

PERSONNE ET PERSONNE HUMAINE  
LES ENJEUX D'UNE DISTINCTION POUR L'ANTHROPOLOGIE COMPARATIVE

Irène THÉRY

Est-il vraiment incompatible, à la fois de révéler les droits de la personne humaine et de juger que les sociétés, elles aussi, sont dignes de respect? En décider autrement, c'est faire fi de toutes les différences, de toutes les identités culturelles particulières telles qu'elles se manifestent en tant que communautés distinctes. Pis encore, vouloir ignorer cette dimension sociale communautaire propre à la condition d'homme ne préserve pas des déviations totalitaires, elle peut même y conduire. Ainsi la prétention de ne connaître que des individus en masse, à l'exclusion de toute communauté, a-t-elle revêtu dans l'Europe du xx<sup>e</sup> siècle le caractère de véritable manie destructrice tant en Allemagne nazie qu'en URSS. À l'opposé, on a pu remarquer que le sentiment d'appartenir à l'humanité et de constituer peu à peu les linéaments d'une société planétaire trouve souvent plus d'élan et de force dans l'affirmation première des identités locales particulières, lesquelles, une fois confortées, sont autant de points d'appui pour une identité supplémentaire à plus grande échelle. Il ne faudrait donc pas nous faire accroire que la sociologie comparative, qui est un effort pour conjindre à la fois l'idéal individualiste et l'existence de cette dimension sociale communautaire, porte en elle des menaces contre le point de vue universaliste de l'individu, lequel point de vue constitue, on le reconnaît, le fondement de la singularité moderne et de tout l'effort scientifique. (Coppet 1992 : 118)

Ce passage éclaire un aspect important de l'œuvre de Daniel de Coppet : son attention jamais démentie à la question de la personne. Elle a deux dimensions, liées et parfaitement distinguées ici. L'une est la défense politique et morale de la diversité des sociétés – donc des « identités culturelles » – particulières au sein de la société planétaire de valeur englobante dont la mondialisation moderne construit peu à peu les linéaments, non sans conflits et contradictions. Elle n'est pas seulement celle d'un ethnographe engagé pour la décolonisation et soucieux d'apporter son appui à l'indépendance des îles Salomon, mais celle d'un homme marqué par les totalitarismes modernes. En opposant aux cauchemars

totalitaires des « individus en masse » la communauté sociale particulière inscrite dans une histoire et au sein de laquelle peut apparaître la personne, Coppet interroge une opposition classique en sciences sociales. Ici apparaît l'autre dimension, celle de l'enquête scientifique. On ne peut pas admettre comme allant de soi la dichotomie entre deux sortes d'entités aussi réifiées l'une que l'autre, « la communauté » (hier) et « la personne » (aujourd'hui), ou la communauté (ailleurs) et la personne (en Occident), comme si dans les sociétés traditionnelles les individus n'étaient pas des personnes. Encore faut-il s'entendre sur le sens de ce mot, la personne, dont l'inscription au sein d'un système de significations et de valeurs varie d'une société à l'autre. Qu'il s'agisse de faire comprendre ce qu'est la monnaie chez les 'Aré'aré, comment s'y organise la distinction de sexe ou comment les morts participent des échanges entre les vivants, l'anthropologue doit toujours expliciter et approfondir la différence entre la personne « chez eux » et la personne « chez nous ».

Pour mener sa réflexion, Coppet s'est efforcé de clarifier les outils conceptuels de l'anthropologie comparative. Ainsi a-t-il soin de *toujours distinguer deux sens du mot personne* : la « personne humaine » comme idéal moral universaliste issu de nos sociétés occidentales, mais voué à s'étendre à l'humanité moderne tout entière, et la « personne » comme agent concret des actes humains, toujours enraciné dans une histoire, une langue maternelle, l'appartenance à une communauté sociale, qui existe partout. Cette distinction entre deux sens du mot personne ressemble beaucoup à celle que Louis Dumont a établie entre deux sens du mot individu, et pourtant elle ne s'y superpose pas exactement. Elle le prolonge et l'enrichit en plaçant au centre de l'attention la réalité de la *relation* sociale, ce que le concept d'individu (au sens d'agent concret) ne prétend ni ne permet de faire. En outre, la notion de personne humaine vise la vocation *universaliste* de notre idéal moral, alors que celle d'individu (au sens normatif) vise plutôt chez Dumont la valeur ultime d'autonomie, caractéristique de nos sociétés occidentales modernes.

Je voudrais montrer dans cet article la fécondité de la distinction personne humaine/personne telle que Daniel de Coppet l'a réfléchi. J'appartiens à une discipline, la sociologie, qu'une coupure académique a arbitrairement séparée de l'ethnologie et de l'anthropologie en la vouant à l'étude exclusive de nos sociétés occidentales contemporaines. Sans doute est-ce parce que la sociologie ainsi entendue fut privée de l'arme principale de la réflexivité en sciences sociales, la comparaison, qu'elle a choisi d'ignorer ou d'éluder le concept de personne, sans trop se poser de questions. Comment ne pas remarquer la différence avec l'ethnographie

des sociétés lointaines, où il est omniprésent? Longtemps, on ne s'est pas préoccupé de cette différence d'approche, jusqu'à ce que des travaux d'anthropologie comparative en soulignent l'importance. Ainsi, Marilyn Strathern a montré dans son ouvrage paru en 1988, *The Gender of the Gift*, que la notion de « genre » telle qu'elle est employée dans la littérature académique anglo-saxonne repose implicitement sur une conception occidentale de la personne intransposable dans les sociétés mélanésiennes : ce faisant, ce n'est rien moins que la définition classique du genre en sciences sociales qui se trouvait mise en question.

Cependant, on ne peut pas considérer que la notion de personne ait, dans notre propre culture, la signification univoque qu'on lui accorde trop aisément. En réalité, de multiples sens incompatibles se sont superposés au fil du temps, qui rendent le concept inutilisable en anthropologie comparative sans clarification préalable. De là l'importance de la distinction introduite par Coppet entre personne et personne humaine. Je commencerai par montrer que la façon dont cette distinction prolonge celle de Dumont permet de relire avec d'autres lunettes la célèbre conférence de Mauss « Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle de "moi" » (1999). Mauss a bâti tout son exposé sur la distinction entre la référence linguistique et psychologique à « moi » – qui existe partout – et « le moi » comme idéalité morale et juridique propre à la révolution occidentale des droits de l'homme. Cette relecture permet de revenir vers la théorie de la personne mélanésienne proposée par Maurice Leenhardt à la fin de *Do kamo* (1985 [1947]). C'est bien faute de distinguer les deux sens du « moi » que la théorie semble opérer une subite disjonction avec la remarquable enquête ethnographique déployée dans l'ouvrage. Ce problème m'amènera dans un second temps à me tourner vers la critique du dualisme du « moi » et du « corps » des théories modernes du Sujet par la philosophie contemporaine du langage et de l'action<sup>1</sup>. Elle permet de renouveler la conceptualisation de la personne comme agent de *l'actus humanus* à partir du système des trois personnes grammaticales gouvernant l'interlocution. Edmond Ortigues résume cette nouvelle perspective d'une formule frappante : « la personne, c'est l'interlocuteur possible » (1985 : 523<sup>2</sup>). Je pourrai alors revenir en conclusion vers l'originalité de l'approche de la personne mélanésienne élaborée par Coppet. Elle tient à sa conception de la relation sociale elle-même, comme relation non pas

1. Pour une analyse critique des tenants et aboutissants conceptuels de la « querelle du Sujet » en philosophie, voir Descombes 2004.
2. Je remercie vivement Alain Ehrenberg de m'avoir fait connaître ce texte.

« duelle » mais triadique ou polyadique : relation médiée par les significations communes, elle est toujours référée à l'action rituelle dans les sociétés sociocosmiques. À partir de son terrain d'ethnographe, Coppet nous montre pourquoi la participation active à une communauté sociale, loin de s'opposer à l'agir personnel, en est la condition<sup>3</sup>.

### « Personne » et « personne humaine » : relire la conférence de Mauss

Ignace Meyerson avait invité Louis Dumont à faire une communication au grand colloque *Problèmes de la personne* qu'il organisa en 1960 (Meyerson 1973). Celui-ci fut le seul orateur à éviter soigneusement tout emploi du mot, et ne parla pour sa part que de l'individu. On comprend plus aisément pourquoi aujourd'hui, car l'ambition de Meyerson dans ce colloque était de reconstituer « l'apparition » historique de la personne, définie comme un Moi autonome, en fusionnant les dimensions psychologique, morale, esthétique, juridique – réduite au seul droit canon – et sociale du problème. Le sexe est un excellent révélateur de l'ambiguïté conceptuelle d'une telle démarche. Ainsi, Meyerson se demande si les femmes des sociétés industrielles sont vraiment, sont déjà, ou ne sont pas encore des « personnes », bien que *nous* – par hypothèse les hommes, par hypothèse les personnes – les considérons évidemment comme nos semblables en humanité (*ibid.* : 478). Dumont semble avoir préféré éviter le piège de la personne ainsi définie. L'assimiler à un Moi entretient en permanence la confusion entre l'idéal moral et politique d'autonomie propre à nos sociétés et la personne comme agent concret, capable de dire *je*, d'agir par elle-même, de répondre de ses actes. De là notre malaise face à l'idée que les femmes ne seraient pas, ou pas encore, des personnes.

3. Le texte qu'on va lire a été, depuis sa rédaction, repris et surtout largement développé au point de former toute la seconde partie de mon livre *La distinction de sexe* (2007). Cette partie est consacrée à montrer comment la question du genre ouvre nécessairement vers celle de la personne, et veut montrer qu'une conception individualiste et sociocentriste de la personne définie comme un être autarcique constitué de deux entités, un « moi » et un « corps » préside à la conception classique du « genre » comme attribut intrinsèque de la personne. Celui-ci est défini alors comme une propriété du « moi », que l'on oppose au sexe, propriété du « corps ». J'oppose à cette approche une conception « adverbiale » du genre compris comme une modalité des actions et relations sociales. Les références aux différents chapitres de *La distinction de sexe* qui développent certaines parties de ce texte seront données au fur et à mesure.

### Des deux sens du mot individu aux deux sens du mot personne

Dumont, comme on le sait, a levé cette confusion classique en opposant deux sens du mot individu. Il souligne que ce terme est lourd d'une ambiguïté qui fait de nous, Occidentaux modernes, les seuls humains accomplis, les seuls à avoir « découvert » l'individu, et engage plus d'un historien à parler de la « naissance » de l'individu, comme si les sociétés traditionnelles ignoraient celui-ci. Nous ne cessons de confondre « deux sens du mot individu qu'il faut de toute nécessité distinguer ». En un premier sens, l'individu existe *partout*. C'est :

Le sujet empirique de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon de l'espèce humaine tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés. (Dumont 1979 : 17)

Mais ce n'est pas le seul sens du terme. La valeur ultime de nos sociétés est-elle aussi l'individu, entendu cette fois au sens de :

L'être de raison, le sujet normatif des institutions ; ceci nous est propre, comme en font foi les valeurs de liberté et d'égalité, c'est une représentation idéale et idéale que nous avons. (Dumont 1985 : 22)

Le grand apport de Dumont est d'avoir vu que, pour échapper à des confusions largement répandues sur l'individu, il fallait opérer une claire distinction entre réalité empirique et idéaux normatifs de référence, afin de pouvoir contraster les valeurs ultimes des sociétés. Pour nous, l'idéal de l'humanité est tout entier contenu en tout homme, et l'individu comme « être de raison » est la figure de l'idéal moderne d'autonomie, où se conjoignent égalité et liberté parfaites. Cette idéalité justifie de qualifier nos sociétés d'*individualistes*, au sens le plus noble du terme. Ce qui correspond, dans les sociétés traditionnelles, à cette valeur ultime n'est pas un autre idéal de l'individu, mais celui du « tout » social lui-même. Dans ces sociétés, il n'est pas d'idéal d'humanité concevable en dehors du « nous les humains », inscrit dans un ordre indissolublement naturel/spirituel particulier. La valeur ultime est accordée à l'ordre et à la vie pérenne de ce tout idéal, et ces sociétés méritent donc d'être qualifiées de *holistes*.

Ce contraste permet à Dumont de souligner la tension entre ce que nous sommes concrètement – des êtres sociaux, historiquement situés et interdépendants – et nos valeurs ultimes. Elle fait toute la grandeur de l'individualisme démocratique, dont l'ambition est de permettre à chacun de choisir ce que sont pour lui les priorités de la vie bonne et de mener librement sa propre existence dans le cadre accepté en commun, et ouvre à l'universelle humanité. Mais elle permet aussi, dans une perspective

sociologique tocquevillienne, d'apercevoir les difficultés inhérentes à notre déni spontané de notre propre condition sociale. Dans le contexte des sociétés modernes, le problème des sciences sociales n'est pas différent de celui de la philosophie et des humanités en général : il sera de se confronter à la croyance, profondément installée dans l'idéologie individualiste, en la réalité d'un individu originel, isolable, ne tenant que de lui-même tout ce qui le fait être et agir.

En marquant nettement la tension inévitable entre notre représentation de la valeur ultime – l'individu parfaitement autonome et donc radicalement *asocial* – et la réalité de notre vie *sociale* ordonnée à cette valeur, Dumont a pu faire apercevoir de façon nouvelle le paradoxe de l'individu concret moderne, noté déjà par Durkheim (1998 [1930]), de cet être qui se sent d'autant plus autonome que s'allongent les réseaux d'interdépendance dans lesquels il est pris, mais qui lui sont invisibles. La société comme système de relations instituées est là plus que jamais, organisée autrement, mais il ne la voit pas, se plaisant à la réduire à une simple collection d'individus. Déniant la réalité du tout social, il est toujours soumis à une double tentation. Ignorer tout d'abord que la société individualiste issue d'une longue histoire permet à l'individu moderne de *devenir* – au moins en partie – l'être libre et responsable de soi qu'il croit ne devoir qu'à sa nature. Tomber ensuite dans le déterminisme biologique ou le conditionnement culturel les plus extravagants quand il s'agit d'expliquer ce que les individus d'une même société ont à l'évidence en commun. Ce paradoxe « ensembliste » ou « classiste » s'explique par la tendance majeure de l'idéologie individualiste à réinventer en permanence deux opposés aussi réifiés l'un que l'autre, « l'individu » d'un côté, « la société » de l'autre, faute d'une philosophie de l'action quelque peu réaliste. Au plan moral, la confusion des deux sens du mot individu entretient une méconnaissance de ce qu'est, dans toute société, l'individu ordinaire comme agent empirique. Elle incite non seulement à l'indifférence à l'égard de l'intérêt général et au retrait de chacun sur ses petites affaires et sa petite famille, mais aussi au *présentisme* et au *sociocentrisme* les plus arrogants face aux sociétés passées et lointaines qui ne partagent pas notre système de valeurs.

Fort de la distinction établie par Dumont, Coppet a pu revenir vers la notion de personne. Elle va lui permettre de poser la question de la *valeur* accordée à l'individu dans les sociétés holistes. Certes, Dumont a raison de souligner que, dans ces sociétés, « le particulier reste pris dans une relation qui l'empêche de se dégager comme un individu » (Dumont 1973 : 100) (au sens normatif). Dans tous les aspects de sa vie sociale – relations de parenté, relations de caste, relations à la terre, etc. –, il agit toujours

statutairement, comme l'un des pôles d'une dyade qui est le véritable sujet des institutions. Le principe fondamental du holisme est « la dépendance, conceptuelle aussi bien que pratique, entre agents différents » (p. 101) aux statuts asymétriques et complémentaires, inscrits au sein d'un tout hiérarchiquement ordonné. *Cependant, la prééminence du tout social n'implique pas que les sociétés traditionnelles n'aient aucune considération pour l'individu ou n'attachent aucune valeur à sa singularité.* Tout ethnographe de terrain qui a pu vivre dans une société sociocosmique non encore bouleversée, voire disloquée par la globalisation moderne, le sait. Il peut même avoir le sentiment de trouver paradoxalement davantage de valorisation collective de chacun dans ces communautés, où les principales étapes menant de la vie à la mort sont très ritualisées, que dans nos propres sociétés.

Ce qui vient obérer la compréhension et la description de ces modes traditionnels de valorisation de l'individu est notre idéologie individualiste de la personne. Celle-ci se la représente comme un tout clos sur lui-même, dont le principe d'action se trouve dans l'intériorité de son « moi » ou *self*, entité rassemblant de façon plus ou moins confuse sa conscience, sa raison et ses affects. Ce moi intérieur est censé être la source originelle de ses relations à autrui, considéré comme un autre moi, un *alter ego*. Plus les actions des individus et les relations qu'ils nouent sont – ou paraissent – émancipées des normes sociales, plus elles semblent exprimer l'originalité foncière de chacun, plus elles sont valorisées comme véritables, « authentiques », « pures<sup>4</sup> ». Coppet sait que cette illusion de détenir à l'intérieur de soi-même la précieuse source originelle des sentiments, de la pensée et de l'action *vrais et purs* (avant la *chute* dans les conventions de la vie sociale) tient à une confusion sur la catégorie même de personne. Il reprend donc à nouveaux frais la célèbre distinction de Dumont en opposant pour sa part deux sens du mot personne :

- La *personne humaine*, désignant l'idéal moral et juridique universaliste promu par l'Occident moderne, idéal hérité du christianisme et recomposé par les droits de l'homme ;
- La *personne* au sens ordinaire du mot, l'agent des actes humains tel qu'on le rencontre partout<sup>5</sup>.

4. La notion de *pure relationships* a été élaborée par Anthony Giddens (1991), qui a repris à son compte et accentué la conception individualiste de la personne comme constituée d'un moi et d'un corps (*a self and a body*) victimes d'une « séquestration institutionnelle ».
5. Coppet n'a jamais « présenté » cette distinction au sens où Dumont a présenté à plusieurs reprises la distinction entre deux sens du mot individu. Mais le lecteur aperçoit aisément que cette distinction est utilisée avec une grande clarté dans nombre de textes de Coppet,

Qu'apporte ce déplacement? Tout d'abord, il incite à suivre précisément, au cours de l'histoire longue de l'Occident, les changements et sédimentations du sens donné au concept de personne<sup>6</sup>. C'est par cette notion, désormais très plurivoque, que s'est constituée dans notre culture l'ambiguïté du mot individu soulignée par Dumont. L'usage du terme d'individu pour désigner – d'abord avec une connotation péjorative, puis au contraire avec une connotation laudative – l'agent humain particulier est beaucoup plus tardif et apparaît avec la pensée moderne elle-même. Surtout, déplacer l'attention sur la personne permet de mettre au centre de la réflexion la question même des *relations*.

La personne humaine chrétienne, par définition, est universelle et ne doit rien à une société particulière. Elle n'est en relation qu'à Dieu, qui lui a insufflé l'âme par laquelle elle participe de l'Esprit, et acquiert sa valeur incomparable de la prééminence sur l'Ici-bas du monde divin de l'Au-delà, où la résurrection la promet à la vie éternelle. Coppet souligne à de nombreuses reprises dans son œuvre que le cœur de la rupture introduite par le christianisme avec les sociétés traditionnelles ordonnées à la religion des ancêtres est la question de la mortalité. En séparant radicalement le monde des morts de celui des vivants, le christianisme a simultanément valorisé la « personne humaine » comme un absolu et dévalué la société, réduite à la socialité des seuls vivants :

C'est sans doute pour une part en raison de la promesse du salut chrétien et de la résurrection que les morts ne font plus guère partie en Occident de la société qui, réduite aux seuls vivants, se trouve du coup très dévalorisée par rapport à la précieuse destinée et au merveilleux de chaque personne humaine. (Coppet 2001 : 392)

Cette dévalorisation de la société s'est encore accentuée avec l'entrée dans la modernité, qui substitue à la personne humaine chrétienne – en relation à Dieu, sauvée par le Christ, inscrite dans la communauté universelle des chrétiens au sein de laquelle elle doit faire son salut –, la personne humaine comme « Sujet » ou « moi » devenu son propre créateur, et dont le lien à autrui est vu désormais sur le modèle de la *societas*, association contractuelle entre individus préalablement donnés. Cette représentation rend comme invisible le rôle que joue la participation à la vie sociale dans la constitution des personnes concrètes. Il nous est singulièrement difficile de comprendre que, dans les sociétés sociocosmiques, la dramaturgie des relations sociales, périodiquement relancée par l'action rituelle, anime et constitue les personnes : Il nous faut faire un effort sur nous-mêmes pour

et en particulier dans ses deux contributions à l'ouvrage collectif dirigé par Catherine Alès et Cécile Barraud (2001).

6. Pour un développement sur la plurivocité du concept de personne dans l'histoire longue occidentale, voir Théry 2007 (chap. VIII, « Moi intérieur et monde extérieur » : 362-416).

accepter qu'ici les relations sociales animent et constituent les personnes, au lieu que l'Occident se représente les sujets seuls créateurs et constituant les relations réputées interindividuelles. Il nous faut admettre aussi que les relations ne sont pas ici distinguées selon que les individus s'adonnent aux différents domaines que sont le domestique, le religieux, le politique, le sportif ou l'esthétique, mais selon trois modalités qui constituent et divisent tout à la fois les personnes, la société et l'univers. Ces relations sont de nature socio-cosmique. (Coppet 1998 : 165)

Deux questions sur les relations sont ici posées. D'une part, en Occident, la transformation de la personne humaine chrétienne traditionnelle en personne humaine moderne a réduit les relations sociales à une somme de relations « réputées interindividuelles » : c'est la croyance à *l'intersubjectivité originelle*, dans laquelle l'institution des sociétés humaines devient un véritable impensé. D'autre part, cette réduction à l'intersubjectivité a profondément disqualifié la dramaturgie sociale en transformant la « représentation » en substitut factice de la réalité, comme l'indiquent bien les connotations négatives désormais attachées aux notions de masque ou de rôle. Chez les 'Aré'aré, la représentation était « action » au sens fort du terme, et son cœur était *l'action rituelle* dotée d'une efficacité propre, action collective sans laquelle la valorisation la plus haute de la personne, l'accès à l'ancestralité, n'était pas plus concevable que la perpétuelle régénération du tout sociocosmique dont elle est partie prenante. Dans les sociétés modernes, la dramaturgie sociale n'a pas disparu, mais elle est perçue désormais comme un ensemble convenu de jeux de rôles stéréotypés, une misérable pantomime où des personnages d'emprunt dissimulent sous les masques et les oripeaux du théâtre social la *vraie personne*. À celle-ci, la scène du monde ne fait plus illusion ; elle a compris que la vraie réalité est dans les cintres et les coulisses. Tout maquillage ôté, les rapports sociaux soigneusement dissimulés par les rôles publics se dévoilent pour ce qu'ils sont, du pur pouvoir<sup>7</sup>. Ne reste alors que l'espoir en l'authenticité miraculeuse jaillie des profondeurs du moi : une parole enfin vraie, une création enfin originale, un amour enfin capable de renvoyer à l'inanité les mécanismes de cette société qui nous emprisonne. L'idéologie individualiste, si empressée de disqualifier *le travail des formes*, ne glorifierait-elle l'individu que pour renvoyer chacun à « la solitude de son propre cœur » ?

La tâche de la sociologie est de montrer que la société moderne, quoi qu'elle soit, n'est de toute façon pas conforme à ce que prétend

7. Sur la confusion classique dans notre culture individualiste entre deux sens du mot « rôle », voir Théry (2007 : 372-374).

l'idéologie individualiste, qui repose sur la confusion entre la personne humaine comme idéalité et la personne comme agent humain concret. Nous n'avons pas cessé d'être des individus sociaux, nous n'avons pas cessé de trouver dans la prééminence de la forme signifiante nos moyens et nos raisons de vivre, et peut-être même savons-nous encore qu'il n'y a ni répétitions ni coulisses pour les acteurs du monde humain. Mais nous sommes divisés et incertains. La « fatigue d'être soi », dont Alain Ehrenberg (1998) a montré à quel point elle hante l'individu contemporain, est l'un des indices les plus frappants des problèmes très réels créés par l'écart entre les naïves injonctions de l'*égologie* triomphante<sup>8</sup> et la vie ordinaire en société démocratique.

La distinction entre personne et personne humaine permet de relire autrement la célèbre conférence de Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle de "moi" ». Malgré son titre d'apparence univoque et linéaire, tout l'exposé est conçu pour opérer deux distinctions majeures. La première oppose l'universalité du « sens du moi » et la création philosophique récente « le moi » : elle permet à Mauss de ne pas confondre l'ordre de la vie concrète et celui des normes idéales qui lui servent de référence, autrement dit de distinguer deux sens du mot personne (agent concret ; référence normative) même si cette distinction n'est pas explicitée dans le texte. La seconde contraste deux grandes formes d'idéalités normatives : la *personne comme personnage* des sociétés sociocosmiques traditionnelles et la *personne comme un moi* des sociétés occidentales modernes<sup>9</sup>. La « personne comme un moi » est synonyme de la personne humaine telle que la définit Coppet, cependant que la « personne comme personnage » désigne non pas l'agent humain concret, mais bien une autre idéalité normative : la partie d'un tout sociocosmique. Comment ne pas être rétrospectivement admiratif devant l'immense effort accompli par Mauss pour se dégager des nœuds conceptuels de sa propre culture ? Sans atteindre à la clarté des contrastes établis ultérieurement par

8. J'emprunte ce terme à Cornelius Castoriadis (1975 : 448), qui a montré dans toute son œuvre que le déni de l'institution sociale caractéristique de l'idéologie individualiste nourrit aussi bien l'illusion de l'ego souverain que son envers, le « procès sans sujet » du déterminisme marxisant ou structuraliste.
9. Il est nécessaire de préciser que ces expressions ne sont pas des citations de Mauss. Je les ai forgées à partir du titre d'une des sections – « Le "personnage" et la place de la "personne" » – et du titre d'ensemble de la conférence – « [...] la notion de personne, celle de "moi" » – pour rendre compte de la façon la plus claire possible du contraste anthropologique qu'il a établi dans cette recherche consacrée à la seule dimension juridique et morale des conceptions de la personne.

Dumont puis par Coppet, dans ce qu'il jugeait lui-même comme une première esquisse, une «ébauche de glaise», Mauss a profilé *toutes* les distinctions indispensables à une anthropologie comparative de la personne.

### Mauss, la personne et les deux sens du «moi»

Le texte de Mauss est très connu et mériterait une longue analyse; je me bornerai ici aux remarques utiles à mon propos<sup>10</sup>. On ne peut pas comprendre cette conférence sans se souvenir que, prononcée à Londres en 1938, elle est une réponse longtemps différée à l'attaque intellectuelle et politique très dure que Léon Brunschvicg lança en 1927 contre le «sociologisme» de Comte et de Durkheim, réponse qu'exigeait en outre le contexte de la montée des périls en Europe. Le sentiment que la menace nazie est sous-estimée donne à la conclusion de Mauss une tonalité poignante, unique dans l'œuvre du grand sociologue.

Mais commençons par rappeler quelle fut l'attaque lancée par Brunschvicg dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*<sup>11</sup>. L'importance que les durkheimiens accordent au langage dans leur appréhension de l'homme comme être fondamentalement social est, pour un philosophe de la conscience comme Brunschvicg, une grave erreur «dogmatique». La disqualification est sans appel : la sociologie, en subordonnant l'esprit humain au langage, a rejoint le camp des nostalgiques de la société prémoderne, choisi Bonald plutôt que Descartes, l'ordre du Logos plutôt que la raison du Sujet, et nié la liberté intérieure de la conscience. Après une première réaction furieuse, Mauss (1969 [1933] : 436) pense plus important de considérer qu'il y a là un véritable malentendu, entreprend de répondre sur le fond, et fait une conférence fort respectueuse à l'égard de Brunschvicg et de la philosophie moderne, sans céder d'un pouce sur la démarche de l'École française de sociologie. Il présente même, de façon très appuyée, sa réflexion comme un exemple de l'histoire sociale des catégories de l'esprit humain entreprise par les durkheimiens, tout en soulignant que ce qu'il va proposer n'est qu'une ébauche, de surcroît très sommairement présentée en cinquante-cinq minutes. Quel est le sujet de son enquête? Il ne s'agit pas de la personne à tous les sens du mot, mais précisément de l'histoire occidentale de la catégorie de personne conçue comme synonyme du «Moi», celle

10. Cette analyse de Mauss est reprise et développée in Théry 2007 (chap. IX : 425-433).

11. Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Cité par Philippe de Lara (2005). Je reprends ici son analyse de l'enjeu du langage, en particulier pages 11 à 17.

que la philosophie de la conscience pense avoir fondée. C'est sur ce point important, nettement souligné par le titre un peu lourd donné à l'essai, qu'il faut attirer l'attention.

Mauss commence par lever une ambiguïté attachée au mot même de « moi », pronom personnel que des philosophes ont transformé en substantif. Il distingue deux grandes acceptions du moi, l'une dont il ne traitera absolument pas, et l'autre qui est justement l'objet de sa conférence. Sans entrer dans l'analyse linguistique où il est « médiocre savant » ou dans la psychologie qui n'est pas sa partie, Mauss signale l'apport de ces disciplines à la compréhension de l'universalité chez l'être humain de la conscience de soi comme être singulier :

Je ne soutiens nullement qu'il y ait eu une tribu, une langue, où le mot je-moi (voyez que nous le déclinons encore avec deux mots) n'ait pas existé et n'ait pas exprimé quelque chose de nettement représenté. (1999 [1938] : 335<sup>12</sup>)

Prévenant les malentendus, il souligne expressément que cette question n'est pas du tout son objet :

Ma recherche sera entièrement une recherche de droit et de morale [...]. Je laisserai de côté tout ce qui concerne le « moi » la personnalité consciente comme telle. Je dirai seulement : il est évident, surtout pour nous, qu'il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité, spirituelle et corporelle à la fois. (p. 335)

Il précise enfin :

Mon sujet est tout autre, et est indépendant. C'est un sujet d'histoire sociale. Comment, au cours des siècles, à travers de nombreuses sociétés, s'est lentement élaboré, *non pas le sens du « moi » mais la notion, le concept que les hommes des divers temps s'en sont créés?* Ce que je veux vous montrer c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités. Une chose peut vous avertir de la tendance de ma démonstration, c'est que je vous montrerai combien est récent le mot philosophique le « moi », combien récents la « catégorie du moi », le culte du « moi » (son aberrance), et récent le respect du moi – en particulier de celui des autres (sa normale). (p. 335)

Il est donc clair que Mauss entend faire apercevoir que la catégorie de personne n'est pas réductible à la psychologie. Elle inclut une dimension éminemment *juridique et morale*, indiquant la façon dont les différentes

12. Mauss précise que l'usage du pronom personnel n'est pas la seule façon de distinguer la personne qui parle ; dans certaines langues, il peut être indiqué par des suffixes de position par exemple (p. 335).

sociétés attachent une *valeur* à l'individu, lient cette valeur à une certaine représentation qu'elles se font de son individualité, et lui prescrivent et permettent certaines façons d'agir personnellement dans la vie sociale. Ainsi compris, le terme de personne est utilisé comme un outil comparatif pour contraster deux grandes conceptions *normatives* rapportées aux droits, aux religions, aux coutumes, structures sociales et mentalités : la personne comme personnage des sociétés qu'étudient les ethnologues, et la personne comme un moi des sociétés occidentales modernes.

La première partie de la conférence, consacrée à la notion de personne comme personnage, permet à Mauss de montrer qu'une réelle valeur est attachée à l'individu dans les sociétés dites primitives, mais qu'elle est conçue autrement que chez nous. Le personnage que chacun incarne est considéré comme une partie d'un tout à la fois concret et spirituel, lui-même saisi dans la dynamique de sa perpétuelle régénération : ma personne-personnage n'est pas la vôtre car vous n'êtes pas porteur des mêmes titres héréditaires incarnant telle âme spirituelle, vous n'êtes pas situé à la même place dans les liens de parenté, à la même intersection spatio-temporelle des fils du tissu des relations sociales, et vous n'avez pas droit aux mêmes noms témoignant de mon (mes) appartenance(s). Inscrit dans ce tissu de relations significantes, chacun contribue à sa manière et pour une part à la vie spirituelle du tout, qui est la valeur suprême :

Ainsi, d'une part le clan est conçu comme constitué par un certain nombre de personnes, en vérité de personnages; et d'autre part, le rôle de tous ces personnages est réellement de figurer, chacun pour sa partie, la totalité préfigurée du clan. (p. 339)

Cette place et cette fonction de « partie d'un tout », bien que données, doivent impérativement être soutenues par chacun. Elles n'existent véritablement que si l'individu les fait valoir par ses actes, liant respect des règles communes et agir singulier susceptible de donner de l'éclat et du prestige à son nom, montrant et construisant à la fois la valeur de ce personnage qu'il représente. Celui-ci peut lui être ôté : noms, âmes et personnages peuvent dans certaines civilisations être appropriés par l'ennemi dans la guerre, devenant l'enjeu de rivalités formidables. Mais cette rivalité est, plus banalement, constitutive du système asymétrique des places et des rangs complémentaires à l'intérieur même du tout de la société :

Nous voyons déjà, chez les Pueblos, en somme une *notion de la personne, de l'individu*, confondu dans son clan mais *détaché* de lui dans le cérémonial, par le masque, par son titre, par son rang, son rôle, sa propriété, sa survivance et sa réapparition sur terre dans un de ses descendants doté des mêmes places, prénoms, titres, droits et fonctions. (p. 340)

Mauss souligne alors à quel point le personnel et le commun sont deux façons d'appréhender la même chose : la vie du tout spirituel, humain et cosmique à la fois. Pour la saisir, l'ethnologue doit être capable de se défaire de ses représentations habituelles et de parvenir à une conception plus *dramaturgique* de la vie sociale car le tout, qui est la référence commune permettant à chacun de situer sa propre vie, ne se régénère continûment que dans et par le jeu dramatique de ses parties différenciées. Ainsi, existe chez les Kwakiutl

[...] tout un système social et religieux où, dans un immense échange de droits, de prestations, de biens, de danses, de cérémonies, de privilèges, de rangs, se satisfont les personnes en même temps que les groupes sociaux. On y voit très nettement comment, à partir des classes et des clans s'agencent les « personnes humaines », et, à partir de ceux-ci comment s'agencent les gestes des acteurs dans un drame. Ici, *tous* les acteurs sont théoriquement *tous* les hommes libres. Mais cette fois le drame est plus qu'esthétique. Il est religieux et il est en même temps cosmique, mythologique, social et personnel. (p. 341)

Enfin, les multiples distinctions entre statuts sociaux qui organisent la vie sociale des Arunta en la référant à celle du cosmos, loin d'effacer l'individu, sont la garantie de ses droits propres :

L'art de toutes ces répartitions est non seulement d'aboutir à la religion, mais aussi de définir la position de l'individu dans ses droits, à sa place dans la tribu comme dans ses rites. (p. 346)

La seconde partie de la conférence prend son sens par contraste avec la première. Il s'agit à présent de montrer que la notion occidentale moderne du « moi » (substantivé), malgré son allure d'entité psychologique universelle, est en réalité *une idéalité morale et juridique*; elle est récente, bien qu'issue d'une très longue histoire. Mauss indique à très grands traits comment a pu s'élaborer la « personne chrétienne » à partir de deux sources :

– la *persona* latine dont la grande innovation est de considérer la personne comme « plus qu'un fait d'organisation, plus qu'un nom ou un droit à un personnage et un masque rituel », mais comme « un fait fondamental du droit » (p. 350),

– et la personne comme « fait moral » des stoïciens qui inventent la conscience de soi « au sens d'être conscient, indépendant, autonome, libre, responsable » (p. 350).

Le christianisme donne une base métaphysique nouvelle à la personne lentement construite par la pensée grecque et romaine en l'inscrivant dans une révolution religieuse sans précédent. Balayant toutes les appartenances et distinctions sociales pour apercevoir en chaque humain

– homme ou femme, juif ou grec, esclave ou homme libre – une créature de Dieu, le messianisme chrétien affirme l'unité originelle de la personne humaine, composé insécable d'un corps engendré par l'homme et d'une âme raisonnable insufflée par Dieu. Cela permettra de donner une définition universelle de la personne comme « substance individuelle rationnelle ». Au plan *moral*, l'essentiel de la conception universaliste de la personne est alors acquis, et il ne restera plus à la modernité laïque qu'à la transformer en une catégorie, celle du « moi », nom donné à l'identification de la personne avec la conscience morale. C'est d'abord un effet de la Réforme. En soulignant – après Max Weber – que les piétistes protestants sont les artisans majeurs de l'assimilation entre personne, moi et conscience, Mauss indique que la grande rupture qui ouvre à la modernité démocratique fut d'abord religieuse et par suite philosophique et politique. La revendication protestante « du droit de communiquer directement avec Dieu, d'être son prêtre à soi, d'avoir un Dieu intérieur » (p. 360), qui transforme la religion du groupe en une question de foi personnelle, ouvre à la liberté de conscience religieuse, puis à la liberté de conscience en général, en distinguant raison humaine et foi privée.

La personne comme un moi contraste avec la personne comme personnage car elle n'est plus rapportée à une totalité religieuse cosmique et hiérarchisée qui l'englobe, mais valorisée comme formant elle-même un tout, une conscience morale indépendante, ce qu'expriment les grandes valeurs de liberté et d'égalité. Le sens général de la réponse de Mauss à Brunshvicg semble bien être celui-ci : « le moi » rationnel des philosophes est en effet très précieux, mais pas forcément pour les raisons que l'on croit. L'analyse anthropologique et historique montre qu'il n'est en réalité rien d'autre que l'expression seconde d'une révolution sociale, morale, juridique et politique immense, celle de l'avènement d'une société fondée sur l'édiction des droits de l'homme. Celle-ci a établi une nouvelle religion du groupe, dans laquelle est affirmé le « caractère sacré de la personne humaine » (p. 362) conçue comme ce qui enclôt en elle une liberté de conscience morale qui est elle-même un « être sacré », ce moi auquel nous devons par principe le respect absolu chez autrui :

Depuis ce temps, la révolution des mentalités est faite et nous avons chacun notre « moi », écho des Déclarations des Droits qui avaient précédé Kant et Fichte. (p. 361)

Ainsi, Mauss esquisse sa réponse à Brunshvicg sous la forme d'une leçon d'anthropologie historique et comparative. Inachevée, trop synthétique pour n'être pas sommaire, cette réponse n'est pas entièrement claire. Elle laisse dans l'implicite la divergence entre l'approche sociale

et historique de l'esprit humain des durkheimiens, et le postulat d'une « nature humaine » par la philosophie de la conscience, même si l'ironie affleure ici et là<sup>13</sup>. Le lecteur n'a pas les moyens de comprendre en quoi la conscience de soi universelle à tous les individus (dont il est dit que la conférence ne traitera pas) se distingue du « moi » psychologique des philosophes, ni de savoir si Mauss considère ou non le moi substantivé de Fichte comme une hypothèse sérieuse. Dans sa conférence, il semble avoir surtout cherché à réfuter définitivement l'idée qui l'avait le plus profondément blessé, celle d'une opposition entre la démarche de l'École française de sociologie et les valeurs suprêmes de la modernité démocratique. Son exposé retrace la très longue élaboration historique de ces valeurs dans la vie sociale, pour se conclure par l'exhortation à prendre conscience de leur fragilité si elles ne sont pas défendues face aux menaces qui grondent au sein même de la civilisation qui les a construites.

En outre, le caractère véritablement pionnier de la réflexion de Mauss n'apparaît pas immédiatement car le vocabulaire est parfois flottant et certains passages, d'un style un peu évolutionniste ou plus exactement progressiste, semblent suggérer que toute la dynamique d'articulation progressive de la pensée humaine menait inéluctablement jusqu'à nos valeurs<sup>14</sup>. Cette impression est pourtant contredite par l'attachement premier à *l'histoire*, qui par définition n'a rien d'inéluctable, et par toute la construction du texte. Seule la comparaison anthropologique a permis de dégager la dimension normative, donc sociale, inhérente au concept de personne en contrastant deux grandes idéalités : la personne comme personnage des sociétés sociocosmiques et la personne comme un moi de nos sociétés. L'une n'est pas le brouillon de l'autre car elles relèvent de configurations différentes au plan global des significations, des valeurs et des normes. Le sentiment qu'éprouve chacun de son individualité, spirituelle et corporelle à la fois, l'universalité de la conscience de soi dont témoigne le langage permettant toujours et partout à l'individu humain de dire *je-moi*, ne sont pas isolables du contexte sociohistorique dans lequel chacun agit en relation à d'autres en référence à une cosmologie, qui est à la fois une représentation des forces qui agissent dans le monde et un ordre de justice.

Mauss ne semble pas avoir été vraiment compris si l'on en juge par la synthèse proposée par Meyerson au colloque de 1960, qui de nouveau identifie la personne avec une seule de ses acceptions, le Moi, en

13. Ainsi ce passage : « Kant était piétiste, Swedenborgien, élève de Tetens, pâle philosophe mais psychologue et théologien averti [...] » (p. 361).

14. Voir par exemple les premières lignes de la conclusion (p. 362).

fusionnant le normatif et le psychologique. C'est d'abord grâce à l'œuvre de Louis Dumont que nous l'apercevons mieux rétrospectivement dans le texte de 1938. L'élève a poursuivi, par l'élaboration des notions de sociétés holistes et individualistes, puis par son travail sur l'enracinement chrétien de l'individualisme moderne, la réflexion de Mauss brutalement et définitivement interrompue par la défaite de 1940 et la guerre. En la poursuivant à son tour par la distinction entre personne et personne humaine, Coppet nous éclaire encore mieux en revenant sur la valeur accordée à l'individu dans les différentes sociétés, question qui était au cœur de la conférence de Mauss. Ainsi relue, elle va nous permettre d'apercevoir le problème que pose la théorie de la personne mélanésienne proposée par un autre de ses élèves remarquables, Maurice Leenhardt, à la fin de son grand livre, *Do kamo* (1985 [1947])<sup>15</sup>.

### *Do kamo*, du problème du corps à celui du moi

Il est difficile de résumer d'un mot l'importance du livre de Maurice Leenhardt dans l'histoire de l'ethnologie. Je m'appuierai ici sur la philosophie du langage et de l'action issue de l'œuvre de Wittgenstein, qui a montré que les concepts de la philosophie de l'esprit deviennent incohérents quand on sépare l'individu de la « forme de vie » qui est celle des humains parlants. Dire « un humain » et dire une « forme de vie » humaine, c'est face et pile de la même pièce. Vincent Descombes a su énoncer avec une grande clarté le *renversement* que l'analyse wittgensteinienne permet de faire par rapport à la conception naturaliste de la personne :

Un langage descriptif d'esprit naturaliste – le langage d'une description des êtres humains comme êtres physiques – obéira à la métaphysique qui instaure entre les catégories l'ordre familial : d'abord la substance individuelle, puis les actions et les passions, enfin les relations. Or [...] dans le langage des affaires humaines, la priorité doit aller aux actions, ou encore, si on préfère, aux verbes. Comme dit le linguiste, le sujet de la phrase n'est qu'un « actant » parmi d'autres et il n'est donc tout d'abord qu'un « complément comme les autres ». L'ordre métaphysique des catégories serait donc plutôt : d'abord, les relations (pour définir les parts de chacun au sein d'un ordre), ensuite les actions et les passions, enfin les personnes travaillant à s'individualiser par leurs appropriations. (Descombes 1991 : 576)

La grande qualité de la description ethnographique de Leenhardt est d'obéir à un tel renversement de perspective, même s'il n'est pas

15. J'ai repris cette analyse dans Théry 2007 (chap. IX : 434-443).

explicitement formulé. Comme l'a montré Mauss dans *Essai sur le don* (1999 [1938] : 275-276), il s'impose à l'observateur s'efforçant de comprendre en profondeur le « tout » d'un monde humain très différent du sien, autrement dit les manières de penser et d'agir des personnes qui en participent. Pour nous le décrire, Leenhardt présente d'abord l'ordre cosmologique au sein duquel s'établissent les parts de chacun : il énonce de quoi est constitué le tout sociocosmique et quelles sont les forces qui y agissent, quels symboles et récits lui donnent forme, quelle hiérarchie de valeurs l'ordonne, quelles attentes normatives chacun peut avoir à l'égard d'autrui dans les diverses relations statutaires ; il peut alors décrire dans ce contexte les actions et les passions en nous rendant intelligibles des actes apparemment « irrationnels » pour un Occidental ; enfin, la façon dont les personnes travaillent à s'individualiser en distinguant ce qu'elles reconnaissent comme « mien » dans l'ordre de la responsabilité comme dans celui de l'honneur et du prestige, faisant ainsi le tri, au sein de l'univers sociocosmique dont elles participent, entre ce qui dépend de l'initiative personnelle et ce qui n'en dépend pas.

On sait que l'importance de *Do kamo* dans l'histoire de l'ethnographie et de l'anthropologie tient surtout à la façon dont Leenhardt a porté une attention exceptionnelle aux langues et aux discours des Canaques et su mettre en lumière l'importance cruciale des *relations* dans la constitution des personnes, au sein d'une société qui ne part pas de l'hypothèse du « un » originel mais considère le un comme « l'autre de deux » au sein d'un tout relationnel. On songe ici à sa célèbre réflexion sur le *duel* comme forme d'expression linguistique privilégiée du fait social mélanésien.

Cependant, au moment où l'auteur entreprend de proposer une théorie de la personne mélanésienne en termes *etic* et non plus *emic*, une rupture apparaît. Tout se passe comme si la prééminence de la relation, loin de constituer la personne, témoignait soudain de son inexistence : elle-même n'est rien. Leenhardt, qui fait référence à la conférence de Mauss, en vient à opposer le personnage mélanésien à la personne : il ne serait pas une « vraie personne » (Leenhardt 1985 [1947] : 271). J'ai tenté de montrer plus haut qu'opposer personnage et personne est un contresens sur le texte de Mauss, et cité plusieurs des passages qui permettent d'étayer mon analyse ; le personnage désigne une certaine conception normative de la personne (la partie d'un tout sociocosmique), et non pas une pré-personne, encore moins une non-personne au sens de l'agent empirique. Une fois engagé dans cette mésinterprétation, Leenhardt rompt une deuxième fois avec Mauss. Celui-ci affirmait, rappelons-le :

[...] il est évident, surtout pour nous, qu'il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité, spirituelle et corporelle à la fois. (Mauss 1999 [1938] : 335)

Leenhardt va soutenir pour sa part que, chez les Canaques, le corps n'est pas un principe d'individuation des personnes car :

Le Mélanésien, ignorant que ce corps est un élément dont il est, lui, le possesseur, se trouve du même coup dans l'impossibilité de le dégager [...] Il ne peut l'isoler. Il ne peut voir en lui l'un des éléments de l'individu. (Leenhardt 1985 [1947] : 70)

En place de corps ne se trouverait donc, pour circonscrire la personne, qu'un « lieu vide » dont la délimitation tient uniquement au cercle que forme en se dirigeant vers lui le faisceau de relations assurant sa participation au monde sociomythique. Manquant de cet indispensable centre de gravité et d'unité qu'est la conscience de posséder un corps, la personne mélanésienne est « diffuse » (p. 263), elle ne connaît pas sa propre individualité.

Pour développer une analyse critique de cette théorie, il est utile de se reporter au célèbre passage où le vieux sage Boesoou répond à Leenhardt qui l'interroge sur ce qu'a apporté aux Canaques son enseignement de missionnaire protestant :

L'esprit? Bah! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps. (p. 263)

Comme l'a montré Stéphane Breton (2006), cette remarque fort subtile ne dit strictement rien sur la conception mélanésienne du corps. Boesoou désigne bien plutôt ici la représentation du corps que le missionnaire lui-même, croyant n'avoir apporté que l'esprit, a sans le savoir transportée avec lui depuis l'Occident : *le corps comme tabernacle de l'esprit*. L'unité de la personne chrétienne tient à l'âme enclose par Dieu dans le corps individuel et c'est dans la théologie de l'Incarnation qu'il faut chercher la signification profonde du corps chrétien. Il est le symbole de la relation à Dieu de chaque âme personnelle, relation où chacun puise la force spirituelle de mettre à distance les illusions de l'ici-bas pour se consacrer à son salut et à sa vie éternelle. Il faut donc admettre que c'est en prenant comme référence surplombante sa propre conception ininterrogée de l'unité duelle de l'âme et du corps que Leenhardt désigne le corps païen mélanésien comme « lieu vide », inexistant car l'âme qui l'habite n'a pas encore été reconnue. Cet accès de sociocentrisme, étonnant de la part de quelqu'un d'aussi attaché que Leenhardt à comprendre « l'autre », ne s'explique que si l'on rappelle que l'âme de la personne

chrétienne fut intégrée, à l'entrée dans la modernité occidentale, dans *le moi* de la personne humaine, propriétaire de son corps comme elle l'est d'elle-même, capable de se rendre par sa raison « maitre et possesseur de la nature ». Aux yeux de Leenhardt, c'est en réalité ce moi autonome qui manque aux Canaques, ce qui l'amène à prétendre que la personne mélanésienne n'a pas conscience de la singularité de son corps (Leenhardt 1985 : en particulier 264). *Nous sommes ici en pleine confusion entre les deux sens du mot personne distingués ultérieurement par Coppel*, la personne comme agent empirique qui existe partout et la personne humaine comme idéalité symbolisant nos valeurs individualistes les plus sacrées. Leenhardt appuie d'ailleurs immédiatement son assertion par l'exemple des bienfaits que peuvent apporter aux populations canaques démantelées par la colonisation, tant la promesse chrétienne de la résurrection que la raison scientifique moderne enseignée à l'école. Parce qu'il croit profondément à ces valeurs, il n'hésite pas à affirmer que la possibilité ainsi offerte à l'individu mélanésien de s'émanciper des hiérarchies du monde holiste et d'examiner ses croyances sociomythiques à la lumière de la raison, lui permet de devenir « une vraie personne ».

Le problème moral que pose un tel jugement, si important soit-il, n'est pas ce qui nous retiendra ici. Bornons-nous simplement à examiner les conséquences de la confusion que fait manifestement Leenhardt entre les deux sens du mot moi – si nettement distingués par Mauss –, pour sa théorie de la personne mélanésienne. En effet, le paradoxe est que cette confusion lui fait oublier au plan théorique le duel dont il a pourtant si bien souligné l'importance en soulignant qu'il est un *tout* et pas une *somme*. Reproduisons le célèbre schéma présentant la personne mélanésienne constituée par ses relations :

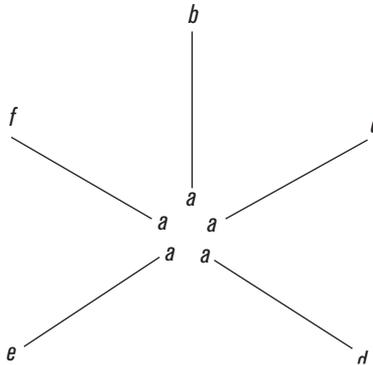


Figure 1

S'il avait été logique avec sa propre description, Leenhardt eût mis en regard des lettres *b, c, d, e, f...* désignant des pôles relationnels au sein de différentes dyades statutaires non pas un unique *a*, mais bien des *lettres différentes* indiquant la *relation interne* entre les deux parties différenciées au sein du tout d'une même relation. Il n'y a pas la moindre relation *ab, ac, ad, ae, af* dans sa description en termes *emic*, mais bien des relations *ab* (frère/sœur), *cd* (oncle/neveu), *ef* (époux/épouse), *gh* (grand-père/petit-fils)...

Autrement dit, le schéma théorique abolit la distinction, pourtant présente dans toute la description ethnographique, entre un *statut* relationnel entièrement relatif et celui qui agit ou «performe» ce statut : l'individu corporel, l'exemplaire de l'espèce vivante par définition indépendant, doté d'un ou de plusieurs noms propres, que nul ne confond avec son voisin, qui est capable de parler et en particulier de dire *je-moi* ou *mien*, et dont chacun apprécie les talents, les mérites, les fautes et les pouvoirs témoignant de sa responsabilité personnelle dans la poursuite de la vie sociocosmique... Vincent Descombes a bien montré l'importance de ne pas confondre la personne comme agent de *l'actus humanus*, dont le principe d'individuation est évidemment le corps, et ses diverses manières d'agir «en tant que» partenaire d'une vie sociale au sein de multiples dyades instituées<sup>16</sup>. L'existence de P (Boesoou) comme individu est indépendante de celle de Q (Jopaipi), mais son statut d'oncle maternel suppose un neveu utérin. Et il n'est pas d'*actualité* pour P de la relation sociale oncle maternel/neveu utérin tant que n'a pas été mis au monde par la sœur de P l'individu bien concret R susceptible d'occuper ce statut relatif et relationnel. C'est un P qu'il faut mettre au centre du schéma, *et certainement pas une série de «a»*, si on veut désigner une personne concrète comme point de convergence du faisceau de dyades relationnelles gouvernant normativement ses manières d'agir «en tant que» au sein du tout social dont il se vit comme une partie.

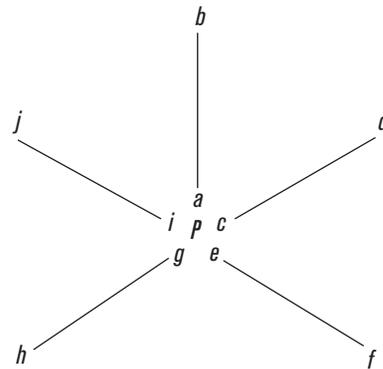


Figure 2

16. Vincent Descombes développe une analyse très détaillée de la rupture opérée par la logique moderne de Pierce et Frege avec l'ancienne logique scolastique des relations (Descombes 1996).

En rappelant que le corps est toujours et partout le principe d'individuation de P, serions-nous en train de revenir subrepticement à une conception de la personne indépendante de toute relation? Si c'était le cas, toute la démonstration pionnière de Leenhardt sur l'importance cruciale des relations dans la constitution mélanésienne de la personne, comme celles de Daniel de Coppet, de Marilyn Strathern et de bien d'autres anthropologues soutenant que dans les sociétés sociocosmiques «les relations sociales animent et constituent les personnes» seraient renvoyées à l'inanité. Plus grave encore, nous nous priverions d'avance de tout ce que la comparaison anthropologique peut nous apprendre sur nous-mêmes en nous incitant, comme le disait Evans-Pritchard, à «nous mettre nous-mêmes en perspective». Il nous faut échapper à notre sociocentrisme spontané si nous voulons apercevoir que nous, Occidentaux modernes, sommes des êtres bien plus relationnels que nous ne le prétendons!

Aussi faut-il revenir une fois encore sur la distinction introduite par Mauss entre «la personnalité consciente» universellement capable de dire *je-moi*, et le concept de personne comme idéalité normative (dont il donne seulement deux exemples : la personne comme personnage, la personne comme un moi). La démonstration de Mauss, en effet, nous a laissés sur notre faim. Entre l'universalité de la personne comme être conscient de sa singularité – qu'il affirme – et la variabilité historique des conceptions normatives de la personne selon les droits, les religions, les mentalités, bref les sociétés – qu'il décrit –, quel est donc le pont? Ce problème est celui de *l'universel anthropologique* lui-même. Comme l'a montré Dumont, le sociologue n'a pas à chercher celui-ci dans des «invariants» censés se tenir sous l'écume des différences, comme dans les théories anhistoriques et asociologiques de la nature humaine. L'individu comme être vivant ne peut devenir ce que nous appelons une personne que par sa participation à une société concrète particulière, comme il ne peut accéder au langage qu'en apprenant à parler une langue particulière. L'universel anthropologique recherché dans et par les différences sociohistoriques est toujours un «universel de second degré<sup>17</sup>». C'est de ce côté qu'il faut chercher la réponse à la question que nous venons de rencontrer, celle du pont entre *l'individuation* de la personne par le corps et sa *constitution* par les relations sociales.

17. Sur la divergence entre l'universel anthropologique de second degré défendu par Mauss, Dumont ou Evans-Pritchard et l'universel anthropologique structuraliste défendu par Levi-Strauss (et plus tard par Françoise Héritier), voir Descombes 1996 (en particulier chap. XVIII).

Il est temps, à ce point de notre réflexion, de nous tourner vers Edmond Ortigues, dont la réflexion sur *Le discours et le symbole* (1962) permet de comprendre quel est ce pont. Il passe par l'action humaine elle-même. Dès lors, la question de la personne doit être reformulée. Il ne faut plus se borner à demander, comme on le fait si souvent en anthropologie, «quelles sont, ici et/ou ailleurs, les “composantes” de la personne?» comme s'il s'agissait d'une espèce dont on cherche à définir les propriétés ou les caractères. Bien plutôt faut-il se demander : «qu'est-ce donc, ici et/ou ailleurs, qu'*agir à la manière des humains*?» Cette approche permet de revenir vers le problème qui, depuis le début, est au centre des dilemmes de la raison occidentale sur la personne : le langage.

#### De la personne grammaticale à la personne comme «l'interlocuteur possible»

Je ne pourrai donner, dans l'espace de cet article, qu'une présentation très synthétique de l'apport d'Edmond Ortigues à la théorie de la personne en anthropologie comparative, dans le but d'inciter le lecteur à se reporter aux textes eux-mêmes<sup>18</sup>. Disons simplement que l'œuvre d'Ortigues a le grand intérêt de faire le lien entre les discussions théoriques en sciences sociales et en psychologie sur les concepts de «personne» et de «personnalité» et la grande controverse philosophique entre les *philosophies du sujet* issues de Descartes, Locke et Hume et les *philosophies de l'action* issues en particulier de la critique du «mythe de l'intériorité» par Wittgenstein (Bouveresse 1976). Au cœur de cette controverse se trouve la question du langage, qui était déjà le point nodal de la divergence entre Brunschvicg et Durkheim/Mauss évoquée plus haut, même si à l'époque les tenants et aboutissants de toute cette affaire étaient très loin d'être clairs. Ils se sont précisés au cours du xx<sup>e</sup> siècle avec le développement sans précédent de la linguistique et de la philosophie du langage, et on peut très sommairement présenter l'alternative de la façon suivante. Doit-on considérer, avec les philosophies du Sujet et les théories structuralistes lévi-straussiniennes, qu'une langue est un *code de communication* permettant aux humains de se faire savoir les uns aux autres les pensées qui sont «dans leur tête»,

18. J'ai considérablement développé cette analyse dans Théry 2007 (chap.x, «Je, tu, il/elle, le système de l'interlocution» : 469-528) en l'étendant, au-delà d'Ortigues, à l'analyse de l'interlocution clarifiée par la philosophie de l'action post-wittgensteinienne. Voir en particulier les développements de Vincent Descombes (2004) sur la première personne.

pensées qu'ils ont appris à traduire verbalement en les associant à des mots? Ou bien doit-on considérer, avec Wittgenstein, que toute conception du langage comme codage des « idées représentatives » internes au moi des individus cherchant à « échanger des messages » repose sur une hypothèse de base qui est un non-sens, l'usage privé de la règle?

Dans une perspective wittgensteinienne, on ne considèrera jamais une langue naturelle comme un code de communication. La pratique d'une langue particulière est l'une des nombreuses formes que prend la *technique* du langage, qui permet aux humains de construire des discours et donc d'articuler des pensées : « Apprendre le langage, c'est apprendre une technique » dit Wittgenstein. Seul l'apprentissage pratique de cette « technique du corps » très particulière permet à l'enfant d'entrer dans le monde humain de la règle et des « jeux de langage » qui existait avant sa naissance. Il suppose que des adultes, en général ses parents, l'initient à partager avec eux cette action complexe qui peut être considérée comme le grand paradigme de la relation sociale : l'interlocution. En s'exerçant à y participer, l'enfant acquiert peu à peu non seulement la maîtrise pratique d'une langue particulière qui lui permettra d'apprendre ensuite n'importe quelle autre langue, mais la possibilité d'acquérir de façon générale les manières de penser et d'agir caractéristiques d'une vie humaine instituée. Il entre ainsi dans l'univers des personnes.

Pour présenter la démarche d'Ortigue, je partirai de sa critique du « moi » des philosophes; je poursuivrai par l'exposé du système des trois personnes grammaticales dans l'interlocution; et je terminerai par le concept général définissant la personne comme « l'interlocuteur possible » dans le contexte d'une vie sociale particulière, ordonnée par des significations et des valeurs communes.

### La critique du *Moi* ou *Self*

D'où vient que ce qui est personnel n'est jamais la pure et simple application d'une loi générale ou d'une théorie?

Il importe d'abord de voir qu'il y a là une difficulté d'ordre logique. Habituellement, nous contournons l'obstacle sans le voir. Nous nous débarrassons des difficultés de l'analyse en recourant à une fiction. De même que nous imaginons des personnages pour raconter un conte ou un roman, de même, pour raconter ce qui se passe dans la vie et la mort des hommes, les anciens imaginaient une âme, un esprit, un double, une puissance vitale invisible qui serait la quintessence abstraite du personnage. Aujourd'hui, nous imaginons un « Moi » ou un « Self », nous imaginons une entité abstraite, le « Moi », qui posséderait une existence permanente et qui serait la quintessence de notre biographie, le résumé de tout ce qui nous concerne. Le procédé par lequel on substantifie le pronom « Moi » ou « Soi »

est le même que celui qui sert à fabriquer des dieux ou des fantômes. Autrefois, les gens avaient une âme pour mourir; aujourd'hui, ils ont un «Moi» ou un «Self» pour vivre sur leur quant-à-soi.

D'où vient que les êtres personnels deviennent aisément des êtres fabuleux, alors même que nous savons très bien définir la personne comme un être doué de raison et de responsabilité? En imaginant des entités mentales, nous hypostasions des concepts dispositionnels, des «puissances» invisibles ou des facultés, afin de combler le gouffre qui sépare deux niveaux d'organisation : le niveau de l'organisme biologique, et celui de l'organisation sociale. (Ortigues 1985 : 519-520)

Dans ce passage, Ortigues souligne l'importance de la distinction entre le pronom personnel, qu'il faut rapporter à ce que Mauss nommait l'universalité de la conscience de soi et qu'exprime la capacité linguistique à dire *je-moi*, et le substantif «le moi» ou *the self* issu de la philosophie moderne du Sujet et passé ensuite dans le jargon psychologisant qui émaille désormais notre langage courant. Dans ce procédé de substantivation s'est nouée toute la confusion actuelle entre les deux sens du mot personne distingués par Coppet, la personne comme agent concret et la personne humaine comme idéalité normative. Laissons de côté la personne humaine (et donc le «moi» moral que Mauss définit comme une idéalité caractéristique des valeurs universalistes occidentales modernes) et intéressons-nous seulement à la personne, à l'agent concret des actes humains qui existe partout, dont nous avons vu qu'on l'identifie par son corps.

Ortigues refuse d'accorder au moi psychologique des philosophes la moindre réalité empirique : ce n'est qu'un «être fabuleux» créé par le procédé linguistique de substantivation qui, en transformant un pronom en un nom, donne l'illusion de désigner un objet du monde. Cette entité mythique est présentée comme un double de la personne concrète, une sorte d'homoncule situé à l'intérieur du corps. Ortigues souligne, comme nombre d'autres philosophes, que l'hypothèse de l'homoncule est une pétition de principe, entraînant une régression à l'infini. Il n'y a aucun moyen de faire la différence entre *moi*, que l'on peut identifier par mon corps, et une autre entité invisible qui serait mon moi, mon soi ou mon *self* (tous ces noms sont équivalents). Nous savons que cette hypostase a été créée par la philosophie moderne, en premier lieu par Locke (1980), afin de rendre compte de ce qui lui apparaissait comme un abîme : moi connu par «les autres» de l'extérieur, et moi connu par moi, de l'intérieur et en première personne.

Quel est le raisonnement? Puisque vous ne pouvez pas vous mettre à ma place, sentir mes sensations, penser mes pensées, avoir ma conscience de mes actes ni ma mémoire de ce que j'ai fait ou subi, vous ne pouvez pas prétendre connaître véritablement ma *personne*. Vous n'en connaissez que l'apparence – l'enveloppe corporelle –, et vous n'avez accès qu'aux

mots par lesquels je m'efforce de traduire mes pensées singulières en vous parlant. Le moi désigne ma conscience intérieure d'être ce que je suis. Il ne dépend de rien d'extérieur à lui, puisqu'il est l'instance qui distingue les actes que je peux assumer comme les miens et ceux dont j'ignore tout (par exemple, parce que j'aurais agi tout en dormant). Le moi intérieur ou *self*, autre nom de la conscience – au double sens de la conscience de percevoir et de la conscience morale –, est pour Locke la véritable « personne », rassemblant tout ce qu'elle reconnaît comme sien dans sa biographie. Remarquons que le moi lockien est plus précisément une *première personne absolue*. C'est à cette entité intérieure que, selon la philosophie du Sujet, chacun fait référence quand il dit « je » dans la conversation<sup>19</sup>.

Le point original de la critique d'Ortigue n'est pas d'avoir souligné le cercle logique de l'hypostase du moi assimilant la personne à un homoncule, car bien d'autres l'ont fait. Ni même d'avoir remarqué que cette hypostase est par définition solipsiste, comme Wittgenstein l'a montré. Il est surtout d'avoir aperçu que l'on pouvait comprendre ce moi mythique, qui suppose de séparer l'individu en deux « composantes » (le moi et le corps), comme le héros principal d'une version philosophique moderne des *grands récits religieux* qui, dans toutes les sociétés, racontent « ce qui se passe dans la vie et la mort des hommes » et usent pour cela d'autres entités nominales : l'âme, l'esprit, le double, la puissance vitale... Après tout, si le moi des philosophes est si aisément passé dans la mythologie ordinaire de la modernité, c'est que ce « personnage fabuleux » répond à une véritable difficulté, comme c'était hier ou ailleurs le cas de l'âme, de l'esprit, ou du double. Ortigue suggère donc de considérer ce moi non seulement comme le produit d'une *erreur* de savants modernes (ce qu'il est, puisque les philosophes, et après eux les psychologues ou les sociologues qui se réfèrent à ce moi intérieur, se réclament de la connaissance scientifique), mais aussi comme une *fiction*, plus précisément un personnage de fiction au sein des diverses formes de *récits* qui racontent la condition humaine. L'intérêt de cette approche pour l'anthropologie comparative est de rappeler que nous, les Modernes, ne sommes pas si différents de nos ancêtres ni de ces lointains sauvages dont les ethnographes décryptent la « pensée mythique ». Tout comme eux, nous avons recours au récit de fiction non seulement pour affirmer que le monde réel correspond à nos valeurs ultimes, mais pour contourner sans la voir une difficulté d'ordre *logique* dont nous souhaitons nous débarrasser :

19. L'analyse de la conception lockienne du « Moi » ou *Self* et de l'identité personnelle est développée in Théry (2007 : 400-416).

En imaginant des entités mentales, nous hypostasions des concepts dispositionnels, des « puissances » invisibles ou des facultés, afin de combler le gouffre qui sépare deux niveaux d'organisation : le niveau de l'organisme biologique, et celui de l'organisation sociale. (Ortigue 1985 : xxx)

Ce diagnostic d'Ortigue participe directement d'une problématique sociologique. Il désigne la société non comme une simple collection (un ensemble d'individus), non comme une entité réifiée (« la société », comme un gros individu), mais comme un certain *niveau d'organisation* de la vie humaine. Cette expression renvoie très précisément à ce qui distingue les sociétés humaines des sociétés animales : *l'institution*. On se souvient que Mauss désigne par là le fait social lui-même, en incluant sous ce terme non seulement les grandes institutions politiques, mais les usages et coutumes, les préjugés et les modes, les calendriers et les symboles, et bien sûr le langage (Mauss et Fauconnet 1969). C'est au plan institué seulement, celui des mœurs inscrites dans des valeurs et des significations, qu'une société forme un « tout » doté d'une forme de cohérence tout à fait particulière. L'individu participe évidemment du niveau de l'organisation sociale, car il n'est pas d'institutions vivantes sans des personnes capables de les faire exister en s'y référant. Cependant, l'individu relève aussi d'un tout autre niveau, celui de l'organisme biologique. Comme être vivant, il *est* un organisme. Or, le fonctionnement de cet organisme ignore toute règle, tout symbole, toute signification, toute norme de droit, toute valeur, bref tout de ce qui structure le niveau de l'organisation sociale. Entre les deux niveaux se trouve donc un gouffre, un abîme logique que l'on cherche à combler en imaginant de placer une âme ou un moi (niveau de l'organisation signifiante) à l'intérieur du corps (niveau de l'organisation biologique).

Cependant, pour faire disparaître le sentiment d'un abîme, il suffit de se souvenir que participer au monde humain – niveau de l'organisation sociale –, c'est *agir d'une certaine manière*. L'individu possède, comme organisme biologique, les conditions physiques nécessaires à l'acquisition de certaines capacités (par exemple un certain type de cerveau, de pouce, etc.), mais ces capacités elles-mêmes s'expriment dans un certain type d'actions, les actions spécifiquement humaines. Il faut une transmission et un apprentissage pratique individuels des modalités de l'agir humain pour que chaque génération puisse confier à la suivante le soin de faire vivre le « niveau de l'organisation sociale », sans aucune interruption. La technique du corps qui rend possibles toutes les autres ne s'enseigne pas autrement qu'en initiant l'enfant à partager avec nous une action commune : l'interlocution. Il va s'approprier le monde humain (ou du moins

une partie de celui-ci) en acquérant la capacité de maîtriser peu à peu toutes les dimensions de la *relation* d'interlocution.

### Le système des trois personnes dans l'interlocution

Ortigues a peu décrit l'interlocution en tant que telle. Mais pour comprendre ce qu'il dit du système des trois personnes grammaticales, il faut rappeler succinctement les caractéristiques principales de cette action complexe, telles que les a dégagées la philosophie analytique de l'action<sup>20</sup>.

– Tout d'abord, parler est bien une action, comme l'a établi, grâce au concept de «performativité» d'Austin, la théorie des *speech acts*, des actes de parole. Le langage étant la technique qui permet de construire des discours, l'intériorisation de cette technique (se parler à soi-même, articuler des pensées) est elle aussi une action ou participe de l'action : on ne peut pas séparer les manières de penser des manières d'agir.

– L'interlocution, ou action de «se parler» est une unique action complexe qui suppose la coopération de deux interlocuteurs, au minimum. Pas plus qu'on ne peut décrire un don en séparant ses trois parties (donateur/don/donataire) on ne peut décrire une interlocution si on la scinde en deux séries d'actes indépendants, ceux de A et ceux de B. Le sujet logique de cette action complexe est la *dyade* du locuteur et de l'auditeur, dont les positions respectives sont constituées par la médiation du *discours*. Il faut la coopération de deux partenaires aux positions complémentaires, alternant leurs rôles, et intégrant souvent nombre de dimensions non verbales à leur discours – intonations, silences, mimiques, gestes... – pour qu'ils puissent atteindre ensemble un certain niveau d'expression et de compréhension mutuelle.

– Cette action complexe est simultanément éminemment *sociale*, puisqu'elle exige la maîtrise d'une langue commune par les deux interlocuteurs, et éminemment *individuelle et personnelle* : chacun d'eux construit son propre discours, dit ce qu'il a à dire, et la maîtrise de la technique linguistique (règles grammaticales d'agencement des divers types de mots, vocabulaire) lui permet d'inventer une infinité de phrases...

– L'interlocution est une catégorie générale qui se décline concrètement en une extraordinaire diversité de modalités rhétoriques, allant de l'échange des salutations à la conversation entre amis, en passant par les ordres donnés et reçus, les débats politiques, les jeux enfantins de devi-

20. Je m'appuie ici sur Descombes 1996.

nettes, les discussions en réunion de travail, les exposés et questions en séminaire d'enseignement, les interrogatoires et plaidoiries des procès, les engagements de mariage, les inaugurations, les déclarations d'amour, etc. Il faut donc savoir à quel titre et à quelles fins les interlocuteurs parlent, écoutent et répondent dans telle circonstance pour saisir la signification des jeux de langage qui forment la médiation entre les partenaires de l'interlocution. Ce n'est pas la même chose de dire « Eh bien, la guerre » dans une joute amoureuse ou dans une réunion à l'Élysée.

L'interlocution est structurée par le système des trois personnes grammaticales. Ce sens grammatical du mot personne est aussi ancien que la *persona*, qui désigne dans l'Antiquité le personnage dramatique et, en un autre sens encore, la personne juridique. Dans les trois cas, remarquons que la référence à une action commune est ce qui permet de distinguer les personnes comme participant de cette action qui peut être une action dramatique, comme au théâtre, une action juridique comme au tribunal, ou une action d'interlocution au sens le plus général. Cependant, les personnes grammaticales, signifiées par la flexion du verbe, les pronoms personnels et les possessifs, *ne sont pas des personnages*. Comme l'a souligné Ortigues, elles ne désignent rien d'autre que les positions relatives et relationnelles qui structurent le tout qu'est l'action de « se parler » : le *je* de celui qui parle (première personne), le *tu* de celui à qui on parle (deuxième personne), le *il/elle* de celui dont on parle (troisième personne).

De là trois remarques essentielles :

– *Je* et *tu* ne tiennent pas la place d'un nom. Ce sont :

des déflexifs du verbe, c'est à dire des valeurs qui primitivement assignées au verbe par flexion (comme en latin) ont ensuite été désignées par un petit mot à part [...]. Ce ne sont pas *je* et *tu* qui représentent des noms, mais c'est au contraire les noms Pierre ou Paul qui représentent des personnes, c'est-à-dire des êtres capables de dire « je » ou de qui on peut attendre une réponse « tu... ». (Ortigues 1962 : 155)

Invariables en genre et en nombre, *je* et *tu* désignent des « fonctions » réversibles, qui instituent le registre locutif ou allocutif, l'instance de la personne, par une relation non pas duelle, mais triadique :

La corrélation *je/tu* n'est pas une relation « duelle » (Lacan) au sens de relation spéculaire, en image ou en reflet; elle est inséparable du mouvement de la médiation discursive. (*Ibid.*)

– *Il/lui* ou *elle*, la troisième personne, n'a pas du tout le statut des deux premières. S'appuyant sur Benvéniste, Ortigues dit que ce n'est pas une personne, car elle ne désigne pas une troisième fonction dans l'acte

d'interlocution mais apparaît seulement dans le discours lui-même, dans le registre délocutif. À la troisième personne seulement, le pronom personnel est mis à la place d'un nom déjà cité, et varie en français en genre et en nombre (*ils, eux, elles*).

– *Nous* et *vous* ne sont pas les pluriels de *je* et *tu*. «*Nous*», c'est «*moi, toi et lui*»; «*Vous*» c'est «*toi et lui*».

Enfin, il ne faut pas confondre la personne grammaticale avec l'agent : l'individu qui parle avec un autre est certainement l'agent d'un acte de parole, mais l'agent de l'action énoncée ou racontée peut, quant à lui, varier en personne au cours de l'interlocution. Ainsi, lorsque A dit à B : «*j'ai prêté ma voiture*» et que B rétorque «*ah, tu l'as prêtée!*», le même agent de l'action de prêter est désigné successivement par la première puis la deuxième personne. Ce n'est qu'en troisième personne, si B dit ensuite à C «*il a prêté sa voiture*» que ce «*il*» suppose d'avoir identifié préalablement *la personne, au sens cette fois de l'agent des actes humains*, qui a fait deux actions : prêter sa voiture, puis le dire à B. Cette personne est, dans mon exemple, manifestement un homme et non une femme, ce que ne révèle en français que la troisième personne.

Dans les actes performatifs tels «*je jure*», «*je promets*», «*je m'engage*»..., le locuteur et l'agent de l'action énoncée coïncident d'une façon particulière, qui n'est possible qu'à la première personne. Si l'on dit «*tu jures*», on ne fait qu'un constat, on n'accomplit pas de serment. Ce qui permet à Ortigues de conclure :

Le serment ou le pacte est l'acte par lequel la personne qui parle prend à son compte la fonction sociale du langage et se la donne comme sa propre loi, loi de véridicité et de réciprocité. Le serment ou le pacte est un acte de parole qui se fait à lui-même sa propre matière, son propre objet, et par là constitue la loi fondamentale par laquelle une personne se lie à d'autres personnes. Ici l'analyse linguistique rejoint l'analyse ethnologique : le thème de l'alliance, de la foi jurée, de la réciprocité entre le don et la dette, comme l'a montré C. Lévi-Strauss, se retrouve à la base de toute société. C'est à partir de là qu'il faut comprendre le problème du symbolisme psychologique et social. (p. 167)<sup>21</sup>

21. L'hommage à Lévi-Strauss ne doit pas faire oublier les divergences patentes entre les deux auteurs. En effet, *Le discours et le symbole* est une critique définitive de la conception structuraliste lévi-straussienne du langage, du «*symbolique*» et du «*signifiant*», qui ignore la différence capitale entre la langue et le discours.

« La personne, c'est l'interlocuteur possible »

Le système des trois personnes grammaticales permet d'explicitier la critique de la conception classique de la personne comme un être constitué de diverses « composantes », tels un moi et un corps. Imaginer un « moi » à l'intérieur de la personne qui dit *je* ou *moi* prétend évoquer le langage *sans tenir compte de la pratique du langage*. Le *je* de celui qui parle, qui ne signale rien d'autre qu'une position relative dans l'interlocution, manifeste la capacité de l'individu à se situer lui-même en auteur de son propre discours. En essentialisant cette capacité sous la forme d'une première personne absolue, qui plus est considérée comme originelle et distincte de « la personne qui parle », on érige inutilement un moi solipsiste à l'intérieur de moi. En outre, ce que nous appelons une personne, au sens de l'agent des actes humains, ne saurait être réduit à quelqu'un qui dit *je*. Pour pouvoir le dire à bon escient, c'est-à-dire s'exprimer comme locuteur prenant en charge son propre discours, il faut pouvoir aussi dire *tu* et *il/elle*, autrement dit maîtriser le *système* des trois positions :

Un individu s'identifie comme une personne lorsqu'il peut se reconnaître ou se repérer dans toutes les positions nécessaires à l'existence d'un système de communication selon qu'il parle, qu'on lui parle ou qu'on parle de lui. L'identité personnelle n'est pas autre chose que l'identité physique d'un individu, mais la forme sous laquelle cette identité se donne à reconnaître comme personnelle est une forme linguistique ou symbolique de communication qui fait alterner les positions ou les rôles sous lesquels se présente un individu. (Ortigue 1985 : 526)

Pourquoi cette alternance des trois positions dans le système est-elle importante? Tout d'abord, parce qu'elle rappelle que ce système ne saurait émerger miraculeusement de l'interaction des individus : il suppose le *discours*, donc que la *technique* permettant de le construire soit donnée préalablement, dans les institutions d'une vie sociale. L'interlocution n'est pas réductible à une intersubjectivité, un rapport entre « moi » et un autre « moi », autrement dit entre une première personne et une seconde première personne. Le face-à-face originel entre un ego et un alter ego, ou encore un moi et un non-moi – si récurrent dans la mythologie moderne de la « naissance » du social à partir de la rencontre d'individus déjà tout construits à l'état de nature –, oublie la médiation du discours sans lequel l'alternance *je/tu* de celui qui parle et de celui à qui on parle n'est pas possible. Dans la vie des humains telle qu'elle est, nous savons bien que l'enfant apprend *simultanément* à maîtriser peu à peu sa langue maternelle et l'interlocution elle-même. Or, dans cet apprentissage, l'enfant est « désigné » en troisième personne, et « adressé » en deuxième personne,

bien avant de pouvoir lui-même prendre la parole en première personne. C'en est même une condition, sans laquelle le processus d'apprentissage ne pourrait être initié par ceux qui vont prendre la responsabilité d'amener l'enfant à entrer activement dans le monde humain, en lui permettant d'acquérir ce qu'il ne saurait inventer par lui-même : la pratique de la règle, celle de la symbolisation et enfin celle de l'intégration des symboles linguistiques dans l'architecture du discours qui (à la différence du symbole) rend séparables la forme et la signification, comme en témoigne la possibilité de le traduire dans une autre langue.

La conscience de soi chez l'enfant se développe en même temps que la capacité à communiquer avec autrui. La singularité personnelle d'un individu se donne à reconnaître dans la question : comment puis-je communiquer avec lui? La personne, c'est l'interlocuteur possible. (p. 523)

Être considéré *par d'autres* comme l'interlocuteur possible, c'est être intégré par eux dans l'univers des personnes. Il ne suffit pas pour cela de naître, comme l'indiquent si clairement les cérémonies rituelles qui, dans les sociétés traditionnelles, accomplissent cette intronisation si le nouveau-né a survécu, et n'a pas été exposé ou tué. Celle-ci passe par des relations d'appartenance ou de communauté, un « nous » social préexistant auquel l'enfant est intégré en particulier à travers la position dans la parenté qui lui est assignée. La communauté d'origine est un fait culturel et non pas seulement naturel ; les bases naturelles ne sont que le support inductif de la symbolisation des rapports familiaux ou nationaux. Le fait social est isomorphe au langage, il implique la différence entre l'être et le symbole, sans laquelle il n'y aurait aucune place pour des personnes. (p. 529)

Ce n'est qu'inscrit dans cette communauté, désigné par un nom qui permet de parler de lui en troisième personne, que l'enfant bénéficie de l'initiation aux relations de complémentarité asymétriques qui structurent l'interlocution. Le *tu* qui lui est adressé d'emblée par ceux qui ont charge de prendre soin de lui n'a dès lors rien à voir avec celui qu'on peut utiliser en direction d'un animal domestique dont on n'attend jamais aucune réponse, fût-elle différée dans le temps, comme on attend qu'un jour l'enfant dira *je*, comme il dira *tu*, *il-elle*, *nous*, *vous* dans un discours. Cette lente progression dans le temps est oubliée par les théories s'efforçant d'établir des « propriétés » de la personne humaine en général. Elles prennent comme référence un *individu absolu*, par hypothèse adulte, par hypothèse doté d'une « raison » et d'une « responsabilité », autant de noms qui viennent se substituer aux verbes permettant de décrire l'agir humain et l'essentialisent sous la forme de propriétés universelles (la nature humaine), hors de tout contexte social et historique.

Le fait qu'il y ait une infinité de *degrés* dans l'interlocution, si bien que l'on ne peut pas déterminer un seuil à partir duquel l'interlocution

avec l'enfant est devenue une « vraie » interlocution, est très important. La recherche du critère « objectif » déterminant ceux des humains qui seraient qualifiés de personne et ceux qui ne le seraient pas encore, ou plus, ou jamais, n'a aucun sens car l'intégration de l'individu dans l'univers des personnes est une question purement morale, sociale et juridique. L'individu fait partie du « nous » de la communauté sociale si nous acceptons d'entrer en relation avec lui, si nous le désignons comme *l'interlocuteur possible*. C'est pourquoi l'individuation de la personne par le corps – contrairement à ce que prétendent ceux qui croient plus démocratique de la rapporter à l'intériorité solipsiste de la conscience de soi essentialisée en un « moi » – est non seulement un fait banal, mais une garantie morale dans le monde des valeurs humanistes modernes.

Cela n'enlève rien au fait que, *individué* par son corps, la personne se *constitue* comme agent des actes humains dans et par sa pratique des relations sociales, qui vont lui permettre (si tout va bien) d'apprendre peu à peu à agir *personnellement* en s'appropriant les significations majeures du « tout » social dont elle est membre et dont elle pourra alors participer activement. Ici intervient la dimension normative, dont nous avons vu avec Mauss qu'elle est inhérente au concept de personne. En effet, la notion de personne est indissociable de la question centrale de l'*imputation* des actes et par-delà des responsabilités : qui a dit ceci ? Qui a fait cela ? Comme l'a souligné Castoriadis (1990), aucune société humaine ne fonctionne sans que ces questions, quelle que soit la forme de la réponse, puissent être posées. Or, le partage entre les actes que l'on reconnaît comme les siens, dont on assume la responsabilité personnelle, et ceux que l'on ne revendique pas pour siens suppose deux distinctions très différentes :

- celle des *différentes forces* existant dans le monde, qui permet d'identifier la puissance *causale* qui agit : est-ce moi ou quelqu'un d'autre, ou le vent, ou Dieu, ou un esprit, qui a fait cela ? M'a-t-on forcé à agir ?
- celle de la *personne* et du *statut*, qui permet d'identifier des *raisons* d'agir : à quel titre ai-je agi, à titre statutaire ou à titre individuel ? Ou aux deux à la fois ?

Ces deux types de distinction sont communes à ceux qui partagent un même « esprit social », et c'est pourquoi la description ethnographique s'efforce de rendre explicite ce qui est en général implicite tant cela va de soi pour les membres d'une société : sa cosmologie, ce tout ordonné de représentations et valeurs qui fonde les actes rhétoriques du groupe (et donc les explications, les justifications) en distinguant d'une part un ordre des forces qui agissent dans le monde, et d'autre part un ordre de justice, ou ordre des autorités, permettant aux individus de s'orienter dans la vie en référence à des « attentes » dans leurs relations mutuelles.

À partir de là, nous pouvons préciser le rapport entre les deux sens du mot personne que nous avons distingués avec Mauss : la personne comme agent des actes humains et la personne comme idéalité normative.

On ne peut pas les confondre, sauf à ôter à la personne comme agent des actes humains, qui est toujours *singulière*, la capacité d'agir par elle-même, de porter des jugements qui sont les siens, d'agir en conformité ou en transgression avec les normes établies, d'être elle-même l'auteur de ses propres discours. Ceci implique, toujours et partout, la capacité de distinguer *moi, toi et lui* et ce qui est *mien, tien* ou *sien*, acquise dans et par le système de l'interlocution. « L'interlocuteur possible » est bien autre chose qu'un utilisateur compétent du langage réduit à un code de communication, car le discours introduit dans les actions humaines en général la dimension du sens, de la valeur, de l'intentionnalité. C'est pourquoi on ne peut pas définir une personne par des propriétés :

Une personne n'est pas une chose à laquelle nous pourrions attribuer diverses propriétés. Pour parler d'une personne, nous sommes obligés d'utiliser diverses modalités d'attribution. Les logiciens nomment « modalité » une expression qui ne se rapporte pas directement à ce qui existe, mais qui introduit un point de vue, une perspective, un sentiment, une manière de voir les choses, une manière de les sentir et d'en parler [...]. On n'attribue pas de la même manière à quelqu'un une grippe ou un meurtre. (Ortigue 1985 : 521-522)

La sociologie et l'anthropologie seraient bien avisées de voir que, en tant que disciplines, elles n'ont strictement rien à dire des personnes singulières, et que ce silence volontaire est la seule façon de leur témoigner un véritable respect. Face à ce qui ne se construit qu'à travers la singularité d'une histoire, ce que l'on nomme la *personnalité* d'un individu et dont certaines disciplines étudient les troubles, la seule attitude sociologique cohérente et décente est le devoir de retenue. Cela évitera en outre de tomber dans les généralisations par similitude de propriétés, dans une perspective « ensembliste ». Ortigue souligne l'impasse de ces typifications assez douteuses, censées rendre compte des traits de caractère supposés typiques d'une ethnie par les théories de la « personnalité de base » en psychologie sociale. Bien des typologies sociologiques relèvent elles aussi d'une adhésion implicite aux thèses du conditionnement culturel réifiant purement et simplement les personnes.

En revanche, la sociologie peut et doit impérativement observer les formes instituées que prend, dans une société particulière, la constitution des individus comme agents des actes humains en général, ainsi que les « processus de singularisation » par lesquels on construit et valorise la particularité de chacun. Pour cela, elle doit reconnaître que rien ne nous

autorise à juger que les frontières du mien, du tien et du sien soient fixées une fois pour toutes. Comme le dit Vincent Descombes :

Quelle part des actions dont je suis l'agent dois-je m'approprier comme mienne ? Cela dépend certainement des idées qu'on se fait autour de moi sur le droit, la responsabilité, la justice humaine, la justice divine. Par conséquent, la structure de la conscience de soi, celle de l'ipséité humaine, ne sont pas des formes uniques, universelles, accessibles à la réflexion pure. Ces structures sont plutôt des constructions sociales qui peuvent varier. (Descombes 1991 : 574)

Nous avons ici retrouvé le problème que Mauss avait su poser au début de sa conférence, sans pourtant le résoudre. La conscience de soi est la capacité non pas à reconnaître, tel un donné originel, sa propre singularité psychique et mentale (le seul donné originel est l'unité et l'unicité de l'organisme biologique), mais à la construire en se différenciant de ceux à qui on parle comme de ceux dont on parle. Elle est universelle aux humains parlants, comme l'est leur capacité à s'approprier les actions et passions qu'ils reconnaissent comme leurs en les distinguant de celles qu'ils n'assument pas. Mais les *critères* de cette différenciation et de cette distinction varient avec les cosmologies. C'est pourquoi la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie étudient les modes sociaux d'institution de la personne, de l'agent des actes humains.

Cela suppose d'analyser les cosmologies en remarquant qu'elles énoncent toujours les principes et valeurs ultimes permettant de penser le rapport entre la vie du groupe et celle de ses membres mortels, ce qui implique qu'*une cosmologie n'est pas la représentation d'un univers sans agents (sauf dans les utopies totalitaires). Elle comprend une représentation idéale de la personne* : personne comme personnage des sociétés sociocosmiques, personne comme un moi des sociétés individualistes modernes... Mais cela suppose aussi d'observer les *institutions* par lesquelles une société construit concrètement ce qu'elle se représente comme l'agent concret des actes humains, le membre *accompli* de sa propre communauté, capable de rendre ce qu'il a reçu, d'honorer sa dette en assurant à son tour sa responsabilité dans le maintien et la transmission du monde humain. Il n'y a pas de raison de penser que l'on trouve ici un modèle unique. Pensons à la différence entre esclaves et hommes libres dans les sociétés esclavagistes. Mais pensons aussi, ce qui est très différent et infiniment plus complexe, à la *modalité sexuée du statut personnel* répondant, dans les différentes sociétés, à la question implicite : qu'est-ce, chez nous, que devenir un homme, une femme ?

## Conclusion

Il est temps de conclure, en revenant vers le travail de Daniel de Coppet. Bien qu'il ne se réfère pas à Edmond Ortigues, il a mis en œuvre une description ethnographique de la société 'aré'aré tout à fait conforme à la conclusion que celui-ci tirait de sa réflexion philosophique sur les concepts de personne et de personnalité. Qui veut étudier l'institution sociale de la personne dans une société ne peut jamais en rester aux entités nominales définissant des « composantes » substantielles (spirituelles et/ou physiques) dans le discours indigène. En effet, l'enjeu est de comprendre comment ces entités nominales prennent sens en s'intégrant, tels des personnages fabuleux, dans le récit commun qui explique « ce qui se passe dans la vie et la mort des hommes ». Pour inscrire la personne dans la vie sociale dont elle est une partie, il faut saisir ce qui est en jeu dans la dramaturgie d'une société. Pour cela, adopter le langage des affaires humaines, c'est chercher à comprendre comment on peut revenir des *noms* aux *verbes*, autrement dit, passer de l'entité substantielle à l'action et à la relation signifiantes.

Coppet a consacré beaucoup de temps à reconstituer, chez les 'Aré'aré, la cohérence de cette dramaturgie à la fois rituelle et mythologique, si difficile à comprendre pour l'ethnographe. De ce fait, il me semble qu'il n'a pas toujours été compris. La description serait « trop cohérente », on a rétorqué que « la société ne fonctionne pas comme ça ». Mais ces critiques font une confusion. Comme l'a bien expliqué Mary Douglas (2001), la vie concrète d'une société – justement parce que les personnes n'y sont pas des pions déterminés, mais acquièrent avec le langage la capacité d'agir de soi-même ou *agency* – est toujours un « rapport entre ordre et désordre » : conflits, transgressions, divergences, révoltes, trahisons, guerres, conspirations, inventions, créations, innovations manifestent le pouvoir que détient chacun sur son propre agir et sur celui des autres. Mais pour pouvoir décrire le désordre ou simplement le changement, encore faut-il comprendre quel ordre signifiant en est à la fois la condition et l'enjeu, et ne pas confondre le pouvoir et l'autorité. Or, rien ne nous est plus difficile que d'atteindre cet *horizon de sens et d'attentes* qui, pour ceux qui participent d'une société, va de soi et fait de leur monde non pas un chaos, mais un monde intelligible, un tout ordonné par des valeurs et des significations.

L'apport majeur d'une ethnographie visant à saisir comment le tout d'une société se décompose en totalités partielles, est de changer notre conception classique de la relation sociale. Contrairement à ce que semblait indiquer la théorie de Leenhardt, la relation n'est jamais simplement « duelle », et l'on ne peut pas aplatir une société sur un seul niveau,

comme une sorte de myriade d'entités polarisées. Chaque relation renvoie à un niveau supérieur, qui l'englobe, et c'est pourquoi une relation oncle maternel/neveu utérin ne prend sens que comme partie du système des relations dans le clan maternel, lui-même inscrit dans le système plus global des relations de parenté. Une relation sociale, liant deux partenaires par la médiation de « ce qu'ils se doivent l'un à l'autre », est au minimum *triadique* et non simplement duelle. Mais ce n'est pas tout. L'étude des rites révèle que ces relations de parenté peuvent participer aussi d'une dimension sociocosmique des relations sociales en général, déclinée chez les 'Aré'aré en une triple modalité :

Ces relations sont de nature socio-cosmique. Les premières sont en charge de forme externe (*rape*) des êtres et des choses, les secondes de souffle (*manomano*), enfin les plus élevées des relations sont en charge de représentation (*nunu*), qui, dans le cycle de vie constituent un ancêtre (*hi'ona*). Une plante ou un objet est constitué d'un seul type de relations, celles de forme externe; un animal, tel un porc, est fait d'une réunion provisoire de relations de forme externe et de souffle; un humain est constitué d'une forme provisoire et changeante de trois sortes de relations, de forme externe, de souffle et de représentation. (Coppet 1998 : 165)

Pour comprendre ce qu'est la personne 'aré'aré, il ne suffit donc pas d'insister sur l'importance décisive des relations. Il faut aussi apercevoir que les relations sociales elles-mêmes intègrent en permanence une *double dimension* : celle des relations sociales « classiques » décrites par l'anthropologie (par exemple les relations de parenté) et celle des trois modalités de relations sociocosmiques, de forme externe, de souffle et de représentation, dont le mouvement rituel de conversion ascendante et descendante donne aux relations entre les personnes leur sens et leur valeur. Dire que les relations « animent et constituent les personnes » n'est donc pas une figure de style se bornant à indiquer que, dans les sociétés sociocosmiques, l'individu n'est rien en dehors de sa participation à la communauté, même si cela est parfaitement vrai. C'est dire aussi que la particularité de ces sociétés, si éloignées en cela des nôtres, est de faire du sort mortel de chacun l'affaire de tous, et du sort du tout sociocosmique l'affaire de chacun. La conversion d'une modalité de relation en une autre est bien le seul moyen pour les hommes et les femmes 'Aré'aré d'accéder à la valeur supérieure de l'ancestralité, et cela suppose à la fois l'action du principal intéressé et la collaboration rituelle de bien d'autres êtres, parents et non-parents, animaux domestiques et plantes cultivées, dont les métamorphoses engagent simultanément la régénération du tout sociocosmique.

Comment parvenir à vraiment comprendre, puis ensuite à rendre dans notre langage, ces termes de la langue indigène : *rape*, *manomano*, *nunu* ?

Coppet avait commencé par traduire ces mots par « corps », « souffle », « image », mais considérant finalement que le mot corps est trop lié en français à la substance, il fut amené à lui préférer « de forme externe ». Quant à image, elle évoquait la seule « représentation-substitution » alors que les relations *nunu* relèvent du sens premier du mot représentation : « action ou objet ayant une efficacité rituelle ».

Ces efforts de précision et d'autocorrection dans la description ethnographique sont remarquables ; ils ont été indissociables de la réflexion menée par Coppet sur l'histoire de la personne humaine dans la tradition chrétienne. C'est en étudiant les transformations des rites de funérailles royales en Occident, entre le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et le <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, qu'il s'est avisé de l'importance cruciale du changement de sens du concept de « représentation » dans notre propre tradition (Coppet 1992). Au moment de la mort de Du Guesclin, représenter signifiait encore « rendre de nouveau présent » par l'action rituelle. Le rite des funérailles, où s'avavançait le cercueil vide au-dessus duquel était tendu le voile ou dais, rendait à nouveau présentes la mort et la résurrection du Christ dont le corps mystique englobait le défunt, accomplissant son passage vers l'au-delà. Mais peu à peu l'emporta un autre sens du concept de représentation : la représentation-image, dans laquelle représenter signifie « se substituer à ». Les funérailles donnèrent alors à l'effigie du roi mort la place centrale. Substitut de la dépouille mortelle, cette effigie représentant le roi vivant dans toute sa gloire avait charge de symboliser la *veritas corporis*. La hiérarchie des valeurs avait changé, donnant la priorité à l'affirmation de la continuité de la royauté : par l'effigie, il est signifié que le corps du roi ne meurt jamais. C'est sans doute ici, dans le passage de la « représentation-action efficace » à la « représentation-image », que trouve ses racines lointaines la disqualification de la dramaturgie sociale, et plus généralement du travail des formes donnant à la vie sens et valeur, si caractéristique de l'idéologie individualiste.

Cet exemple montre qu'il n'est pas de tentative de comprendre *l'autre* qui ne soit simultanément tentative de se comprendre *soi*. Le travail par lequel l'anthropologie comparative de la personne veut atteindre peu à peu un universel de second degré n'est pas un simple croisement des regards, des pratiques ou même des idées et valeurs entre « eux » et « nous ». Parce qu'il engage aussi bien une anthropologie du corps qu'une anthropologie de l'esprit en interrogeant la métaphysique traditionnelle de la dualité des substances, parce que l'oubli de la dimension dramaturgique de notre propre vie sociale est ce qui nous fait croire à la réalité d'une personne séparable des actions et relations qui lui permettent de se constituer, ce travail n'est possible que si l'anthropologue fait aussi l'effort

de passer par un troisième pôle : l'histoire de l'exception moderne, autrement dit l'anthropologie historique de l'Occident. Personne dramaturgique, personne juridique, personne grammaticale, personne chrétienne, personne humaine : nous sommes très loin encore d'avoir débrouillé tous les fils de l'histoire longue du concept de personne dans notre propre culture. Peut-être est-ce faute de ce recul à la fois comparatif et historique que la confusion entre personne, personne juridique et personne humaine est désormais au cœur des dilemmes les plus cruciaux de la raison moderne, comme en témoignent tous les débats se rapportant à la bioéthique de la naissance et de la mort.

### Références bibliographiques

- ALÈS, Catherine et Cécile BARRAUD (dir.), 2001, *Sexe relatif ou sexe absolu ?* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BOUVERESSE, Jacques, 1976, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit.
- BRETON, Stéphane, 2006, « Vous nous avez apporté le corps », in *Qu'est-ce qu'un corps ?* Paris, Éditions du musée du quai Branly - Flammarion : 13-23.
- CASTORIADIS, Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- 1990, *Le monde morcelé*, Paris, Seuil.
- COPPET, Daniel de, 1992, « De l'action rituelle à l'image, représentations comparées », in *Philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du centre Pompidou.
- 1998, « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes », in Michel AGLIETTA et André ORLÉAN (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob : 159-211.
- 2001, « De la dualité des sexes à leur dissymétrie », in Catherine ALÈS et Cécile BARRAUD (dir.), *Sexe relatif ou sexe absolu ?* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DESCOMBES, Vincent, 1991, « Le pouvoir d'être soi » (compte-rendu critique du livre de Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*), *Critique*, juin-juillet : 529-530.
- 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- 2004, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard.
- DOUGLAS, Mary, 2001 [1967], *De la souillure*, Paris, La Découverte.
- DUMONT, Louis, 1973, « Absence de l'individu dans les institutions de l'Inde », in Ignace MEYERSON (dir.), *Problèmes de la personne*, Paris, Mouton.
- 1979, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard.
- 1985 [1977], *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard (Tel).

- DURKHEIM, Émile, 1998 [1930], *La division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige).
- EHRENBERG, Alain, 1998, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.
- GIDDENS, Anthony, 1991, *Modernity and Self Identity*, Cambridge, Polity Press.
- LARA, Philippe de, 2005, *L'expérience du langage. Wittgenstein philosophe de la subjectivité*, Paris, Ellipses.
- LEENHARDT, Maurice, 1985 [1947], *Do kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard (Tel).
- LOCKE, John, 1980, *Essais sur l'entendement humain*, II, chap. XXVII, traduit et présenté en édition bilingue par Étienne Balibar.
- MAUSS, Marcel, 1969 [1933], « La sociologie en France depuis 1914 », in Marcel MAUSS, *Cœuvres III*, Paris, Minuit : 436-459.
- 1999 [1938], « Essai sur le don », in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige) : 143-279.
  - 1999 [1938], « Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle de "moi" » in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige) : 331-362.
- MAUSS, Marcel et Paul FAUCONNET, 1969 [1901], « Sociologie », in Marcel MAUSS, *Cœuvres III*, Paris, Minuit : 139-177.
- MEYERSON, Ignace (dir.), 1973, *Problèmes de la personne*, Paris, Mouton.
- ORTIGUES, Edmond, 1962, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier.
- 1985, « Le concept de personnalité », *Critique*, 456 : 519-520.
- STRATHERN, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley-Londres, University of California Press.
- THÉRY, Irène, 2007, *La distinction de sexe*, Paris, Odile Jacob.