on choisirait le mot « impréparation », dans le double sens de « ne pas préparer » et de « ne pas être préparé ».

Le mot impréparation indique, par soi-même, quelque chose qui n'a pas été prévu, quelque chose vis-à-vis de quoi le sujet est pris au dépourvu, « inerme », *sans arme* ; on peut le lire comme une forme de passivité à l'égard de quelque chose de subi, mais aussi comme une forme active : le sujet n'a pas préparé, anticipé, projeté quoi que ce soit. Cela parce que le temps immature est un temps identique à lui-même, irénique, toujours réversible, qui ignore la possibilité historiale puis historique d'un changement.

Cette distinction est importante à faire si on investigue l'être au rôle désinvolte et l'immature, puisqu'elle révèle la différence entre eux : bien que nous soyons tous responsables de notre « impréparation », il y a chez l'immature une manière d'être au rôle qui laisse transparaître un des principes fondamentaux des rôles qu'on peut résumer dans la formule : « nous sommes jetés aux rôles ».

Ne considérant pas du tout le système des rôles, l'immature demeure uniquement « jeté », jusqu'à ce que le champ social exerçant une pression toujours forte, lève soudain le voile sur tout ce qu'il a manqué à cause de ses impensés.

Voir le rôle ne signifie pas simplement savoir qu'il existe ; cela implique l'assumer, rassembler les moyens pour le réussir, l'élaborer et le réinventer pour qu'il ne demeure pas une simple image archétypale de rôle.

L'immature peut « voir » le rôle mais il le voit de manière simple, basique, mimétique, tel un enfant qui « imite » son papa se rendant au travail. Le rôle, dans l'esprit de l'immature, n'est rien d'autre qu'un *modus,* une donnée, un être *ceci* plutôt que *cela*; il revêt également la forme d'une *survenance* et d' « une situation »: le jeune garçon immature suivant encore son *cursus* scolaire ne dit donc pas : « Je suis un écolier » mais « Je vais à l'école » ; c'est une

modalité ludique, un reliquat de l'enfance; il est comme le petit enfant qui va à l'école sans se demander ni savoir vraiment pourquoi: il sait simplement que sa journée est organisée ainsi par ses parents qui lui ont dit qu'en allant à l'école, il apprendrait à lire et à écrire car tous les autres enfants apprennent à lire et à écrire.

Aller à l'école tous les jours, c'est contraignant ; faire ses devoirs est tout aussi contraignant mais l'enfant *obéit* malgré de nombreux caprices, déclarations d'ennui, recherches d'échappatoires, etc. : il n'a pas encore acquis la *roléité*[530]. L'immature n'habite pas le rôle car il ne se sent pas impliqué ; sa modalité est celle, ludique, de l'enfance : en recourant aux tricheries, aux bâclages, aux *cachotteries*, il pourra répondre à la ludicité de l'appel du « On ». Le jeune enfant termine « à la va-vite » ses devoirs pour rejoindre ses camarades et jouer au football, par exemple.

À l'âge adulte, la même dynamique est mise en place par le sujet immature, incapable de voir que le rôle n'est désormais plus un jeu mais quelque chose de sérieux, qui le concerne (l'immature ne se sent pas concerné par son rôle), qui demande un temps d'investissement[531], d'accomplissement et de clôture : chez l'immature, en fait, les identités de rôle ne sont pas investies ; par contre, l'*ipséité,* quant à elle, n'est pas touchée.

Le monde de l'enfance constitue une sorte de *prêt-à-porter* : tout est déjà construit, organisé par la présence bienveillante et accueillante de l'autre, des parents protecteurs, des enseignants, des camarades d'école. C'est le *monde merveilleux* de l'enfance qui ne demande pas d'engagement.

De la même manière, le sujet qui demeure immature à l'âge adulte reste enfermé dans son égocentrisme bienheureux ; quand il cherche à nouer des relations, c'est pour tenter de garder ce *cocon* enfantin qui le dispenserait et le protégerait des contraintes et des responsabilités.

---

[530] Charbonneau G. *ibid*.

[531] De la même manière que le désinvolte, l'immature n'accorde pas le temps au cahier de charge du rôle, il refuse de le voir et quand il sera obligé de le voir il lui sera impossible de « le rattraper », l'accomplissement du rôle sera alors devenu insurmontable.

Dans son *projet de monde irénique,* les conflits n'existent pas : naïvement, il cherche dans les relations humaines les repères de l'enfance ; lorsqu'il découvre soudain *autrui*, cet autrui n'est pas forcément accueillant ou bienveillant. Autrui est en rôle au même degré que lui et il lui est impossible d'accepter cette symétrie.

Il naît de cette situation un sentiment de frustration insupportable alors que la réciprocité et l'être en rôle admettent tacitement cette possible frustration. Élaborer le cahier des charges d'un rôle signifie « prévoir » la possibilité de pouvoir être aussi frustré.

À ce point, on pourrait se demander si une véritable différence entre l'immaturité et la désinvolture existe.

Tout au long de ce travail, on a affirmé que le désinvolte est :

- Celui qui n'accorde pas le temps nécessaire au cahier des charges du rôle
- Celui pour lequel autrui est simplement « une personne-image », un personnage qui n'est pas saisi dans une dimension symétrique et réciproque
- Celui qui prend le rôle à la légère et qui découvre trop tard, quand il a échoué, ce qu'il lui revenait de faire
- Celui qui cherche à se débarrasser des contraintes en les déléguant aux autres
- Celui qui répond à la *fête* de l'appel de la Nostrité
- Celui qui n'est pas marqué par le sérieux et la gravité mais par la ludicité et la légèreté

Où réside donc la différence avec l'immature ? La désinvolture, avec sa constellation d'impensés, d'imprévoyance, et d'impréparation est ré-traçable en positif ou apparaît par défaut chez de nombreuses personnalités pathologiques.

La différence, et cela n'exempte personne de la responsabilité ultime qu'il lui revient toujours, réside dans le fait que le désinvolte *sur-vole* volontairement, passe outre, balaye : son rôle est *choisi* mais pas investi; son savoir de rôle est

flou et il ne cherche pas à l'éclaircir; il le brouille davantage pour ne pas voir ; il sait bien qu'il est en train de manquer quelque chose mais, en croyant que tout peut se rejouer à l'infini (réversibilité infinie) et que les choses s'arrangeront « comme par magie », il procrastine, renvoie, reporte toujours les délais; il n'est pas concerné par l'*urgence* du rôle, vue comme une contrainte des plus oppressantes ; il aime prendre son temps même s'il est en mesure de soupçonner qu'en agissant ainsi il sera trop tard.

Il n'est pas forcément négligent ni ignorant : derrière ses « Je ne savais pas », il se cache, à la différence de l'immature qui, quand il affirme « Je ne savais pas », ne sait pas vraiment car il ignore.

On peut penser à la désinvolture comme à une sorte de « volonté » de demeurer immature ; les aspects enfantins sont *cultivés* par le désinvolte : il s'accorde une certaine immaturité de manière plus ou moins *consciente*[532].

Le désinvolte perçoit et garde le sentiment que « quelque chose ne va pas comme cela devrait aller », qu'il faudrait qu'il intervienne à un moment donné, qu'il pourrait, en fin de compte, « être plus sérieux », mais il ne prête pas attention à la situation, il va *au-delà*.

En suivant G. Charbonneau[533], on peut résumer (Tableau 6) les caractères de l'état immature et on indiquera leur présence ou leur absence chez le désinvolte :

IMMATURITÉ	**DÉSINVOLTURE**
Méconnaissance de son propre statut de rôle et incapacité de se penser en symétrie par rapport à autrui	Présente
Défaut d'émancipation des situations de toute-puissance de l'enfance : « On devrait », « Il faut que » etc.	Plus ou moins présent

[532] Cela ne veut pas non plus dire que le désinvolte choisit minutieusement et conjecture sur les comportements à tenir, sinon, même dans ce cas, il ne serait pas un désinvolte. Du désinvolte on peut dire qu'il « se laisse emporter par », c'est dans les élans impulsifs de l'euphorie que la désinvolture d'un individu se manifeste.

[533] Charbonneau G., *ibid.*, pp. 158-161

Projet de monde irénique : allégé de toute contrainte, il est séduisant ; idem pour les conflits	Présent
Confiance affective naïve dans les échanges interpersonnels	Moins présente, voire absente
Élaboration des relations duelles privilégiées	Absente
Persistance d'intérêts ludiques enfantins	Présente
Surdétermination de la relation impensée à la chose commune ; appel du Nous.	Présente
Importance du présentisme : le passé ne marque pas, est balayé ; tout recommence à zéro (réversibilité infinie).	Présente
Défaut d'accomplissement et clôture des rôles ; refus de voir le temps de rôle=> échec.	Présente
Indifférence affective à autrui	Présente

Tableau 6. Caractères immatures chez le désinvolte

6. Désinvolture, psychopathie, perversion et addictions

Il revient à cette dernière partie de l'analyse des rapports entre la désinvolture et les personnalités pathologiques de questionner les nombreux éléments de personnalités, ou parfois « symptômes », individués par le DSM IV[534] et le CIM 10 (tableau 7) qui touchent aux personnalités dites anti-sociales et aux états limites. Les enjeux de ce questionnement sont : la désinvolture est-elle une forme faible de ces troubles de la personnalité ou réalise-t-elle une expression autonome vis-à-vis de ces configurations pathologiques ?

[534] Les psychopathies sont à rechercher parmi les personnalités pathologiques et bien que leur histoire soit controversée, on les associe aux personnalités antisociales. À partir du DSM III jusqu'au DSM V, l'évaluation nosographique est devenue de plus en plus prudente et désormais la désignation de « personnalités pathologiques » a perdu de sa pertinence nosographique (classification des maladies), car ce ne sont pas des « maladies » proprement dites.

Les psychopathies constituent un trouble psycho-social. Définies antérieurement comme pathologies de la moralité[535], elles indiquent un ou plusieurs troubles *persistants* de la personnalité qui révèlent une incapacité de l'individu à se conformer aux règles sociales, à reconnaître la réciprocité d'autrui ainsi que la symétrie du rapport Soi-autrui, et finalement à admettre la dimension de responsabilité qui concerne chacun par rapport à ses propres actes.

Si, comme l'affirme J. R. Meloy[536], il faut distinguer une forme légère de psychopathie (la personnalité anti-sociale simple) des formes graves de psychopathie (la personnalité anti-sociale dotée d'une psychopathie sévère) ; en ce qui concerne la désinvolture, on retiendra à nouveau que les aspects à considérer ne sont nullement pathologiques et ne présentent certainement pas la caractéristique d'être constants et permanents.

Il s'agit encore une fois de penser en fonction de l'intensité : la désinvolture, partageant plusieurs aspects communs avec les psychopathies, est étudiée ici surtout d'un point de vue de la *compétence psycho-sociale*[537]. Il est donc opportun de garder à l'esprit le fait que les éléments qu'on va cerner sont de très faible intensité par rapport aux psychopathies véritables, mais ils aident certainement à étudier la désinvolture et ses impensés, puisque, dans la désinvolture, il s'agit fondamentalement *d'impensés* dictés par l'exigence de se débarrasser des contraintes de rôle.

La psychopathie, dans toute sa complexité, a été l'objet d'étude des sciences cognitives et des neurosciences[538], à des fins criminologiques. Un ensemble

---

[535] En Angleterre, l'expression « Moral Insanity », fut introduite par Prichard J. C. en 1835: Prichard J.C., *A treatise on insanity and other disorders affecting the mind*, London, Sherwood, Gilbert, and Piper, 1835.

[536] Meloy JR, (1988), *Les Psychopathes : essai de psychopathologie dynamique*, Trad. fr. d'A. Andronikof, Paris, Frisson-Roche, 2000.

[537] On peut se référer à Fortin J., *Mieux vivre ensemble dès l'école maternelle*, Paris, Hachette-Éducation, 2001 et, plus proche de notre discours Fortin J., « Faire face aux risques de la vie. Le développement de compétences psychosociales » disponible en ligne http://www.relationsansviolence.ch/fortin-faire-face-au-risque.pdf

[538] À remarquer les contributions de : Blair RJ, « The amygdala and ventromedial prefrontal cortex : functional contributions and dysfunction in psychopathy », *Philos Trans R Soc Lond Biol Sci* Aug. 2008; 363 : 2557-65; Koenigs M., « The role of prefrontal cortex in psychopathy », *Reviews in*

d'anomalies, voire de disfonctionnements cérébraux, a été défini concernant l'empathie, l'agressivité et toute sorte de comportements criminels et anti-sociaux rapportables au cortex préfrontal. On insiste sur le fait que dans cette étude les « critères diagnostiques » de la psychopathie qui, à un niveau d'intensité certainement inferieur et délié d'autres troubles pouvant se manifester dans le cadre de la psychopathie, nous aident à mieux encadrer le fait que la désinvolture appartient au domaine anthropo-sociologique et patho-éducatif et non au champ médical, duquel elle n'est jamais objet ; le fait de rapprocher la désinvolture des psychopathies exprime, donc, la volonté de donner à la désinvolture un certain *statut :* elle n'est pas pathologique mais elle peut être décelée dans plusieurs manifestations pathologiques.

En effet, ce n'est jamais la société toute entière avec ses règles contraignantes et son organisation qui pose problème chez le désinvolte mais son incapacité propre à saisir le moment opportun pour s'intégrer à la société et s'ancrer dans le rôle ; moment opportun non isolable de la montée en rôle, de son déroulement et de sa clôture, qu'elle soit heureuse ou non. Ce moment opportun est toujours reporté à plus tard, différé, relégué dans un temps indéfini qui n'a pas celui d'un futur projeté précisément.

À la différence des personnalités anti-sociales proprement dites, le désinvolte ne refuse pas de se conformer à la société et, contrairement au psychopathe, il est tout à fait capable de comprendre le sens de la règle sociale, mais il essaie par tous les moyens qu'il met en œuvre (notamment la légèreté, l'aspect ludique, le recours à la Providence) de reporter *le délai d'intégration*.

Il ne refuse même pas le champ social : il n'est pas asocial car l'asocialité comporte une connaissance pointilleuse du système social et la volonté consciente de s'y opposer. Chez le désinvolte, cette possibilité d'engagement dans l'asocialité n'est même pas pensée.

Neurosciences vol. 23 :3, Juin 2012 mais aussi on peut penser à Damasio A. (1994), *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.

On n'affirmera pas non plus que la désinvolture naît d'une blessure narcissique ou qu'elle est la manifestation d'une souffrance à laquelle le sujet ne peut remédier autrement : le caractère principal de la désinvolture reste la légèreté et la volonté de se dégager, même pour un court moment, des contraintes.

Si Henri Ey déclare que « *le caractère n'est pas seulement « donné » mais « pris »*[539], l'inscription de notre discours dans une perspective sociale se renforce. Il s'agit alors d'évaluer le degré d'intégration de l'individu dans le champ social et cette intégration ne peut s'exempter de la considération d'une conduite morale ; l'intégration sera donc une *adaptation du comportement à la vie sociale par la formation caractérielle d'une éthique personnelle*[540].

Or, A. Martorell écrit au sujet des psychopathies : « *Le psychopathe est le moins civilisé des hommes. Il vit au présent, refuse le délai, déteste l'intervalle et l'attente »*[541].

Ces caractères semblent très proches de l'analyse de la désinvolture ; cela, nous le comprendrons niveaux par niveaux.

Tout d'abord, on listera les symptômes de la personnalité antisociale et *borderline* selon le DSM IV et on les confrontera aux symptômes de la personnalité dite dyssociale et émotionnellement labile selon le CIM 10 ; de cette liste, on relèvera les aspects communs avec la désinvolture et on en expliquera les différences qui sont, bien sûr, d'intensité mais qui concernent aussi les buts.

Ensuite, on retiendra parmi ces symptômes ceux susceptibles d'être rapprochés de la désinvolture et, une fois isolés, on les expliquera à la lumière du *vécu désinvolte*.

---

[539] H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de Psychiatrie*, Paris, Masson & Cie, 1970 et 6eme édition, 2010, pp. 370-371

[540] H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *ibid.,* p. 142

[541] Martorell A., « Les psychopathies graves », en *L'évolution psychiatrique, Les Psychopathies graves*, 66-n°4, Octobre/Décembre 2001, p. 559

Une dernière partie considérera les liens entre la perversion et la désinvolture, ainsi qu'entre les addictions et la désinvolture.

Les psychopathies posent problème par rapport à leur prise en charge ; c'est pourquoi leur analyse, qu'on ne fera qu'aborder ici en liaison avec la désinvolture, se doit de tenir compte d'un regard non seulement médical mais aussi social et du regard de la loi, les psychopathies étant également l'objet de la criminologie.

5.6.1 Personnalité anti-sociale et États limites, confrontation entre le DSM IV[542] et le CIM 10[543] : une première lumière sur la désinvolture.

Le DSM IV énumère, parmi les caractéristiques de la personnalité antisociale, l'incapacité à se conformer à la loi, l'absence de remords, l'irresponsabilité, l'instabilité des relations interpersonnelles, le besoin de tromper par profit, l'impulsivité, l'irritabilité et l'agressivité.

De son côté, le CIM 10 parle de personnalité dyssociale et considère parmi ses caractéristiques : l'écart entre comportement et normes sociales, l'absence de culpabilité, l'attitude irresponsable, l'incapacité à maintenir durablement les relations, une faible tolérance à la frustration ainsi qu'une froide indifférence.

En ce qui concerne les états limites et la personnalité *borderline,* on verra que – exception faite de quelques caractères comme l'impulsivité, une certaine indifférence, les répétitions (accompagnées de l'incapacité à apprendre des expériences passées) et les conduites à risque – la désinvolture n'est pas systématiquement repérable dans la psychopathie ; elle y est pourtant

[542] *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, 1994 DSM IV American Psychiatric Association, tr. Fr. J. D. Guelfi, Paris, Masson, 1996.
[543] *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*, CIM 10, vol. 1 (1993), vol. 2 (1995), vol.3 (1996)

présente si on veut utiliser des outils diagnostics comme l'échelle de Hare[544] présentant la liste révisée des symptômes de la psychopathie.

Hare cible vingt symptômes de la psychopathie qu'on rapprochera de la désinvolture et de ses manifestations selon le degré d'intensité, quand ce rapprochement s'avère possible (résumé pages suivantes).

On voit bien que la psychopathie et la désinvolture partagent plusieurs points ; tout d'abord le rapport à autrui, c'est au champ de l'altérité qu'on va faire référence pour éclaircir les différences et les similitudes, ensuite c'est le champ de l'action qui présente aussi des similitudes bien que le mouvement premier soit diffèrent, c'est ensuite au niveau du champ de l'expérience vécue qu'on approchera psychopathie et désinvolture, finalement les analogies sont retrouvables aussi au niveau de la temporalité vécue.

Résumé :

Liste des symptômes selon l'échelle de Hare	**Désinvolture**
Faconde/Charme superficiel	Par sa légèreté et son besoin ludique, le désinvolte peut charmer ; comme dans le cas de la psychopathie, le champ social, après avoir subi son charme, le rejette rapidement.
Besoin de stimulation/penchant à l'ennui	Par l'exigence du « nouveau », les transgressions, ainsi que les conduites addictives, le désinvolte témoignent de son besoin de stimulation et de ré-excitation ; de plus, un penchant à l'ennui de rôle l'amène à sortir du rôle quand ce dernier devient habituel et familier.
Mensonge pathologique	Il n'est pas présent chez le désinvolte bien qu'on puisse retrouver des mensonges d'empreinte « mégalomaniaque »
Tricheur/Manipulateur	Symptôme absent. Le désinvolte est le léger, donc l'opposé du tricheur ou du manipulateur, plus proches de la perversion. Le désinvolte ne calcule pas,

[544] Hare R., *The Hare Psychopathy Checklist-Revised Manual*. Toronto, Multi-Health Systems, 1991, en Meloy JR., *ibid.,* p. 272 et *L'évolution psychiatrique, Les Psychopathies graves, ibid*., p. 566

	alors que, pour manipuler, le champ de rôle doit être connu à la perfection.
Carence de remords ou de culpabilité	Caractéristique absente : le désinvolte vit dans une sorte de présent qui ne regarde pas le passé.
Affects superficiels	Le survol désinvolte est temporairement marqué d'affects superficiels : autrui est souvent méprisé et dévalorisé par l'attitude négligente, légère et imprudente. Cependant le désinvolte peut se dessaisir de sa désinvolture et ressentir ensuite ce qu'il y a à éprouver.
Insensibilité/Carence d'empathie	Comme pour les affects superficiels, le désinvolte peut faire preuve temporairement d'une carence d'empathie dictée par le fait qu'autrui est un autrui généralisé dans sa conception, ni symétrique ni réciproque.
Mode de vie parasite	Absent chez le désinvolte, bien qu'on ait relevé chez lui une tendance à déléguer les contraintes à autrui.
Faible contrôle du comportement	Absent chez le désinvolte, chez qui on peut trouver de l'intempérance dans certains moments caractéristiques *d'ivresse pseudomaniaque du tout possible*.
Promiscuité sexuelle	Bien qu'elle ne soit pas une caractéristique de la désinvolture, on peut la citer parmi les conduites à risques et la tendance à prendre des risques.
Problèmes de comportement précoces	Absents.
Absence de buts réalistes et à long terme	Échec partiel relevant de l'incapacité à voir les rôles et leurs cahiers ; il procède des impensés de rôle.
Impulsivité	Présente comme mode de sortie des contraintes.
Irresponsabilité	Présente.
Incapacité d'accepter la responsabilité de ses actions	Le désinvolte envisage sa part de responsabilité quand il est trop tard. Confronté à la possibilité de devoir admettre ses responsabilités, il utilise divers modes de déni du type : « Ce n'est pas grave ! Je ne l'ai pas fait exprès ! »
Nombreuses relations maritales de courte durée	Absentes.
Délinquance juvénile	La délinquance juvénile n'est pas une caractéristique du désinvolte.
Révocation de la libération conditionnelle	Absente.
Versatilité criminelle	Absente.

5.6.2 Désinvolture et psychopathie

Le texte d'Heinz Häfner, *Psychopathen : Daseinsanalytische Untersuchungen zur Struktur und Verlaufsgestalt von Psychopathien (Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie)*[545], sur lequel on ne s'attardera pas ici, mérite cependant d'être cité en raison des éléments que l'auteur apporte à la psychopathie.

Bien que la recherche d'un *eidos* psychopathe ne soit pas nouvelle, Häfner a tenté de passer de l'*eidos* au *Dasein* : il a voulu trouver un *Dasein historial* dans la forme psychopathique qui se caractérise par la fixité et la rigidité.

Häfner décèle l'*eidos* psychopathe dans la *Façade, la syntonie affable ou la légèreté*, des structures constantes qui n'empêchent pas pour autant de penser également à l'historialité biographique du *Dasein* psychopathe.

Le cas illustré par Häfner du Prince Daniel Fürst montre bien comment la toile de fond constituée par une *Façade* restant toujours identique n'empêche pas pour autant le Prince (mais aussi le tricheur, le joueur, le menteur, le séducteur, etc.) de maintenir l'idée de continuité dans un projet *biographique* (le psychopathe est capable de se projeter à la première personne à la différence du schizophrène) : dans le cas de Fürst, la *Façade* de l'aristocrate demeure fixe et persistante car il est capable d'adopter cette façade et de la maintenir dans les situations les plus diverses.

Cette structure de *Façade* est celle que la majorité des psychopathies adopte[546] ; elle n'est pas très différente de l'idée déjà vue de « sauver la face » qu'on retrouve dans le mouvement des rôles sociaux[547].

[545] Häfner H., *Op. Cit.*
[546] Di Petta G., retrouve dans l'idée de Façade le *Dasein* toxicomane. Di Petta G., « Di Libri e di Destini », *Comprendre*, 22, 2012
[547] Goffman E. *Op. Cit.*

On arrive ainsi à un premier point : le psychopathe, à la différence du désinvolte, connaît « toutes les combines »[548] pour atteindre son but ; cette Façade se maintient rigide et fixe dans la manipulation et la tromperie d'autrui ; là où le désinvolte fait preuve d'une réflexion *a posteriori*, le psychopathe « étudie » tout *a priori*.

Implicitement, dans la psychopathie, plusieurs éléments relevant de l'immaturité sont à repérer : ainsi, autrui y est instrumentalisé. Il joue seulement le rôle d'un figurant neutralisé et pour cela doit être charmé et séduit superficiellement (le psychopathe ne peut conserver des relations stables). En gardant une certaine façade, le sujet psychopathe reste en mesure de poursuivre son *projet*[549] ; le désinvolte, par contre, est incapable de calculer ainsi : sa légèreté est authentique et *naïve.*

Si la légèreté psychopathique est « stratégique », celle du désinvolte est *spontanée et constituante* bien que *passagère*.

Voyons précisément les champs dans lesquels il est possible de trouver des rapports entre psychopathie et désinvolture :

-Tout d'abord, le champ de l'altérité : il y a entre le psychopathe et le désinvolte une certaine indifférence vis-à-vis du sentiment d'autrui. L'autre est *pensé* dans les deux cas comme *figurant*, mais si le psychopathe montre une indifférence froide, une incapacité d'empathie et de sympathie envers autrui, le désinvolte, par légèreté, passe encore une fois au-dessus : autrui ne sera vu en symétrie et réciprocité qu'*après coup*. Ces caractéristiques sont présentes aussi dans l'immaturité avec son besoin de satisfaction immédiate, son refus de penser l'autre dans sa symétrie, mais on peut considérer que l'indifférence immature est une indifférence qui englobe une manœuvre, un projet opportuniste, celui de la réalisation immédiate d'un besoin. Le

[548] On approfondira ce propos dans les pages suivantes en traitant de la perversion.
[549] Le projet psychopathe est surtout un ***but ;*** ce n'est pas un projet à long terme mais « un plan » dans le sens que le sujet garde toujours à l'esprit le but de ses actions.

psychopathe présente également ce trait ; l'indifférence désinvolte est plutôt détachement, c'est *l'impensé d'autrui* et de la *Sorge* à lui accorder[550].

- En ce qui concerne le champ de l'action, la psychopathie et la désinvolture présentent des caractères relativement semblables : tout d'abord l'impulsivité, qui devient « une exigence » quand les frustrations se présentent ; ensuite, un penchant à l'ennui joint à un besoin de ré-activation ; les passages à l'acte qui ne sont rien d'autre qu'une précipitation de l'action vers sa clôture causée, dans le cas du désinvolte, par la nécessité de se dégager des contraintes ; le refus des normes sociales ou la frustration ressentie dans le devoir de se conformer aux normes qui sont la cause de nombreuses transgressions ainsi que des prises de risque inconsidérées pour soi et pour autrui.

L'imprudence caractérise également la psychopathie et la désinvolture mais, si l'on peut penser que le psychopathe fait courir des risques aux autres par « plaisir », le désinvolte, lui, agit par impensés.

Ces éléments de « psychopathologie de l'action » seront davantage étudiés dans les pages suivantes à propos des addictions ; on peut affirmer d'ores et déjà que le psychopathe comme le désinvolte se livrent facilement aux addictions. Alors que, dans le cas du psychopathe, elles revêtent le caractère d' « ordalies », on est en droit d'estimer que, chez le désinvolte, la prise de drogues ou d'alcool par exemple est dictée par l'occasion qui se présente et qu'il doit saisir.

Il est fondamental de garder à l'esprit que la psychopathie et la désinvolture se distinguent nettement par le fait que rien n'est persistant, tout est passager chez le désinvolte.

-Le champ de la temporalité est affecté puisqu'aussi bien le désinvolte que le psychopathe privilégient le moment présent. Or, si l'on considère que la psychopathie se caractérise par une rigidité et une fixité immuables dans

[550] de Mijolla-Mellor S., O. Vallet, B. Vergely, *Op. cit.*

le temps, on peut affirmer que le présent est le seul temps qui compte pour le psychopathe ; mais si, en suivant Häfner, on accorde au psychopathe la possibilité de se projeter à la première personne, il est légitime de se demander si cette dimension privilégiant le présent est toujours valable.

Elle l'est dans la mesure où chez le psychopathe, même si on lui accorde une capacité de *projet,* ce projet est instable : la preuve en est fournie par le fait que le Prince D. Fürst présenté par Häfner, change d'« identité » plusieurs fois ; ce qui importe n'est pas en effet un projet véritable mais l'intention de conserver la Façade, à laquelle il se tient dans les situations multiples où son unique but est de détourner autrui pour accéder à ses fins[551] ; fins auxquelles il n'aboutit en fait jamais puisque « la destruction » le rattrape très vite.

-Le champ de l'expérience vécue montre finalement que la psychopathie et la désinvolture font preuve d'une sorte d'imperméabilité aux expériences : le psychopathe et le désinvolte, comme aussi l'immature, semblent ne pas être marqués par les expériences passées et sont sujets à répéter toujours les mêmes actions comme s'il s'agissait de la première fois.

La répétitivité est un élément constant et on peut le remarquer surtout dans l'incapacité d'apprendre des expériences négatives et des sanctions (voire la transgression chez le désinvolte) mais aussi dans la succession de crimes identiques chez le psychopathe (voire les cas de récidive). Cette répétitivité est fondée aussi sur la détermination temporelle de la réversibilité, vue précédemment.

[551] M. Wolf-Fedida, *Op. cit.* (2005), p. 50. On peut faire référence aux stéréotypies de rôle décrites par M. Wolf-Fedida.

5.6.3 Trois différentes approches de l'être au rôle : perversion, addictions et désinvolture.

5.6.3a « Perversion » : renverser l'ordre

Tout au long de ce travail, des éléments ont été donnés pour penser la conscience de rôle et ses défaillances chez le désinvolte.

Deux réflexions supplémentaires s'imposent concernant *l'être au rôle* : en effet, dans quels termes pensera-t-on la conscience de rôle chez le psychopathe, chez le « pervers » et chez la personne en relation addictive ?

Si, comme pour la paranoïa, la perversion semble ne pas avoir de liens avec la désinvolture, on va montrer de quelle manière les deux peuvent être pourtant rapprochées dans la perspective de la conscience des rôles.

Le mot perversion signifie « renversement » et était utilisé auparavant pour designer, dans le domaine de la religion et surtout de l'Église, les hérétiques, ceux qui, par leurs théories, avaient renversé un ordre (de savoir généralement) établi.

La perversion, écrit U. Galimberti, est « *un comportement psycho-sexuel qui s'exprime dans des formes atypiques par rapport à la norme. L'extension de ce concept est, donc, strictement dépendant de la norme qu'on assume comme critère de référence. S. Freud, qui assume comme critère de référence le développement complet de la libido […] définit perverse chaque conduite qui s'éloigne de la norme* »[552] ; or Freud[553] limite le concept de perversion[554], opposé de celui de névrose, à la sphère sexuelle et trouve son explication dans le développement enfantin.

[552] Galimberti U., *Dizionario di Psicologia*, Torino, Utet, 2006, p. 685. Citation traduite de l'italien par moi-même
[553] Freud S. (1905), "Tre saggi sulla teoria sessuale", in *Opere*, Torino, Boringhieri, 1970, vol. IV
[554] Absentes du DSM V, les perversions étaient traitées dans le DSM IV « sous le nom » de paraphilies.

Mais, en suivant aussi Galimberti, le concept de perversion s'élargit si l'on considère comme norme *« le système social dominant dont les valeurs sont intériorisées par l'individu à travers le processus éducatif »*[555] ; on s'éloigne de la stricte sphère sexuelle (de son fondement dans la conduite des rôles sexuels) et on se rapproche de la définition de la perversion qui nous intéresse dans ce travail.

Déjà Jervis G.[556] avait mis en lumière le fait que chaque incapacité à contenir nos impulsions les moins socialisables est perversion ; les traits de la perversion[557] ainsi conçue se définissent par :

1) l'incapacité dont un sujet fait preuve, à freiner ces types d'impulsions ;

2) la difficulté qui ressent le sujet à évaluer le décalage entre ses actes et les normes dominantes, ainsi que la difficulté de penser à la conséquence de ces actes ;

3) le sujet est source d'endommagements sérieux pour soi-même et souffrance pour autrui ;

4) ce sujet « pervers » possède une intelligence moyenne et n'est ni névrotique ni psychotique ;

5) le sujet a tendance à répéter des attitudes qui ne sont pas acceptées par la morale dominante.

Aux fins de cette étude, on va d'ores en avant mettre le mot « pervers » avec des guillemets pour désigner prudemment la personne utilisant transitoirement ou durablement des mécanismes de relations intersubjectives marquées par le déni, le clivage, l'emprise et la soumission d'autrui avec une stratégie particulièrement élaborée et dissimulée : cette stratégie est dissimulée puisqu'elle est établie volontairement à l'insu de sa victime.

---

[555] Galimberti U., *ibid.*

[556] Jervis G., *Manuale critico di psichiatria*, Milano, Feltrinelli, 1975 et suiv.

[557] La langue française connaît deux mots pour « la perversion » : « perversion » qui se réfère à la sphère sexuelle et « perversité » qui fait référence à la morale et aux normes sociales dominantes.

On n'omet pas non plus de caractériser le lien qui existe préalablement entre la personne « perverse » et elle-même : ce mode d'identification (intrasubjectif) fondé sur un *narcissisme* archaïque et mégalomaniaque, et que les comportements qui en découlent peuvent être compris comme autant de tentatives de faire reconnaître par autrui cette image de soi défaillante.

Or, s'il y a entre la psychopathie et la désinvolture certains points de ressemblance, il est opportun de rappeler que la « légèreté » et l'indifférence chez le désinvolte et le psychopathe procèdent de deux présences différentes : chez le désinvolte, cette indifférence et cette légèreté ne découlent pas d'un manque total d'empathie ; même si cet élément est présent lorsque le désinvolte porte involontairement offense à autrui, il n'en demeure pas moins qu'autrui n'était pas « prévu », pas pensé par le désinvolte à un moment précis ; le désinvolte, en dernier instance, n'est pas froid et impassible à l'autre comme l'est le psychopathe[558].

De la même manière on ne peut parler d'une indifférence froide chez le pervers lequel a tendance à assujettir l'autre, à le faire « son objet », à le chosifier. La perversion est toujours vive : elle a ses buts et ne les abandonne pas.

Les psychopathes et les « pervers » connaissent en général très bien le champ social et le champ des rôles : ils savent les manipuler et les tourner à leur avantage. Les identités de rôle ne sont pas affectées et le papillonnement de rôle en rôle qu'on peut trouver chez le désinvolte n'est pas le même chez le psychopathe. Les différents rôles que le psychopathe et le « pervers » « occupent » sont à considérer comme des masques, des costumes que le sujet revêt pour « camoufler » son *projet destructeur ou dominateur.*

Si une note d'immaturité est décelable chez le psychopathe, elle consiste surtout dans l'impossibilité de penser la réciprocité et la symétrie ; mais ce

[558] de Mijolla-Mellor S., Vallet O., Vergely B., *ibid.*, pp. 47-48. Vergely B. écrit : *« L'indifférence destructrice réside, elle, dans l'insensibilité. […] Une telle indifférence est désespérante. Elle fait douter de l'homme et de son aptitude à devenir meilleur »*

qui est le plus frappant est la dimension de paranoïa (sa mégalomanie, son sentiment de supériorité absolu) qu'on trouve également chez le « pervers ».

Si le paranoïaque vise à distancier autrui, le « pervers », quant à lui, veut anéantir sa puissance d'agir : l'autre n'est donc que de la « nourriture » pour son ego, le champ où se délecter à exercer son pouvoir ; à travers l'emprise et surtout la ruse[559], le « pervers » devient d'abord « le faux » meilleur ami de sa victime ; une fois la confiance installée, il peut avancer dans son projet pervers d'asservissement puis d'anéantissement si ce premier projet n'a pas été satisfait.

Le « pervers » « renverse le monde »[560] et ne laisse à l'autre aucune possibilité hormis celle de se « vivre comme un déchet ». Privé de son identité, cet autre est destitué de son humanité et satisfait ainsi le projet cannibale du « pervers »[561].

Dans *La Fabrique de l'homme pervers*, D. Barbier illustre la « procédure » utilisée par le « pervers » pour venir à bout de sa proie. Tout d'abord, il séduit et apprivoise, fait preuve de chaleur accueillante et d'humanité. Une fois la proie séduite, se produit ce que Barbier appelle « le ferrage » : la victime ne peut plus se passer de son « meurtrier », qui finalement le vampirise : autrui est complétement détruit par le pervers[562].

Il n'y a en fait rien de désinvolte chez le pervers, pas même l'indifférence ; le « pervers » obscurcit, opacifie et ce comportement ne peut être assimilé à la modalité désinvolte de « rendre flou » : ce n'est en aucun cas un dégagement de contraintes.

Si, en blessant autrui, le désinvolte affirme : « Je ne l'ai pas fait exprès ! », le « pervers », lui, accomplit *le crime parfait*[563] : il persuade sa victime qu'elle se

[559] Holeindre J-V, « D'une ruse transgressive », in M. Hastings, L. Nicolas, C. Passard, *ibid*. p. 15
[560] Tomasella S., *Perversion : renverser le monde*, Paris, Eyrolles, 2010
[561] Pour approfondir : S. de Mijolla-Mellor, « Représentation du corps et appel au persécuteur dans la problématique perverse », *L'Esprit du temps, Topique*, 2007/3 n°100, pp. 103-145 ; disponible en ligne http://www.cairn.info/revue-topique-2007-3-page-103.htm
[562] Barbier D., *La Fabrique de l'homme pervers*, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 26
[563] Barbier D., *ibidem*

détruit elle-même ; dans les cas les plus graves, il la pousse au suicide et peut affirmer par la suite qu'elle s'est éliminée de ses propres mains.

5.6.3b Addictions et conduites de rôle désinvoltes

Dans le chapitre précédent, on a évoqué le lien existant entre l'attitude désinvolte et la prise de psychotropes, notamment à propos des transgressions au code de la route commises par imprévoyance, imprudence et négligence.

Dans les lignes qui suivent, on veut montrer comment « le monde addictif » présente des similitudes avec *l'être en rôle* désinvolte.

Pour ce faire, on va considérer certains éléments qui, intégrés à la constellation *pré-* et *post* addictive[564], laissent penser à l'attitude de l'individu désinvolte en rôle ; il faut garder à l'esprit une nouvelle fois l'exemple que Goffman donne dans le texte *Encounters*[565], du petit enfant de huit ans sur le manège des chevaux de bois ; quand la contrainte se fait pressante, l'individu désinvolte, tout comme le sujet addicté, cherche « à fuir », à se libérer et à s'élever : il « éclate »[566] les limites et refuse ainsi toute réciprocité et tout rôle.

Est-on en droit de voir dans les addictions la volonté de s'extraire de la société et de s'émanciper des contraintes morales ?

Oui et non. Les substances qui produisent l'accoutumance et l'addiction ne sont pas généralement *a-sociales* en soi[567] ; bien au contraire, dans certaines limites bien pensées, leur utilisation répond à l'appel d'une nostrité festive (à l'exception des psychotropes toxicomaniaques) : elles entrent dans le rituel

[564] Charbonneau G., « Sentiment d'ennui, besoin d'événements et addictions », *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 2015, 4 (1), 15-38
[565] Goffman E. (1961)
[566] Folscheid*, Op. cit.,* p. 40. À ce propos, D. Folscheid écrit : *« Le discours convenu, dans ce domaine, est éloquent : « Il faut s'éclater ! » Ce terme d'éclatement dit bien ce qu'il veut dire : il faut sortir de ses limites »*
[567] Morel A., *Les conduites addictives-Comprendre, prévenir, soigner*, Paris, Dunod, 2008.

du partage, répondent à la recherche de sensations, retirent les inhibitions et prédisposent le sujet à s'ouvrir davantage à autrui.

C'est surtout dans l'idée de fête, de divertissement, de relaxation qu'on envisage souvent la prise de telles substances, non seulement de la part du désinvolte mais de tout sujet les utilisant.

En revanche, le lien avec la moralité n'est pas à négliger puisque ces individus sont souvent marginalisés, voire écartés de la société : le but présumé de « l'être ensemble » laisse la place au projet de « se dégager du monde commun ».

Becker, dans le texte *Outsiders*, parlant des fumeurs de marijuana, explique comment un fumeur passe de fumeur occasionnel – c'est le premier moment d'attrait correspondant à l'aspect festif des drogues – à fumeur addictif – c'est le deuxième moment, celui qui écarte le sujet de la société[568].

Il est alors important de bien voir que les liens qu'on veut établir entre addictions et désinvolture se tissent en rapport avec les concepts relevant de la psychopathologie de l'action (impulsivité, besoin d'événement, ré-excitation, précipitation vers la clôture de l'action) : ils dépendent étroitement de la temporalité (besoin de nouveau, d'événement, dégagement des contraintes temporelles avec exigence de reconquête de ces « grands espaces » initiaux, pas encore remplis par les contraintes) et visent tous à un dégagement hors des contraintes (celles de l'intersubjectivité et de la socialité).

Tout d'abord, à la suite de G. Charbonneau, on va considérer les éléments appartenant à la constellation pré-addictive : ce sont des *« états et dispositions, tensions, thymiques et non thymiques, qui vont préparer la relation à l'addiction »*[569] ; ces « états » sont pour la plupart communs à toute sorte de

[568] Becker H.-S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance,* Paris, Éditions A.-M. Métailié, 1985
[569] Charbonneau G., *ibid.,* pp. 19-20

substances addictives, du tabac à la cocaïne, par exemple, en passant par l'alcool.

On y retrouve immédiatement le besoin d'action : la prise de drogue tient lieu d'événement, répond à une atonie et un ennui caractérisant le sujet, volontiers impulsif, qui ne supporte pas de s'attarder dans le moment présent et de respecter les temps de passivité et d'attente.

C'est dans cette même ligne de conduite que *l'être en rôle désinvolte* échoue systématiquement ; intolérant aux contraintes de réciprocité et de rôle, refusant d'accorder du temps au rôle, il s'ennuie et *rêve* d'un état de *liberté factice*[570] où il n'y aurait aucune sorte de contrainte : par un ou plusieurs passages à l'acte qui précipitent la clôture de l'action et qui sont souvent d'ordre impulsif, il sort d'un rôle mal investi ou pas suffisamment pensé et il le fait « éclater ».

Une autre dimension de *l'être au rôle désinvolte* rappelle le besoin de distraction, de divertissement et de récréation qui accompagne chaque prise de substances altérant l'état normal : c'est encore une fois la volonté de s'émanciper de la quotidienneté, de la routine et de la banalité des moments « où il ne se passe rien ».

On remarquera que l'addiction réalise constamment une transgression, une transgression particulière car elle s'établit vis-à-vis des règles ou normes intrasubjectives que nous établissons avec nous-mêmes. L'abus addictif est toujours un dépassement de règles de conduite que chacun se fixe tacitement par rapport à un usage défini préalablement.

Les conduites transgressives chez le désinvolte témoignent de ce besoin d'événement et d'action, mais aussi du sentiment d'ennui qui doit être effacé pour que l'énergie d'action se réactive : c'est la fonction de certaines substances, comme la nicotine et la caféine par exemple, qui fonctionnent soit comme décompresseurs soit comme ré-activateurs.

[570] Charbonneau G., *ibid.*, pp. 36-37

Becker comme Charbonneau ont mis en évidence le fait que, pour comprendre la constellation addictive et les effets de l'addiction, il est utile de considérer le « langage », parfois issu de l'argot, qu'utilisent les addictés pour décrire leur état après la prise de substances, les mots mettant en lumière le but recherché : l'individu est alors « *cool* », *défoncé* et il *plane*[571].

La recherche d'un état « *cool* » de la part de l'addicté équivaut à la volonté de trouver un état « sans limites ni nécessité et surtout sans enserrement » ; le même but apparaît chez le sujet désinvolte qui, outre qu'il vise à être « *cool* », cherche constamment à s'évader, à s'élever hors des obligations : il se pose ainsi *en haut,* sans la volonté consciente de mépriser autrui.

La « défonce », quant à elle, cherche à faire « *éclater la structure du moment pour ne retrouver que l'instant pur* » où tout est nouveau et où les liens ne sont pas encore établis ; c'est la même volonté que l'être en rôle désinvolte manifeste avec la sortie du rôle.

Le plus pertinent est le sens de *planer* : planer ne renvoie pas à une élévation mais à un *état d'extraction de la pesanteur de la contrainte, son sens est celui de rester en haut et rester loin*[572], l'île déserte, ce que certains appellent « état second » : c'est l'illusion d'une liberté, d'un monde où, finalement, « il ne faut rendre de comptes à personne », *l'être en rôle* rêvé du désinvolte.

Becker met en évidence cette volonté du sujet qui plane de s'affranchir des contraintes surtout morales et intersubjectives, en faisant parler un sujet addicté qui « avoue » se trouver dans un état de *quasi-béatitude* et qui, tout de suite, craint que son entourage *(« le rappel à l'ordre »)* ne s'aperçoive de cet état.

Il écrit : « *Écoute, je vais te dire ce qui me tue, mon vieux, ce que je trouve vraiment terrible. Est-ce qu'il t'est déjà arrivé de planer et de devoir à ce moment-là faire face à ta famille ! J'ai vraiment horreur de ça. Être obligé de parler à mon père, à ma mère,*

[571] Pelicier Y., *Les Ivresses : sens et non sens*, Le Bouscat, Ed. L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1993
[572] Charbonneau G., *ibid.*, p. 35

ou à mes frères c'est trop pour moi. […] J'ai l'impression qu'ils sont assis là à me dévisager et qu'ils savent que je plane [573]».

Cette peur, cette crainte, en revanche, n'existe pas chez le désinvolte : s'il cherche à *planer en rôle,* il le fait avec la légèreté et l'insouciance qui le caractérisent : par l'étude des rapports liant addictions et désinvolture, l'analyse des dynamiques addictives montre ainsi clairement les mécanismes qui poussent le désinvolte à sortir du rôle.

Gardons à l'esprit que celui-ci peut toujours se ressaisir d'une désinvolture momentanée et mener son rôle à bon terme ; penser préalablement aux rôles, aux charges et aux temps de rôle signifie l'investir encore avant que la montée en rôle ne soit mise en acte ; prévoir la fin du rôle signifie avoir mis en place les moyens pour le réaliser, ce qui exige un ancrage non seulement spatio-temporel mais aussi intersubjectif ; pour le désinvolte, cet ancrage reste une contrainte dont il faut se débarrasser : tout cela procède du besoin ludique du désinvolte pour qui chaque chose peut être rejouée indéfiniment (la *réversibilité infinie*). Pour « planer » un instant, il se condamne à l'échec.

7. Conclusions du cinquième chapitre

Dans ce chapitre on a voulu cibler les éléments désinvoltes qu'on pourrait trouver chez les personnalités pathologiques ou à tendance pathologique.

Ces éléments se définissent par rapport à la conscience de rôle et indiquent une défaillance de telle conscience emmenant le sujet à abandonner ou sortir du rôle.

On a confronté la désinvolture avec :

- La paranoïa : le sujet paranoïaque approuve, connaît très bien, à la différence du désinvolte, le champ des rôles et sait se

[573] Becker H-S., *ibid.,* p. 94

« mouvoir » dedans. Il est même hanté par les définitions qu'il croit immuables et la limite des rôles.

- Le *Typus Melancolicus* : marqué par une « dévotion » et « une obéissance presque servile » aux normes de rôle, ne connaît d'aucune manière la légèreté désinvolte ; elle lui semble même impensable
- L'immaturité : l'immature et le désinvolte ont plusieurs points en commun, les deux figures pourraient être confondues mais : la désinvolture pourrait se considérer comme « un reliquat » de l'immaturité aussi par le fait que, à différence de l'immature, le désinvolte connaît, même si en manière floue, les rôles mais il les sur-vole.
- L'hystérie : l'hystérique aussi connaît assez bien le champ de rôles, au point qu'il pétrifie les rôles en images-de-rôle au contraire du désinvolte lequel ne s'y attarde même pas
- La psychopathie et la perversion partagent presque le même destin : l'incapacité de se conformer au principe des rôles, aux règles et normes de rôle, chose que le désinvolte fait aussi, même si en manière moins incisive, par sa légèreté.
- Les addictions : Addictions et désinvolture ont en commun un besoin de se dégager des contraintes, de la pesanteur. La psychopathologie de l'action a mis en évidence les points communs aux deux éléments.

CONCLUSIONS « OUVERTES »

Conclure n'est pas clore. On n'en finira pas avec la question des rôles. Les conclusions qu'on peut tirer de cette étude restent *ouvertes* et font l'objet d'une réflexion qui appelle un renouvellement dans les sciences humaines. Reste à savoir tout d'abord si le « rôle » peut être effectivement retenu comme un opérateur général transdisciplinaire pour les sciences humaines. La désinvolture, ensuite, est-elle un concept ou simplement une notion ? Sur ces chemins, certains éléments peuvent, dès à présent, être « validés ».

On a analysé le phénomène de la désinvolture en relation avec le dispositif ou système des rôles (qu'ils soient anthropologiques, affectifs, sociaux) et cela a permis d'en a préciser le concept : on est passé de la *notion* qu'on avait de la désinvolture à celle de *concept* en lui conférant un certain statut, un certain rapport aux identités de rôles, des limites, une psychodynamique et une définition plus solide de ses liens avec la normalité, avec les personnalités pathologiques et avec les conduites patho-éducatives.

En partant d'une analyse généalogique du concept de rôle, on pourrait retenir que :

1) La question des rôles est aussi ancienne que le phénomène simultanément culturel et social ; simultanément car l'un est indissociable de l'autre. L'origine de ce concept est philosophique : il a une histoire ancienne comme l'analyse du second Stoïcisme nous l'a confirmé.
2) Malgré la crise que le concept a subie au XXème siècle, les rôles existent et aucune interaction n'est possible *hors rôle* : « nous sommes *jetés* aux rôles comme nous sommes *jetés au monde* », que ces rôles soient éphémères, transitoires, partiels, multiples ou pérennes.

3) Les rôles existent chez tout vivant mais de manière différente, qu'il s'agisse des animaux ou des hommes : dans le monde animal, il s'agit davantage d'une « connaissance impensée » des rôles et de leurs « charges » qui est d'ordre phylogénétique et qui concerne la *cohérence* du groupe. Le phénomène humain a déposé dans la culture un savoir extra-génétique sur la question, à la différence, sans doute, avec le monde animal. Les études éthologiques sur le sujet sont encore en cours.

Cette étude a voulu être un point de départ *théorique* à partir duquel se laisse entrevoir, au fur et à mesure, des perspectives *pratiques* : devenu dans ces pages un outil anthropo-phénoménologique, le rôle est passé de simple notion sociologique à celui d'un concept anthropo-psycho-sociologique puisqu'il permet d'éclairer, par la relation que l'individu entretient avec lui, la manière dont le vivant se rapporte et habite non seulement ses identités de rôle (*les idemités*) mais également la manière dont le sujet habite le monde.

Il n'en reste pas moins que la relation au rôle reste problématique.

À un premier regard, la conscience de rôle semble être donnée « naturellement » et aller de soi, mais cette relation n'est nullement évidente. Au terme de cette étude, il est possible d'affirmer qu'il n'en est rien. Loin d'être naturelle et automatique, elle a besoin d'être apprise, connue, reconnue et travaillée. On est ainsi arrivé à concevoir une *conscience interne de rôle* : c'est un *savoir* qui s'acquiert sur fond de processus de maturation individuelle (lui-même *endonique*) ; processus qui n'est pas donné « gratuitement », car une vue préalable de ses fins est toujours nécessaire. Notre travail a pu ainsi contribuer à l'éclaircissement du processus maturatif défini comme processus d'acceptation du principe (système ou dispositif) des rôles et d'entrée en rôle.

Travailler ce *savoir* qui est *la conscience de rôle* fait appel à l'éducation et c'est pour cela qu'on se fait pionnier de la nécessité d'éduquer à l'acquisition de

cette conscience, cela dans chaque champ où les sciences de l'éducation (éducation de l'enfance comme les multiples éducations de l'âge adulte, telles l'éducation civique, hygiénique, routière, écologique, etc.), peuvent intervenir.

C'est par l'observation de nombreux contextes sociaux où des relations entre les individus s'établissent qu'on a pu, donc, isoler la désinvolture ; elle éclaire *a contrario* la conscience de rôle. La désinvolture, cette attitude légère, insouciante qui ne poserait pas de problèmes si elle n'était pas si contradictoire avec le *sérieux de rôle* que les relations avec autrui demandent : la désinvolture prétend ignorer, survoler autrui, se situer au-dessus de lui et, sans trop y réfléchir, elle condamne non seulement cet autrui à l'obscurité ou l'infériorité mais, plus encore, sans le savoir, elle *l'offense*.

Par cette réflexion, on a pu définir quels liens peuvent s'établir entre désinvolture et transgressions. La désinvolture prédispose aux transgressions, même si elle n'y conduit pas constamment. En effet, le nombre de transgressions se produisant par désinvolture est de plus en plus élevé et, premier parmi d'autres domaines, le domaine de la circulation routière pourrait « tirer profit » d'une telle analyse.

Et d'une façon plus générale, une étude sur les rôles et l'éducation à la conscience de rôle, ainsi qu'un regard attentif portée à l'attitude désinvolte, peut être utile à plusieurs disciplines comme on l'a annoncé dans l'introduction : considérer, les rôles, les relations aux rôles et la manière dont l'individu s'y rapporte est utile non seulement pour la philosophie du droit, la philosophie morale, l'anthropologie et la sociologie mais aussi pour la criminologie (qui peut recourir à une *transgressologie générale*) et la psychopathologie.

La psychopathologie. De quelle manière ? On a inscrit le phénomène de la désinvolture dans le champ de la psychopathologie phénoménologique en faisant ainsi ressortir le « monde » habité par la « personne désinvolte ». On a mis en évidence la problématique de la relation aux rôles dans l'atteinte

qu'elle porte à autrui (dimensions patho-éducatives) mais il y a aussi un autre aspect : les implications psychothérapeutiques (psychothérapiques individuelles et de groupe, les thérapies de couple ou les thérapies familiales, psychothérapie préventives, patho-éducations) de cette conscience de rôle sont nombreuses.

La désinvolture n'est pas seulement très proche de l'immaturité, elle indique aussi la manière dont l'individu est impliqué ou non dans ses identités de rôle et c'est ainsi qu'on a pu la retrouver, par excès ou par défaut, chez les personnalités pathologiques. En se basant sur l'idée de responsabilité ultime qui nous revient toujours, on a voulu mettre en lumière l'ampleur de nos responsabilités, y compris de celles qui sont impensées : on est toujours responsable de notre propre désinvolture et de notre immaturité, on est responsable de nos échecs de rôle, on est, finalement, responsable de notre propre légèreté et inattention. Cette analyse aboutit à repenser en profondeur les limites, aussi ténues que problématiques, mais pourtant décisives, qu'il y a entre le volontaire et l'involontaire.

En dernière instance, nous gardons fortement la conviction qu'un travail sur la conscience de rôle, les rôles et la désinvolture doit être poursuivi pour offrir des outils valables pour de nombreuses disciplines tant les applications sont nombreuses dans la pratique quotidienne, en vue d'un *mieux vivre ensemble*.

BIBLIOGRAPHIE

1. Agamben, G. 2006. *Idée de la prose*, Paris : Bourgois
2. Agamben, G. 1998. Stanze : *Parole et fantasmes dans la culture occidentale* (traduit par Yves Hersant). Paris : Rivages
3. American Psychiatric Association *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, 1994 DSM IV (tr. Fr. J. D. Guelfi, Paris : Masson, 1996).
4. American Psychiatric Association (2014). *DSM-5 Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*. Milano: Raffaello Cortina Editore
5. Ardebili, M-A. Nadjafi, A-H. (2004). Iran/ La responsabilité pénale des mineurs en droit iranien, *Revue internationale de droit pénal*, 1 (Vol. 75), 401-407. Repéré sur http://www.cairn.info/revue-internationale-de-droit-penal-2004-1-page-401.htm
6. Ardito, N.M. (2013). Inquadramento fenomenologico-esistenziale della patologia isterica, *Psichiatria e Psicoterapia* 32 (3), 203-216: Giovanni Fioriti Editore
7. Aristote, 1994. *Éthique à Nicomaque* (traduit par J. Tricot). Paris : Vrin
8. Aristotele, (2008). *Etica Eudemia*, Livre II. I Grandi classici del Pensiero, Milano: Mondadori
9. Aristote, 1994. *Histoire des animaux*, Paris : Folio-Essais
10. Aristote, 1995. *La Politique* (traduit par J. Tricot), Paris : Vrin

11. Balandier, G. 2012. La transgression dans l'itinéraire et le projet d'un anthropologue-sociologue. *Paradoxes de la Transgression*, AA.VV., *Paradoxes de la transgression*, Paris : CNRS Éditions
12. Barbier, D. 2013. *La Fabrique de l'homme pervers*. Paris : Odile Jacob
13. Barca P. C. de la (1655), *Le grand théâtre du monde* (2005). Montreuil : Éditions théâtrales
14. Barre P. (1999). Les excès de vitesse, dernier tabou *? Formation et sécurité, 60, novembre*
15. Beck U. (1986), *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001
16. Becker, H. S. 1963. *Outsiders. Études de sociologie de la déviance* (1985) Paris : Éditions A.-M. Métailié
17. Belotti, E.G. 1982. *Dalla parte delle bambine. L'influenza dei condizionamenti nella formazione del ruolo femminile nei primi anni di vita.* Milano: Feltrinelli
18. Blair RJ, The amygdala and ventromedial prefrontal cortex: functional contributions and dysfunction in psychopathy, *Philos Trans R Soc Lond Biol Sci* Aug. 2008; 363: 2557-65
19. Binswanger, L. (1960). *Mélancolie et manie : Études phénoménologiques* (2002) Paris : Puf
20. Binswanger, L. (1933). *Sur la fuite des idées* (2003). Paris : Jérôme Million
21. Binswanger, L., *Trois formes manquées de la présence humaine*, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno Argenteuil : 2001

22. Blankenbourg, W. 1971. (Tr. it. La perdita dell'evidenza naturale: un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche . Milano: Cortina 1998).

23. Bohn, E. 2005. Les conséquences réelles de l'auto-illusionnement, J ; Dubois, P. Durand & Y. Winkin, *Le symbolique et le social : la réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle (11-19 juillet 2001). Liège : Les éditions de l'université de Liège

24. Bolk, L. Le problème de la genèse humaine, *Revue de psychanalyse française* 25, (1), 243-279, 1961

25. Bourdieu, P. 1980. *Questions de sociologie*. Paris : Les Éditions de Minuit

26. Boutinet, J-P. 1990. *Anthropologie du projet*. Paris : Puf

27. Boutinet, J-P. Maturità e immaturità adulte. Dal singolare generico al plurale specifico, *Pedagogia* **e** *Vita*, 59 (5), 137-148. 2001

28. Boutinet, J-P. 1998. *L'immaturité de la vie adulte*. Paris : Puf

29. Boutinet, J-P. 2009. *Où sont passés les adultes, Routes et déroutes d'un âge de la vie*, Paris : Téraèdre,

30. Boutinet, J-P., 1993. *Psychologie des conduites à projet*, Paris : Puf, « Coll. Que sais-je ? (2770)

31. Brizard, P. Clavairoly, F., Folscheid, D., Leclerc, L., Mélina L., Pellerin D. 2003-2004. *La Transgression*, Annales 2003-2004. Paris : François-Xavier de Guibert

32. Bruner J, Jolly A., Sylva K. 1995. *Il gioco. Ruolo e sviluppo del comportamento ludico negli animali e nell'uomo. Vol. 4: Il gioco in un mondo di simboli*, Roma: Armando Editore
33. Bruyère, J. de la, 1688. *Les Caractères*, (tr. fr. 1995). Paris : Edition d'E. Bury, Librairie Générale Française
34. Buser, P. Neurosciences et Psychanalyse. *Revue Française de Psychanalyse* 2007 (2), (71). Presses Universitaires de France, p. 318. Repéré sur : https://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2007-2-page-359.htm
35. Butler, J. 2014. *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* Paris : Payot
36. Cabestan, P., Dastur, F. (2011). *Daseinsanalyse.* Paris: Vrin, Col. Bibliothèque des philosophes
37. Cabestan, P., Dastur, F. (2008). *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger quatre-vingts ans après. L'École Française de Daseinanalyse*. Argenteuil : Le Cercle Herméneutique
38. Cacioppo J.T; Berntson G. G., « Social psychological contributions to the decade of the brain: Doctrine of multilevel analysis », *American Psychologist*, 47
39. Callieri, B. (2007). Corpo esistenze mondi: per una psicopatologia antropologica. Roma: Edizioni Universitarie Romane
40. Callieri, B., Maldonato, M., & Di Petta, G. (1999). Lineamenti di psicopatologia fenomenologica. Napoli: A. Guida.
41. Callieri, B. (2000). Quando vince l'ombra: problemi di psicopatologia clinica. Roma: Edizioni Universitarie Romane.

42. Callieri B., Maci C. 2008. *Paranoia, passione e ragione*, Roma : Anicia
43. Camiolo, M., 2014. *L'éducation routière en question. Socio-anthropologie critique du risque et de la sécurité*, Bruxelles : EME Éditions, Coll. Proximités.
44. Camiolo, M. 2013. *Production et reproduction d'une culture du risque : le cas de l'éducation routière* (thèse de Doctorat en sociologie, soutenue à Strasbourg). Repérée http://www.theses.fr/2013STRAG002
45. Camus, A. (1962). Camus, A. *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde.* Paris : Gallimard.
46. Canguilhem, G. 1943. *Le normal et le pathologique* (v. fr. 2013), Paris : Puf
47. Carey, Lee, and Blanchard, 1836. *The Laws of Etiquette*, Carey, Lee, and Blanchard, Philadelphie
48. Carré, L. 2013. *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*. Nanterre : Soregraph
49. Carroll, L. 1865. (Traduit par Bué, H. *Les aventures d'Alice au pays des merveilles,* Londres : Macmillan and Co. *1869*)
50. Chamfort, S.R.N. 1982. *Maximes et Pensées : Caractères et Anecdotes*, Paris : Gallimard
51. Chamond, J. 2015. De l'invisibilité sociale à la honte de soi : Petite phénoménologie du regard dans la clinique des "sans", Journée de l'École française de *Daseinsanalyse*. *Retenue, honte et pudeur*. Paris : E.N.S. 30 Mai 2015

52. Chamond, J. (2004). Les directions de sens : phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu. Argenteuil : Le Cercle herméneutique
53. Changeux, J-P. 1983. *L'homme neuronal*. Paris : Fayard. 2012
54. Changeux, J-P., Ricœur, P., 1998. *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser*, Paris : Odile-Jacob
55. Charbonneau, B. 1967. *L'Hommauto*. Paris: Denoël. 2003.
56. Charbonneau, G. (2012). Addiction, impulsivité, violence. Entre phénoménologie et psychopathologie de l'action. Notes du séminaire. Paris VII, 15.11.2012.
57. Charbonneau G., Taglialatela C., (2012). *Analyse existentielle de la*
58. *Désinvolture.* La Kédia. Gravité, soin, souci. (18-19). Argenteuil : Le Cercle Herméneutique. 129-137
59. Charbonneau, G. 2007. Approche phénoménologique de la paranoïa sensitive de E. Kretschmer. Le cas Edgar Charles. *Pratiques psychologiques*, 13, 153-167.
60. Charbonneau, G. (2012). De l'hystérie sombre aux états-limites. Notes du séminaire, Paris VII, 13.12.2012
61. Charbonneau, G., Legrand, J.-M., 2003. *Dépressions et paradépressions. Clinique, Psychopathologique et Thérapeutique des manifestations paradépressives*, Collection Actualités Psy, Paris : SB Publications
62. Charbonneau, G. (2010). Immaturité adulte et conscience de rôle, *Comprendre*, 21
63. Charbonneau, G. (2012). Impulsivité, violence et psychopathologie de

64. L'action. Éléments de praxéologie psychopathologique. Note du séminaire, Paris 7, 02.02.2012.
65. Charbonneau, G. 2010. *Introduction à la psychopathologie phénoménologique*, Tome 1, Paris : MJW Fédition
66. Charbonneau, G. 2010. *Introduction à la psychopathologie phénoménologique*, Tome 2, Paris : MJW Fédition
67. Charbonneau, G. (2010). L'être au rôle, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique
68. Charbonneau, G. (2012). La psychiatrie phénoménologique et existentielle. Notes du séminaire, Paris VII, 25.10.2012.
69. Charbonneau, G. 2007. *La situation existentielle des personnes hystériques. Intensité, centralité et figuralité* Argenteuil : Le Cercle Herméneutique
70. Charbonneau, G. (2005). Le concept de l'identité. La question de l'identité humaine et la fondation de la continuité de Soi, *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie. La philosophie du Soi et ses implications thérapeutiques*, Argenteuil : *Le Cercle Herméneutique*
71. Charbonneau, G. 2013. *Phénoménologie et Criminologie*, sous la direction de M. Wolf-Fedida. Paris : MJW Fédition
72. Charbonneau, G. (2012). Psychopathologie Criminologique. Pour une « clinique de l'acte », notes de séminaire, Paris 7 Denis-Diderot
73. Consigliere S., « La sindrome giovanile della specie », Reperé à http://hdl.handle.net/11567/243900
74. Contat M. & Rybalka M., *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970

75. Cooley, C.H. 1902. *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons
76. Coutanceau, R. 2014. *Faut-il être normal ?* Neuilly-sur Seine : Éditions Michel Lafon
77. Coutanceau, R. (2014). La personnalité et les traits de caractère. Notes de conférence. Paris : Ligue Française pour la santé mentale. 17 septembre 2014
78. Coutanceau, R. 2010. *Les Blessures de l'intimité*. Paris : Odile Jacob
79. Coutanceau, R. 2013. *Troubles de la personnalité. Ni psychotiques, ni névrotiques, ni pervers, ni normaux…,* Paris : Dunod
80. Dahrendorf R., 1967, *Homo sociologicus,* Berlin: Springer-Verlag, 2010
81. Damasio, A. R. (2000). Emozione e coscienza. Milano: Adelphi
82. Damasio, A. 1994. (Traduit par Blanc M., *L'erreur de Descartes : La raison des émotions*, Paris : Odile Jacob, 1995)
83. Darwin, C. 1981. *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*. Paris : C. Reinwald & Cie, Libraires Éditeurs
84. Dastur, F. 2007. *Heidegger. La question du logos*. Paris : Vrin
85. Davidson, D., Engel, P. (1993). *Actions et événements*. Paris : Presses
86. Universitaires de France
87. Davidson, D. (1984). *How is Weakness of the Will* possible*? Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press

88. Dawkins R. (1976), (tr. It., *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Milano: Mondadori, 1995)

89. Del Pistoia, L. (2005). L'expérience du corps vécu dans la paranoïa. *Evol. Psychiatrique*, 70 (2), 2005, 223-232

90. Delaunay, A., Persona. *Encyclopædia Universalis*, [en ligne] http://www.universalis.fr/encyclopedie/persona/

91. Deleuze, G. 1981. Francis Bacon : Logique de la sensation. Paris : Seuil, 2002

92. Demaret, A. 1979, *Éthologie et psychiatrie. Suivi de Essai de psychologie éthologique* de Englebert J., Follet V., Bruxelles : Mardaga, 2014

93. Devaux, É. 1921. L'infantilisme de l'homme par rapport aux anthropoïdes et ses conséquences. *Revue des Sciences pures et appliquées,* n° 32, 276-280

94. Descartes, R. 1644. Principes de la philosophie. Première partie – Lettre Préface. Paris : Vrin 2000

95. Digital Social Innovation (2015), Growing a digital social innovation ecosystem for Europe, DSI Final Report, commissioned by DG Communications Networks, Content & Technology, European Commission

96. Dilthey, W. 1905. (Tr. It. *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*. Milano : Franco Angeli)

97. Di Petta, G. (2014). Addiction and Depression: the paradise lost. Notes colloque *Nature and Narratives of dépression. Philosophical and Psychopatological aspects*. Paris, Pitié Salpetrière, décembre 2014

98. Di Petta, G. (2012). Di Libri e di Destini. *Comprendre*, 22

99. Di Petta, G. (1999). Il mondo sospeso: fenomenologia del presagio schizofrenico. Roma: EUR.

100. Di Petta, G. (2004). Il mondo tossicomane: fenomenologia e psicopatologia . Milano: F. Angeli

101. Di Piazza, G., Byzdra, B., Le vide et la fumée : l'apparaître de l'immature, *Figures cliniques du vide. Psychopathologie et hyper modernité*, sous la direction de F. Madioni, Paris : Le Harmattan, à paraître

102. Di Piazza, G. (2009). Personalità paranoicale e *mobbing*: psicopatologia di un fenomeno alla moda. *Comprendre,* 19

103. Dufour, D.-R. 2005. *On achève bien les hommes : de quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*. Paris : Denoël

104. Duhot, J-J. 1996. *Épictète et la sagesse stoïcienne.* Paris : Bayard

105. Emery NJ, Clyton NS, 2004. The mentaly of crows: convergent evolution of intelligence in corvids and apes, *Science* 360

106. Englebert, J., Follet, V. 2016 *Adaptation : Essai collectif à partir des paradigmes éthologiques et évolutionnistes*. Paris : MJW Fédition

107. Englebert, J., Follet, V. 2014. *Éthologie et psychiatrie. Suivi de Essai de psychologie éthologique.* Bruxelles : Mardaga

108. Englebert, J. (2014). Psychopathologie de l'homme en situation : Le corps du détenu dans l'univers carcéral. Paris : Hermann.

109. Épictète, (Traduit par Meunier, M., *Manuel*, XVII. Paris : Flammarion 1999)

110. Erikson E. 1950. *Infanzia e società*. Armando : Roma, 2008

111. Ey, H. 1948. *Études psychiatriques*. Paris : Desclée de Brouwer

112. Ey H., Bernard P., Brisset Ch. 1970. *Manuel de Psychiatrie*, Paris : Masson & Cie, 1970 et 6eme édition, 2010

113. Fédida, P. (2012). Le concept et la violence. Vanves: MJW Fédition

114. Ferrarotti, F. 1992. *Manuale di sociologia*, Roma-Bari : Laterza

115. Fiske, J. 1909. *The meaning of infancy*. Boston : Houghton

116. Folscheid, D. 2005. De la Transgression à la provocation, *La Transgression*, Annales 2003-2004. Paris : François-Xavier de Guibert

117. Forthomme, B. 2000. *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression : Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie.* Paris : Institut d'édition Sanof-Synthélabo.

118. Fortin, J., Faire face aux risques de la vie. Le développement de compétences psychosociales. [En ligne] http://www.relationsansviolence.ch/fortin-faire-face-au-risque.pdf

119. Fortin, J. 2001. *Mieux vivre ensemble dès l'école maternelle*. Paris : Hachette-Éducation

120. Foucault, M. 1982. L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris : Seuil/Gallimard, 2001.

121. Frankl, V. 2009. *Nos raisons de vivre. À l'école du sens de la vie*. Paris : Inter Éditions.

122. Friedrich, H. 1968. (Traduit par Rovini, R., *Montaigne*, Paris : Gallimard, 1984)

123. Freud, S. (1901). *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*. (tr. it. Psicopatologia della vita quotidiana: dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori . *Opere* Vol. IV, 1900-1905: Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti 1900-1905. Torino: Boringhieri 1965).

124. Gadamer, H. G. (1994). Il movimento fenomenologico. Roma ; Bari: Laterza

125. Gadamer, H-G. 1960. (Tr. fr. Vérité et Méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris : Les Éditions du Seuil, 1996)

126. Galimberti, U. 2006. *Dizionario di Psicologia*, Torino : Utet

127. Galimberti, U. 1979. *Psichiatria e fenomenologia*. Milano : Feltrinelli. (Tr. fr. *Les raisons du corps.* Paris: Grasset: Mollat 1998)

128. Gary, R. 1960. *La Promesse de l'aube*. Gallimard : Paris

129. Gennart, M. 2011. *Corporéité et présence. Jalons pour une approche du corps dans la psychose.* Argenteuil : Le Cercle Herméneutique

130. Gens, J-C. 2009. *L'expérience vive*. Paris : Puf.

131. Gens, J.-C. (2008). La Krisis de Husserl approches contemporaines. Argenteuil : Le Cercle herméneutique

132. Gens, J-C. 2003. *Karl Jaspers*, Paris : Bayard

133. Ghelen, A. (1940) (tr. It. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Milano : Mimesis, 2010

134. Girard, R. 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris : Fayard/Pluriel, 2011

135. Goffman, E. 1961. *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1963

136. Goffman E. (1961), *Encounters Two Studies in the Sociology of interaction*, Manfield Centre: Martino Publishing, CT, 2013

137. Goffman, E. 1959. *La Mise en scène de la vie quotidienne* : *La présentation de soi*, T. I. Paris : Les Éditions de Minuit, 1973

138. Goffman, E. 1959. *La Mise en scène de la vie quotidienne* : *Les relations en public*, T. II. Paris : Les Éditions de Minuit, 1973

139. Goffman, E. 1974. *Les rites d'interaction*, Paris : Les Éditions de Minuit

140. Goffman, E. 1963. *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1975

141. Grimm, J. et W., *Le lièvre et le hérisson*. Paris : Minedition, 2015

142. Grimm, R. 2001. *Un temps pour mourir. Petit testament d'un homme qui sait ne pas savoir*. Paris : Labor et Fides

143. Gould, S.J. 1977. (Tr. it., *Ontogenesi e Filogenesi*. Milano : Feltrinelli, 2013)

144. Guéguen, H., Malochet, G. 2012. *Les théories de la reconnaissance*. Paris : La Découverte

145. Hadot, P. 1972. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris : Éditions Albin Michel, 2002

146. Hadot, P. 1992. *La Citadelle Intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle*. Paris : Fayard

147. Hadot, P. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Gallimard

148. Häfner H., 1961. *Psychopathen: Daseinsanalytische Untersuchungen Zur Struktur Und Verlaufsgestalt Von Psychopathien. Berlin:* Springer-Verlag and Heidelberg: GmbH & Co. K (Traduit par E. N. Del Pistoia, E. N., Del Pistoia L., Psicopatici. Roma : Giovanni Fioriti Editore, 2011).

149. Hamilton, W. D., The Genetical evolution of social behaviour, *Journal of Theorical Biology*, (7), 1-52

150. Hare R., *The Hare Psychopathy Checklist-Revised Manual*. Toronto: Multi-Health Systems, 1991

151. Hart, H.L.A. 1968. *Punishment ans Responsability*. Oxford : Clarendon Press

152. Hegel, G. H. F. 1807. (Traduit par Cicero, V., *La fenomenologia dello spirito*. Milano: Bompiani, 2000)

153. Hésiode. (Traduit par Terreaux, C. *Les travaux et les jours : Précédée de la Théogonie*, Paris : Arlèa, 2012)

154. Hoffmann, C. (2004). *L'agir adolescent*. Toulouse : ERES, coll. « Les Bacheliers »

155. Holeindre, J-V (2012). D'une ruse transgressive. *Paradoxes de la transgression*. Paris : CNRS Éditions

156. Honneth, A. 2000 (Traduit par Rusch, P. *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Les éditions du Cerfs, 2000)

157. Honneth, A. 2006 (Traduit par Dupeyrix, A., Voirol, O. *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008)

158. Horkheimer, M., Adorno, T.W. 1944. (Tr. It. *La Dialettica dell'Illuminismo*. Torino : Einaudi, 1997.

159. Houziaux, A., 2004. L'Indifférence, la désinvolture et le détachement. *L'indifférence une fuite ?* Paris : Les Éditions de l'atelier

160. Huizinga, J. 1951. *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris : Gallimard

161. Huxley, A. (1939), *After many a summer dies the swan: À Novel*, Chicago: Ivan R Dee, 1993

162. Illich, I. 1973. *La convivialité*. Paris: Seuil

163. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*, CIM 10, vol. 1 (1993), vol. 2 (1995), vol.3 (1996)

164. Jankélévitch, J. 1957. *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris : PUF

165. Jaspers, K. 1913. (Tr. it.: Psicopatologia generale. Roma: Il pensiero scientifco [1965] 2000).

166. Jervis, G. 1975. *Manuale critico di psichiatria*. Milano : Feltrinelli

167. Jonckheere, P. (2009a). Psychiatrie phénoménologique. Tome 1. Argenteuil : Le Cercle herméneutique

168. Jonckheere, P. (2009b). Psychiatrie phénoménologique. Tome 2. Argenteuil : Le Cercle herméneutique

169. Jünger, E. 1931. (Tr. Fr. *Le Travailleur*. Paris : Bourgois, 2001)

170. Kant, E. 1784. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Paris : Bordas, 1993.

171. Kant, E. 1781. (Traduit par Renault, A., *Critique de la raison pure*. Paris : Flammarion, 2006)

172. Karli, P. 1995. *Le cerveau et la liberté*. Paris : Odile Jacob

173. Khanna, A., Khanna, P. 2013 (Tr. It. *L'età ibrida. Il potere della tecnologia nella competizione globale*, Torino : Codice Edizioni, 2013)

174. Kimura, B. 1992. *Écrits de psychopathologie phénoménologique*. Paris : PUF

175. Kimura, B. 2000. (Traduit par Vincent, C., *L'entre – Phénoménologie de la schizophrénie*. Paris : Jérôme Millon, 2001)

176. Kiverstein, J., *The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind* à apparaître 2017

177. Koenigs, M. (2012). The role of prefrontal cortex in psychopathy, *Reviews in Neurosciences* vol. 23 :3, Juin 2012

178. Kohl, F. S. 2005. La force d'être et le tourbillon schizophrénique : représentation étiologique, métaphore et constitution de soi. Argenteuil : Le Cercle herméneutique-Société d'anthropologie phénoménologique et D'herméneutique générale

179. Kozakaï T., Plagnol A., Le Taijin Kyofusho (anthropophobie) : pathologie spécifique au Japon ou illusion scientifique ? *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale* 1/2008 (Numéro 77)

180. Kraus, A. 1977. *Sozialverhalten und Psychosen Manisch-Depressiver.* Stuttgart : Enke

181. Kraus, A., Dynamique de rôles des maniaques-dépressifs, *Psychologie médicale,* 1987, n°19, p. 401-5

182. Kraus, A., Le motif du mensonge et de la dépersonnalisation dans la mélancolie, *Evol. Psychiatrique*, 57 (4), 1994, 449-457

183. Kraus, A. 2008. Melancholic depersonalisation, *Comprendre*, 16-17-18, 2008.

184. L'Écuyer, R. 1975. *Le concept de soi*. Paris : Puf

185. Lacan, J. 1938. Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essais d'analyse d'une fonction en psychologie, *Autres écrits*. Paris : Le Seuil, 2001, pp. 23-84

186. La Fontaine, J. (1668-1694), Fables *(tome 2)*, Paris : Nouvelle Librairie de France, 1999

187. Lalloz, J.-P., *Apprendre à vivre : la notion de désinvolture ;* [en ligne] : http://www.philosophie-en-ligne.com.

188. Larroumet, G. 1894. *Marivaux, sa vie et ses œuvres : d'après de nouveaux documents*, Paris : Hachette

189. Lapassade, G. 1963. *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*. Paris : Les Éditions de minuit

190. Le Bourhis, I., (tr. fr. *Les aventures de Till l'Espiègle*. Paris : Flammarion, 2012)

191. Legrand, C. (2001). *Pleins Phares sur l'automobile*, AA. VV sous a direction de Garçon, A-F., Rennes : Presses Universitaires de Rennes

192. Lévinas, E. 1947. *De l'existence à l'existant*. Paris : Fontaine.

193. Lévinas, E. 1991. *Entre nous : essais sur le penser-à-l 'autre*. Paris: Bernard Grasset.

194. Lévinas, E. 1983. *Le Temps et l'Autre*. Paris : PUF.

195. Levivier, M. (2012). Addiction, pharmakon et néoténie, *Psychotropes*, 2012 Repéré à http://www.cairn.info/revue-psychotropes-2012-1-page-103.htm

196. Levivier, M. 2011. L'hypothèse d'un homme néoténique comme « grand récit » sous-jacent. *Les sciences de l'éducation-Pour l'Ère nouvelle* n°44, Cerse- Éditions Universitaires de Caen, 2011, Repéré à : http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=LSDLE_443_0077

197. Linton, R. 1963. *The study of man* (tr. Fr. *De l'homme*, Paris : Les éditions de Minuit, 1967)

198. Lindauer, M. 1993. (tr. It. *Sulle tracce dell'altruismo. Il funzionamento delle società animali*, Milano: Feltrinelli, 1993)

199. Lipse, J. 1575. (traduit par DuBois, L., *Traité de la Constance*, Paris : Nabu Press, 2011)

200. Locke, J. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding*. (Tr. it. *Saggio sull'intelletto umano*. Milano: Bompiani 2007).

201. Lorenz, K. 1949. (Tr. It. *L'anello del Re Salomone*, Milano: Adelphi, 1989)

202. Lorenz, K. (1963). On Aggression. New York: Harcourt, Brace & World (tr. it. Il cosiddetto male: per una storia naturale dell'aggressività. Milano: Garzanti 1974; L'aggressività. Milano: Il Saggiatore 2008)

203. Machiavelli, N. 1532. *Il Principe*, Torino : Einaudi, 2014

204. Macioti, M. I. 2002. *Il concetto di ruolo nella teoria sociologica generale*. Roma-Bari : Laterza

205. Maldiney, H. 1991. *Penser l''homme et la folie*. Grenoble : J. Millon

206. Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*. (Livre VI-XXII), Paris : Flammarion, 1999

207. Marc Aurèle, Pensées, XII (4), *Les Stoïciens*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962

208. Marcuse, H. 1964, *Der eindimensionale Mensh*. (Tr. It: *L'uomo a una dimensione*, Torino: Einaudi, 1999)

209. Masson JM., Mc Carthy S. 1995, (tr. fr. *Quand les éléphants pleurent – La vie émotionnelle des animaux*, Paris : Albin Michel, 1997)

210. Masullo, A. (2003). Paticità e indifferenza. Genova: Il melangolo

211. Martelet, G. 1994. De la désinvolture appliquée à soi-même, *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. N°41, pp. 11-18

212. Martorell, A. (2001). Les psychopathies graves, *L'évolution psychiatrique, Les Psychopathies graves*, 66-n°4, Octobre/Décembre 2001

213. Mead, G. H. 1966. *Mind, self and society* (tr. It. *Mente, sé e società*, Firenze: Giunti, 2010)

214. Melman, C. 2002, *L'homme sans gravité : jouir à tout prix*, Paris : Éditions Denoël, Folio essais

215. Meloy, JR. 1988. *Les Psychopathes : essai de psychopathologie dynamique*, Paris : Frisson-Roche, 2000.

216. Merleau-Ponty, M. 1945. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1979

217. Mijolla-Mellor, S. de., Vallet, O., Vergely., 2006. *L'indifférence, une fuite ?* Paris : Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2006

218. Mijolla-Mellor, S. de. 2015. *La paranoïa*. Paris : PUF

219. Mijolla-Mellor, S. de. Représentation du corps et appel au persécuteur dans la problématique perverse, *L'Esprit du temps, Topique*, 2007/3 n°100, pp. 103-145 ; [en ligne] http://www.cairn.info/revue-topique-2007-3-page-103.htm

220. Ministère de la Justice, *Les condamnations pour infraction à la sécurité routière en 2013*, Mai 2015.

221. Minkowski, E. (1968). Il tempo vissuto. Milano:Rizzoli 2011.

222. Minkowski, E. 1927. *La schizophrénie*. Paris : Payot-poche, 2002

223. Minkowski, E., Pélicier, Y., Minkowski, A., Pilliard Minkowska, J., 2005. Le temps vécu études phénoménologiques et psychopathologiques. Paris : PUF.

224. Morel, A. 2008. *Les conduites addictives-Comprendre, prévenir, soigner*. Paris : Dunod

225. Moreno, J. L. 1961. The role concept, a bridge between psychiatry and sociology. *American Journal of Psychiatry*, 118, 1961

226. Mounier, E. 1961. *Traité de caractère*. Paris : Seuil

227. Mucchielli, A. 1986. *L'identité*. Paris : Puf, 2013

228. Mucchielli, A. « L'identité individuelle et les contextualisations de soi », *Le Philosophoire*, L'identité, n°43, 2015

229. Mulgan, G. (2006). "The Process of Social Innovation", *Innovations: Technology, Governance, Globalization*

230. Muscatello, C.F., «Paranoia ed esistenza. Un omaggio a Bruno Callieri», *Comprendre*, 23-2013, p. 207

231. Musil, R. 1930-1932, *L'Homme sans qualités*. Paris : Seuil, 2004

232. Neuville, H. « De certains caractères de la forme humaine et de leurs causes », *L'anthropologie*, t. XXXVII, pp. 305-328

233. Nimrod, B. D. 2014. *Rosa Parks : non à la discrimination raciale*, Arles Bouches du Rhône : Actes Sud

234. Novara, D. 2009. *Dalla parte dei genitori – Strumenti per vivere bene il proprio ruolo educativo*. Milano : Franco Angeli – Le comete

235. Ordono, R. 2014. La situation existentielle de l'aigri, *Nouvelles études de Daseinsanalyse*, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, n° 22-23

236. Ordono, R. 2012. Conscience de rôle dans le Grand Théâtre du Monde de Calderón de La Barca, *La Kédia. Gravité, soin, souci,* Argenteuil : *Le Cercle Herméneutique* n°18-19

237. Ordono, R. 2014. La situation existentielle de l'aigri, *Nouvelles études de Daseinsanalyse*, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, n° 22-23

238. Pachoud, B. 2014. Empathie et reconnaissance, *L'empathie au carrefour des sciences et de la clinique*, sous la direction de M. Botbol, N. Garret-Gloanec, A. Besse, Actes du Colloque de Cerisy 2011, Paris : Doin

239. Pelicier, Y. 1993. *Les Ivresses : sens et non sens*, Le Bouscat : Ed. L'Esprit du temps, coll. « Psychologie »

240. Pellegrini, S. *Per un'etica del giurista,* [en ligne] : http://www3.cirsfid.unibo.it/didattica/upload/221_Per_un_etica_del_giurista_-_Pellegrini.pdf

241. Platone, 1996. *Protagora*, Bari : Laterza

242. Plotkin JB & al. 2006. Estimating selection pressures from limited comparative data, *Molecular Biology and Evolution*, 23-8

243. Pistilli, O. K., 2004. *Dress Code. Sincretismi cultura comunicazione nella moda contemporanea*. Roma : Castelvecchi

244. Prichard, J.C. 1835. *A treatise on insanity and other disorders affecting the mind*. London: Sherwood Gilbert and Piper

245. Pringuey, D. 2005. Une compréhension existentielle en psychiatrie autour de l'œuvre du Pr. Alfred Kraus. Journée de Psychiatrie Phénoménologique, Nice, 9 Mai 2005

246. Propp, V. 1928. (Tr. fr. Derrida M., Todorov T., Kahn C., *Morphologie du conte*, Paris : Points, 1970)

247. Ramaël, P. 2013. *Usagers de la route. Automobilistes, Motards, Cyclistes, Piétons…Vos principales infractions et leurs conséquences passées au crible*, Guide de droit pénal routier, Roubaix-Tourcoing : Éditions Créap

248. Reus, E. 2001. Altruisme et sélection naturelle, *Espèces et éthique*, AA.VV., Lyon : Éditions Tahin Party, 2001, pp. 47-86.

249. Ricœur, P., Devenir capable, être reconnu, *Esprit*, n°7, juillet, 2005

250. Ricœur, P. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris : Éditions du Seuil

251. Ricœur, P. 1955. *Histoire et vérité*. Paris : Seuil.

252. Ricœur, P. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil

253. Ricœur, P. 2004. *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock

254. Ricœur, P. 1950. *Philosophie de la volonté*. Tome I : Le volontaire et l'involontaire. Paris : Aubier.

255. Ricœur, P. 1990. Soi-même comme un autre. Paris : Seuil

256. Ricœur, P. 1983-1985, *Temps et récit* (tome 1-2-3) Paris : Seuil

257. Rousseau, J.-J 1755. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 2008

258. Sarbin, T. R., Role: Psychological Aspects, *International Encyclopedia of the social sciences,* vol. 13

259. Sartre, J-P. 1943. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard

260. Sartre, J.-P. 1945. *Le Sursis - Les chemins de la liberté*, tome 2. Paris : Gallimard, 1976

261. Sartre, J-P. 1939, Esquisse d'une théorie des émotions, Paris : Hermann

262. Scheler, M. 1913. (Tr. fr. *Nature et formes de la sympathie : Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris : Payot & Rivages, 1971)

263. Sellers, J. 2016. *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* (Routledge Handbooks in Philosophy). London: Routledge

264. Semple, J. W. 1836. *Metaphysics of Ethics*, Édimbourg: Edinburgh T. Clark

265. Singer, P. 1975. (Tr. fr. *La Libération animale*, Paris : Frasset, 1993)

266. Simmel, G. 1908. *Soziologie*, Leipzig : Duncker & Humblot

267. Smadja, E. *1993. Le rire*, Paris : PUF, Que sais-je ?

268. Stasse, A. 2003. *Furieux désir d'être soi*. Paris : Publibook

269. Straus, E. (2000). Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie. Grenoble : Jérôme Millon

270. Straus, E. 1969, *Phenomenological Psychology*, NT: Basic Books

271. Taglialatela, C. 2015. Identité de rôle et personnalités pathologiques : mélancolie, manie et désinvolture. *Mélancolie. Phénoménologie, psychopathologie, psychanalyse,* Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, 137-149.

272. Taglialatela, C. 2015. L'hystérie masculine et les personnages de la Commedia dell'arte, *L'homme et son hystérie. Anthropologie et phénoménologie de l'hystérie masculine* Argenteuil : *Le Cercle Herméneutique* 24-25

273. Taglialatela, C. (2014). Le poids de la conscience interne de rôle chez les personnalités pathologiques : Typus Melancolicus et Désinvolture. Infuxus [E n lig n e] URL :http://www.infuxus.eu/article875.html

274. Tatossian, A. 1979. *Phénoménologie des psychoses : rapport de psychiatrie*. Paris : Masson ; Argenteuil : Le Cercle herméneutique, 2002. (tr. it.: La fenomenologia delle psicosi: traduzione ed edizione italiana a cura di Riccardo Dalle Luche e Giampaolo Di Piazza. Roma: G. Fioriti 2004).

275. Tatossian, A. 1979. *Phénoménologie des psychoses*, 3ème édition, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique

276. Tatossian, A. L'interpretazione paranoica, *Psicologia generale e dell'età evolutiva*, XXXVIII, 1: 69-74, 2001

277. Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press

278. Tellenbach, H. 1961. *La mélancolie*, Paris : PUF, 1985

279. Tellenbach, H. 1981. *La réalité, le comique et l'humour*, suivi des actes du colloque réunis par Yves Pelicier « Autour de la pensée de Tellenbach », Paris : Coll. Sciences Humaines, Économica

280. Teofrasto, 1945. *I Caratteri*, Milano: Mondadori

281. Tinland, F. 1977, *La différence anthropologique : Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris : Aubier Montaigne

282. Tomasella, S. 2010. *Perversion : renverser le monde*. Paris : Eyrolles

283. Touraine, A. 1984. *Le retour de l'acteur : essai de sociologie*. Paris: Fayard

284. Trivers, L.R. 1971. (tr. it. *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*, Milano: Mimesis, 2013)

285. Valmorbida, E. 2014. *Phénoménologie de l'automutilation : la nouvelle scène du corps*, (thèse de Doctorat, Université Paris Diderot – Paris 7. Service commun de la documentation, Bibliothèque Universitaire des Grands Moulins, 2014)

286. Van Delft, L. 1978. Qu'est-ce qu'un moraliste ? *Cahiers de l'Association internationale des études françaises,* 1978, n°30

287. Vattimo, G. 2011. *Le ragioni della Trasgressione*, Colloquia 2011, Festival delle idee, Fondazione Banca del Monte « Domenico Siniscalco Ceci » e Amministrazione Provinciale di Foggia. La video

de l'intervention est disponible sur le site http://giannivattimo.blogspot.fr/2011/06/le-ragioni-della-trasgressione-di.html

288. Vesperini, P. 2016. *Droiture et Melancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*. Paris : Verdier

289. Waal, F. de 2006. *Primates and Philosophers. How morality evolved*, Princeton: Princeton University Press

290. Weber, M. 1904-1905. (tr. It *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: Rizzoli, 1991)

291. Wilde, G. 2001, (tr. fr. Camiolo M., *Le risque cible*, Bruxelles : EME, 2012)

292. Wilson, E.O. 1975. (tr. fr., *La sociobiologie*, Monaco/Paris: 1989)

293. Wilson, T.P., « Conceptions of interaction and forms of sociological explanation », American *sociological review*, 1970, XXXV

294. Winter, J.P. 1998. *Les errants de la chair. Études sur l'hystérie masculine*. Paris : Calmann-Lévy, Paris

295. Wolf-Fedida, M. 2005. *Amour, identité et changement*, Paris : MJW Fédition

296. Wolf-Fedida, M. 2013 (sous la dir. de). *Criminologie et Phénoménologie*, coll. "Criminologie et Anthropologie", Paris, MJW Fédition.

297. Wolf-Fedida, M. 2013. Le crime : le rapport au fait et la négation, *Criminologie e et Phenomenologie*, coll. "Criminologie et Anthropologie", Paris, MJF Fédition

298. Wolf-Fedida M., Fedida P. 2004 (sous la dir. de), *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, coll. Phéno, Paris, Le Cercle Herméneutique, diff. Vrin. (2007), (2010) réédition.

299. Wolf-Fédida, M., 2008. *Psychopathologie fondamentale*, *suivi de Abécédaire de Pierre Fédida*. Paris : MJW Fédition

300. Wolff, F. 2010. *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris : Fayard

301. Wright, R. 1994. (Tr. fr. Béraud-Boutcher A., *L'animal moral : Psychologie évolutionniste et vie quotidienne*, Paris : Gallimard, 2005)

302. Zaninotto, L. 2012. Achab, ovvero la paranoia e la perdita, *Comprendre*, 22-2012

303. Zerssen D. von, *Der „Typus manicus" – eine Variante der Zyklothymie?* in A. Marneros, M. Philipp, Persönlichkeit und psychische Erkrankung, Berlin: Springer-Verlag, 1992

304. Zuckerman, M. 2003. *La IIIème révolution du cerveau. Psychobiologie de la personnalité*, Paris : Payot