

L'altérité refusée : l'autre moi des autres

Michel Messu

► **To cite this version:**

Michel Messu. L'altérité refusée : l'autre moi des autres : Communication faite au Colloque d'Athènes
“ Altérité et Société ” 7-9 mai 2003. 2008. halshs-00257281

HAL Id: halshs-00257281

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00257281>

Preprint submitted on 19 Feb 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Colloque d'Athènes « Altérité et Société » - 7-9 mai 2003



*Michel Messu
Université de Nantes (France)
GRASS-CNRS (France)*

L'altérité refusée : l'autre moi des autres

La dialectique du Même et de l'Autre n'est pas qu'un exercice de rhétorique à l'usage des apprentis philosophes. La dialectique du Même et de l'Autre, de l'Identité et de l'Altérité, du Soi et du Non Soi..., traverse bien des processus de formation de ce que l'on va tenir par ailleurs pour la réalité de l'individu ou du groupe, aussi bien dans leur matérialité que dans leurs représentations.

Pour être engagé depuis quelques mois dans une étude sur la part des discriminations et du sentiment d'être discriminé dans la construction identitaire des individus, j'ai été frappé par

l'importance qui est accordée à la dénégation des « identités » prêtées par les autres. Comme si, pour une bonne part, l'identité personnelle était aussi le résultat d'un refus d'une altérité imposée par les autres, ou que les autres tentent de vous imposer.

L'autre moi que me donnent ainsi les autres de moi-même, a donc tendance à me contraindre à ne pas être ce que je souhaite être, à ne pas être qui je souhaite être. Mon identité personnelle est du coup en jeu.

Pour en attester, ou plutôt pour la faire reconnaître, je ne puis donc seulement l'affirmer, la déclarer, la proclamer..., il me faut encore ruiner les identités alternatives et, partant, altérées que donnent de moi les autres. Le processus d'affirmation identitaire n'est pas seulement déclaratif, il est aussi probatif et polémique.

C'est d'ailleurs moins les objets de la polémique qui importent ici -disons le contenu de la preuve à apporter-, que la modalité conflictuelle par laquelle s'énonce aussi toute quête identitaire. En un sens, on peut dire que c'est autant la procédure qui fait l'identité individuelle que ce sur quoi on va la faire reposer.

Reprenons plus en détail le propos :

1- L'étude en cours

L'étude en cours cherche donc à appréhender les effets structurants (*ie* en l'occurrence déstructurants et restructurants) des discriminations rencontrées par les individus dans leur histoire personnelle. En effet, toute discrimination engage, peu ou prou, une sorte de (re)négociation de l'identité personnelle et de l'identité virtuelle –pour parler comme Goffman.

Pour le dire cette fois dans des termes sartriens, les formes de discrimination que peut rencontrer un individu le constituent « sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles » (Sartre, 1943, p.276) et partant, institue l'agent discriminateur, l'Autrui discriminant, en « médiateur indispensable entre moi et moi-même » comme le dit si justement Sartre (Sartre, 1943, p.276).

L'exemple de la « honte » dont traite Jean-Paul Sartre dans *L'être et le néant* est organisé autour de la *reconnaissance* à laquelle procède celui qui éprouve le sentiment. « Je reconnais que je suis comme autrui me voit » (Sartre, 1943, p.276) et j'en éprouve une sorte de responsabilité. « La honte est honte *de soi devant autrui* » dit-il.

S'agissant du sentiment d'être ou d'avoir été discriminé, la *reconnaissance* se double, le plus souvent, d'une logique de *refus*.

Laissons de côté, pour le moment du moins, le cas de ce qu'on nomme les « discriminations positives », c'est-à-dire ces formes de valorisation volontariste d'un trait personnel, d'un attribut individuel, plus ou moins partagé avec d'autres, à des fins de distinction majorative. Limitons, pour le moment, notre propos aux formes de discrimination négative, celles qui dévalorisent volontairement un trait personnel, un attribut individuel à des fins de déclassement social, de distinction péjorative.

Ce qui s'exprime alors, en tout cas dans les entretiens que nous avons réalisés, est d'abord un refus. Au-delà du sentiment d'injustice sociale, de l'atteinte aux droits et à la normalité des valeurs humanistes, c'est l'inadéquation de l'image de soi donnée par l'autre qui se trouve énoncée. Pour des raisons à mettre au compte de l' « ignorance », de la « bêtise », du « préjugé inconsidéré », etc., bref, de la défaillance rationnelle et relationnelle, l'image de soi donnée par l'autre se trouve être inappropriée, inadéquate, en un sens, inconvenante. C'est dire que l'on se trouve dans l'impossibilité de la recevoir pour soi-même comme sa propre image. On ne s'y reconnaît tout simplement pas.

La discrimination se donne donc comme un écart significatif entre l'image de soi donnée par l'autre et l'image de soi fournie par soi-même, écart significatif négatif, voire néantisant, dans le cas qui nous préoccupe ici.

On pourrait souligner une tendance à l'atténuation, à l'euphémisation, si ce n'est à la cécité voulue, dans cette manière de glisser vers le registre des défaillances rationnelles et relationnelles quand ce sont des valeurs premières, universelles et irréfragables qui sont en jeu. Mauvaise foi sartrienne quand se joue l'être –ou ce qui en tient lieu- d'un individu ? Possible. Mais, la question est peut-être plus simplement celle de la compréhension de ce que discrimination veut dire, et conséquemment celle des contours d'extension du domaine des pratiques discriminatoires.

Bien des fois, on nous a laissé entendre que la discrimination a d'abord le sens d'une privation d'un droit politique, constitutif d'une société démocratique prônant l'égalité des citoyens qui la forment et s'engageant dans une définition universaliste desdits citoyens. En d'autres termes, si le domaine d'expression par excellence de la discrimination est celui du politique, de la règle de droit qui régit les rapports entre les citoyens, les manquements aux formes de la civilité, au bon goût et aux bonnes manières, relèvent, du coup, d'un autre registre. Et pourquoi pas de celui des défaillances rationnelles et relationnelles ?

Mais quoi qu'il en soit, même exprimées dans ce second registre, les discriminations éprouvées le sont toujours en termes de déni identitaire.

2- Le déni identitaire

C'est qu'en effet, à travers toutes ces formes de discrimination, se joue à n'en pas douter l'image de soi, l'identité personnelle sur laquelle on souhaite que chacun puisse s'arrêter.

Les dénégations arguant de l' « ignorance », de la « bêtise » ou du « préjugé inconsidéré » entendent bien restaurer une image de soi, une identité personnelle, malencontreusement malmenée. Le traitement par l'atténuation, l'euphémisation, voire la mauvaise foi, est une manière d'esquiver le choc frontal auquel risque de conduire la prise au sérieux de l'identité alternative fournie par l'autre. Le faire, ce serait s'engager dans le conflit ouvert. Ce serait en appeler à l'arbitrage d'un tiers pour dire le droit, le vrai, le juste. Ce serait, en tout cas, procéder à la publicisation d'un *Ego* qui n'en demandait peut-être pas tant. Autrement dit, ce serait devoir produire sur la scène publique toutes sortes d'autres attributs identitaires personnels susceptibles, à leur tour, d'altérer l'image de soi que l'on entendait donner aux autres. Le coût de l'affrontement peut donc être élevé et l'issue parfois incertaine. De ce point de vue, le traitement par l'atténuation, l'euphémisation, voire la mauvaise foi, est une méthode à moindre coût de préservation de l'identité personnelle qu'on entend donner aux autres. Pour le moins, à tous les autres qui sauront se satisfaire du statut de témoin bienveillant.

Maintenant, la confrontation a néanmoins bien lieu. Il arrive même que la dénégation en vint à porter sur ce qui apparaît comme un enjeu essentiel, quelque chose qui engage ce qui est tenu par chacun pour son « identité profonde ». L'enjeu cette fois devient le rétablissement de cette « identité profonde », souillée par l'image que l'autre en a donnée, par le déni auquel il s'est livré en lui conférant tel ou tel attribut discréditif, tel ou tel stigmate si l'on veut encore parler comme Goffman.

Mais alors que Goffman envisage plutôt des situations dans lesquelles les individus stigmatisés le sont sur la base d'un attribut discréditif réel, qu'il soit patent ou dissimulé, actuel ou en puissance -rarement, il se trouve imaginaire ou fantasmé-, c'est vers ce dernier que nous souhaitons spécifiquement nous tourner. Certes, dans tous les cas, comme le dit avec force Goffman, c'est en tant que « points de vue » et non en tant que « personne » que

l'individu se trouve stigmatisé¹. Du coup, imaginaire ou réel, l'attribut discréditif peut toujours opérer un travail de discrimination.

Toutefois, et comme le montre d'ailleurs Goffman, l'attribut discréditif, s'il est réel ou imaginaire, ne laisse pas les mêmes possibilités de réaction pour celui qui le reçoit. Déjà la distinction qu'opère Goffman entre l'*individu discrédité* du fait d'un attribut discréditif, d'un stigmate difficilement dissimulable (difformité physique, couleur de la peau, bégaiement ...) et l'*individu discréditable* car titulaire d'un attribut discréditif, d'un stigmate, dissimulé et que seule la personne qui s'en sait affligé connaît –c'est pourquoi elle peut entreprendre de le dissimuler-, cette distinction donc attire l'attention sur le traitement différentiel qu'il convient peut-être d'accorder aux différents types de stigmates, au différents types d'attributs discréditifs.

Sans que la logique démonstrative de Goffman soit à remettre en cause, du moins celle qui accorde le primat à la relation sociale sur l'attribut discréditif proprement dit², nous porterons, quant à nous, notre attention sur ces attributs discréditifs fantasmés et les enjeux identitaires qu'ils recèlent. C'est cela que nous avons voulu appeler une « altérité refusée ».

3- La gestion d'une identité altérée

Quant l'attribut discréditif et discriminant est perçu comme une attribution intempestive, pour le moins imméritée, en tout cas injustifiée, celui qui la reçoit n'a guère d'autre possibilité de réaction –en dehors de l'acceptation passive et généralement feinte- que de lui opposer sa propre vision de son identité personnelle –assortie éventuellement d'un retour du stigmate à l'adresse du stigmatisateur. Généralement, il semble que l'attribut discréditif et discriminant ne puisse être reçu comme tel, sans réaction d'opposition, sans démenti et contre proposition, sans une sorte de contre-offensive. L'attribut discréditif et discriminant relève, en effet, d'une catégorisation infamante, il introduit le sens d'une différence ou d'une distinction là où elle n'a pas lieu d'être, là où elle ne devrait pas avoir cours. En ce sens, l'identité personnelle s'en trouve altérée, voire souillée.

Partant, elle demande réparation.

Aussi, et peut-être par souci d'une plus grande efficacité, d'une recherche du meilleur crédit ou de la plus forte conviction, cette quête de réparation va prendre l'allure non d'une réfutation termes à termes –et en particulier de la terminologie employée par l'agent

¹ « Le normal et le stigmatisé ne sont pas des personnes mais des points de vue », *Stigmate* p. 161

² « Le mot de stigmate servira donc à désigner un attribut qui jette un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité c'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler. » (*Stigmate*, p.13)

discriminant-, mais plutôt d'un réquisitoire à l'encontre des présumés et autres préjugés contenus dans l'attribution discréditive et discriminante. Comme si l'on se situait sur le plan des principes avant que de répondre aux termes de l'attribution sujette à caution.

C'est que derrière cette dernière se dissimule une forme de substitution d'identité par une sorte d'imposition d'altérité. Plus que le contenu de l'énonciation discréditive et discriminante, c'est l'imposition d'altérité, d'identité alternative et altérée, qui se trouve récusée.

Ce que l'autre proclame ainsi, *urbi et orbi*, comme une identité censée me revenir devient du coup comme un double altéré de celle que j'entends voir triompher comme identité personnelle. Un double rendu tout autre par l'action d'un tiers, d'un autre que moi. C'est le conflit que met en scène Goffman entre l'identité sociale virtuelle, en « puissance » d'être, et l'identité sociale réelle, attestée et confirmée. D'où les réactions engendrées par un tel conflit. Réaction dont la finalité est de « restaurer » -du moins l'espère-t-on-, une identité personnelle dans sa prétention à recouvrir celle qu'on entend donner de soi.

4- Ego et alter ego

Quand ce conflit prend la forme d'une confrontation entre *ego* et un *alter ego* celui-ci tend à prendre l'allure, chez *ego*, d'une défense *pro domo*. Comme si c'était de son intégrité, de sa cohérence intrinsèque, dont il était question. Mais, au-delà de l'expression du dissensus entre *ego* et son *alter ego*, c'est peut-être une modalité fondamentale de la construction identitaire dont il est ici question. Celle d'après laquelle l'identité personnelle se construit toujours dans ce rapport conflictuel avec l'image que l'autre tente de donner de soi.

On peut même dire que pour une bonne part, l'identité personnelle est le produit de la confrontation et, sans conteste pour partie du moins, du refus de l'autre image de soi proposée par un *alter ego*.

Quoi qu'il en soit, dans le cas des formes de discrimination sociale qu'il nous était donné d'étudier, la contestation et le rejet d'une altérité identitaire proposée, et partant imposée, par un autre apparaît bien comme une modalité définitionnelle de sa propre identité. Comme si, pour dire qui l'on est, il fallait en passer par dire que l'on est pas ce que l'autre dit qu'on est.

De ce point de vue, le discours de l'autre sur soi-même remplit une fonction de révélation, de mise au point de l'identité que l'on tente de vouloir intrinsèque, « profonde », « enfouie », essentielle –à défaut de la penser « réelle » à la manière de Goffman. Cette identité « profonde », essentielle ou consubstantielle est en quelque sorte toujours au-delà de ce qui

s'en trouve présenté tant par *ego* que par son *alter ego*. Elle est foncièrement le produit combiné des présentations conflictuelles.

Non qu'il s'agisse d'un compromis, d'un renoncement partiel et partagé ou de la quête d'un « juste milieu » comme l'on dit un peu trop facilement, mais ce dont il est question c'est d'abord de la nécessaire confrontation au point de vue de l'autre, à l'image alternative que l'autre peut donner de moi. Peut donner de moi aux autres, à la multitude, à l'encan, mais encore, et peut-être d'abord, à moi-même. Cette autre image de moi que me donne l'autre. Celle qui introduit en moi un véritable conflit de légitimité et qui deviendra, éventuellement, l'enjeu de tous les repentirs, de toutes les conversions, de toutes les affirmations de toute puissance aussi.... Bref, de toutes les formes de « travail sur soi » comme l'on dit volontiers. C'est de ce point de vue que l'altérité identitaire, l'autre image de moi-même, l'autre moi des autres, participe pleinement de la production de l'identité personnelle. Je suis foncièrement, en tant qu'individu ayant une identité déclarée, non pas d'abord le produit de ma déclaration, mais le fruit de ma confrontation à la déclaration des autres.

5- En guise de conclusion

La présentation de soi, l'expression de son identité ne relève pas d'abord du constat. D'un constat que tout un chacun pourrait opérer, y compris soi-même. C'est aussi une manière d'advenir à l'existence. Dire qui l'on est, c'est en même temps dire que l'on est.

Mais pour être ce que l'on est encore faut-il pouvoir satisfaire à un certain nombre de conditions parmi lesquelles nous retiendrons les deux suivantes.

- i) Pour être ce que l'on est, bien sûr faut-il connaître quelques déterminations à être ceci plutôt que cela, quelques « bonnes raisons » d'être ainsi, quelques « dispositions » pour le devenir et le rester, bref un *habitus* à valeur sociologique. Mais cela ne suffit pas. Encore faut-il pouvoir le devenir effectivement. Encore faut-il advenir à être ce que l'on doit être. L'expérience, l'histoire de vie des individus y pourvoient pour une bonne part. Pour une autre part, y concourt également le « dire », aussi bien le « dire de soi sur soi » que le « dire de soi des autres ». Ici également, *dire c'est faire*. En somme, et comme le voulait Aristote, aux dispositions doit être adjointe de l'*energeia* pour que celles-ci deviennent manifestes.
- ii) Pour être ce que l'on est, il faut donc le construire. La construction identitaire ne peut cependant être envisagée de manière linéaire comme si se déroulait une sorte de programme préconçu. Elle engage tout un mouvement d'aller-retour entre le soi et les

autres, le propre et l'étranger, l'acquis et l'inconnu... bref, tout un mouvement de confrontation avec le non soi. C'est dans cette confrontation, notamment par le refus de « l'autre moi des autres », que triomphe l'identité personnelle.

Pour en appeler aux travaux de J.L. Austin, ne peut-on penser que les énoncés qui portent sur l'identité d'une personne ne sont pas simplement des *constatifs* qui diraient le *vrai* ou le *faux* de la personne (comme si l'identité de la personne était déjà donnée et qu'il n'y avait plus qu'à mesurer la convenance de l'énonciation au regard de la chose). Les énoncés qui portent sur l'identité d'une personne sont aussi en un sens des *performatifs*. Ils font advenir au statut de réalité ce qui n'était peut-être qu'en puissance (Goffman) ou tout simplement « ignoré », « insoupçonné » ou encore « refoulé » voire déjà « sublimé ».

Bibliographie

Aristote, *Éthique à Nicomaque*.

Austin J. L., 1962, *How to do, Things with words*, Oxford.

Goffman E., 1963 (1975 pour la trad. franç.), *Stigmaté*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Sartre J. -P., 1943, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.

RÉSUMÉ

L'altérité refusée : l'autre moi des autres

L'identité personnelle n'est pas une affaire personnelle, elle engage toujours un ou des *autres*. Des *autres* qui fournissent toujours une image de soi jamais totalement conforme à celle que l'on veut donner de soi. L'écart peut-être tel que la controverse, le conflit, l'affrontement deviennent inévitables. Il convient de récuser, rejeter, réduire cet « autre moi » que les *autres* donnent de moi. Il convient donc de récuser cette *altérité* que les *autres* introduisent en moi, qu'ils proposent à titre alternatif.

Alors, tout un travail de dénégation, de contournement, d'évitement, bref, tout une stratégie de gestion d'une identité altérée a cours. Ce qui n'est peut-être qu'une modalité fondamentale de la construction identitaire pour tout individu. Celle d'après laquelle l'identité personnelle se construit toujours dans ce rapport conflictuel avec l'image que l'autre tente de donner de soi.

Michel Messu

Professeur de sociologie, Université de Nantes (France)

Chercheur au GRASS-CNRS, 59-61 rue Pouchet, 75849 Paris Cedex 17 (France)

messu@iresco.fr