

La voix de l'intérieur

Victor ROSENTHAL*

RÉSUMÉ. On a voulu imaginer dans cet article l'institution de la vie psychique à partir des dynamiques sémiotiques et expressives qui traversent et organisent la vie humaine. Il a fallu pour cela définir un objet d'enquête anthropologique inédit qui recouvre un ensemble de phénomènes par ailleurs intuitivement familiers à tous : la *voix intérieure*. Cette voix qui nous parle, nous apostrophe, accable ou reconforte, une voix qui résonne en nous et mobilise notre appareil (sub)vocal et dont nous en sommes le principal destinataire. Une voix qui assume toute ses dimensions symboliques usuelles (agent, volonté, désir, identité) tout en y ajoutant celle de *porte parole intime*. Au-delà du paradoxe de proférer à son intention ce que l'on est censé déjà savoir se profile un ensemble de phénomènes qui semblent déterminants pour notre devenir humain. La voix intérieure c'est par exemple la voix du sujet en tant que personne et en tant qu'*instance morale* : puisque je me parle je suis dans un rapport dialogique avec moi-même, je suis deux-en-un et je dois vivre sous la pression de l'autre voix. C'est aussi c'est que nous avons appelé *atelier d'Alice*, à savoir médium, support mnémotechnique, champ d'intégration et d'expérimentation. Il s'agit de la faculté de répéter, réviser, reprendre intérieurement des éléments normatifs, prescriptifs, symboliques de notre répertoire culturel, pour les consolider, transformer (éventuellement), en expérimenter des variantes ou créer des instances inédites – de la fiction. Il y a une dualité fonctionnelle dans la parole intérieure qui fait d'elle à la fois l'*agent du collectif* (par l'emploi de la langue commune et de son répertoire culturel) et le *vecteur de l'individuel* (autonomie du regard, voix intime et porte-parole du moi). Dans l'ensemble, le périmètre de la voix intérieure dépasse de loin ce qui aurait pu relever d'une simple modalité d'usage de la parole : cette voix est devenue une véritable *institution de la vie humaine*, et à ce titre, un *vecteur* et un *régulateur* de la vie psychique et sociale

Mots-clés : Voix intérieure, posture morale, vie psychique, anthropologie sémiotique, agent, soi, normativité, individualité, impersonnalité, autonomie du regard, institution, formes mythiques.

ABSTRACT. The inner voice. This article develops the idea of institution of psychic life via semiotic and expressive dynamics that crisscross and organize human life. To this end, we define a novel object of anthropological enquiry that nevertheless encompasses a range of intuitively familiar phenomena: the *inner voice*. This is the small voice that speaks to us, jeers, scorns, or cheers us up; the voice that resonates in our skull, mobilizes our (sub)vocal apparatus, and of which we are the main addressee. More importantly, this voice carries all the symbolic dimensions of human voice (agency, will, claim, identity) with the addition of being our *intimate spokesperson*. Beyond the paradox of having to tell oneself what one is supposed to already know, arise an array of phenomena that seem determinant for our very being human. Indeed, inner voice features the voice of the subject as a person and as a *moral instance*: since I talk to myself I entertain a dialogical relationship with myself.

* EHESS-LIAS, Institut Marcel Mauss, CNRS UMR 8178, 190 avenue de France, 75013 Paris. victor.rosenthal@ehess.fr.

I am two-in-one, and I have to live up to the constraints of this coexistence (and to the pressure of the other voice). Inner voice also features what we called *Alice's workshop*, i.e. medium, mnemotechnics, and field of integration and experimentation. This is the faculty for repeating, revising, rehearsing internally the normative, prescriptive, symbolic elements of our culture (language), whether in view of their consolidation, or transformation, in view of experimenting with their alternative variants, or creating novel instances – i.e. the fiction. There is a functional duality in inner speech whereby it operates both as an *agent of the social world* (by the use of common language and of its cultural repertory) and as a *vector of individuality* (autonomy of attention, intimate voice and spokesperson). On the whole, the range of phenomena encompassing the use of inner voice goes far beyond a simple modality of speech, and it is argued that inner voice has become a genuine *institution of human life*, and as such, is an important *vector* and *regulator* of inner and social life.

Keywords: Inner voice, moral stance, psychic life, semiotic anthropology, agency, self, normativity, individuality, impersonality, autonomy of attention, institution, mythical forms.

PROLOGUE

On dirait une contradiction dans les termes. Une voix porte, résonne, traverse ou remplit l'espace (parfois même l'occupe à toutes fins utiles). Elle exprime, cajole, charme, interpelle...; elle est comme la signature sonore d'un corps, et en même temps elle s'adresse à une altérité, une extériorité. Comment pourrait-elle proférer sans qu'il y ait émission, exprimer sans manifester, et viser une altérité qui ne soit pas une extériorité ? À quelle altérité pourrait d'ailleurs s'adresser une voix censée précisément être intérieure ? Et si ce n'est pas une altérité, quel besoin ai-je de me dire ce que je suis censé déjà savoir ?

On ne se lasserait de jouer dans le jardin des paradoxes, réels ou apparents, auxquels conduit une approche conceptualiste de la problématique de la *voix intérieure*. Mais rien ne garantit qu'un tel jeu vaille la chandelle, surtout si celle-ci a pour vocation d'éclairer. Les paradoxes en question sont pour l'essentiel inhérents à l'individualisme psychologique (qui voudrait nous doter d'une « substance mentale » endogène et autonome), et sans doute aussi au désir d'homogénéité et de cohérence doctrinale auxquelles, par bonheur, la langue a su se dérober. Dans cet article, on préférera partir du phénomène lui-même, en tâchant de cerner son périmètre et d'inventorier ses figures notables, pour imaginer, ensuite, sa part dans le processus d'humanisation, et, surtout, repérer ce qui dans notre propre humanité relève du jeu de la voix intérieure.

L'idée même d'une intériorité psychique, d'un monde à soi caché au regard des autres, est sans doute tributaire de la possibilité d'entretenir à tout instant un dialogue avec soi-même. Cette possibilité, largement mise en acte, de délibérer dans son for intérieur (du latin : *forum*), confère à la vie psychique une profondeur (délibérative), et un recul face au flux du monde, sans qu'il soit véritablement question d'un espace clos sur lui-même, que le terme *intériorité* pourrait laisser entendre. D'ailleurs, pour les Grecs, la voix intérieure procédait d'une extériorité divine, elle était le *daimôn* (*δαίμων*), la voix divine qui parle en nous et guide nos actions.

Il n'est sûrement pas anodin de prêter à la voix intérieure un caractère enchanté, alors même qu'elle nous apparaît usuellement comme étant la nôtre.

Des socratiques aux stoïciens, les philosophes de l'antiquité ne manquaient de souligner le caractère merveilleux de la raison, ce quelque chose qui au dire de Marc-Aurèle est « à la fois nous-mêmes et au-dessus de nous-mêmes » (Hadot, 2001, p. 142), une part de nous-mêmes qui nous transcende, en tant qu'elle fait partie de la Raison divine universelle, mais qui nous appartient aussi en propre, et qu'il nous incombe donc de préserver de la corruption. Le rapprochement entre le *daimôn* et la raison, tout à fait clair chez les stoïciens (Hadot, 1997), avait en fait déjà été énoncé par les socratiques. Xénophon dit que le *daimôn* de Socrate lui indiquait ce qu'il avait à faire. Et il y a cette fameuse formule du *Théétète* de Platon par laquelle Socrate définit *dianoesthai* – penser, réfléchir à une question – comme le dialogue de l'âme avec elle-même : penser, dit-il, n'est finalement rien d'autre que dialoguer (*dialegesthai*) avec soi-même (189e-190a). De proche en proche, le discours intérieur allait devenir synonyme de la *parole pensante*, la pratique philosophique (qui visait aussi le perfectionnement de l'âme) s'exerçant de préférence dans et par le discours intérieur.

Or si le miracle de la raison est une chose, celui du souffle merveilleux – *pneuma*, et peut-être *psyché* (du verbe grec *psuchain*, souffler) – qui anime cette voix en moi et qui me libère de l'asservissement à l'actualité mondaine, en est une autre. Car la parole intérieure est bien *une parole*, elle n'est pas un contenu discursif désincarné, inanimé et comme suspendu dans le néant. Et elle est dite, dite d'une voix qui mobilise mon appareil (sub)vocal, et qui profère un discours que je trouve être le mien, mais qui peut à l'occasion m'apparaître comme celui d'un autre (père, ancêtre, divinité, auteur). Il est vrai que les affaires de la vie ne se règlent pas nécessairement au son de ma voix, et le sens pratique se passe facilement d'une délibération. Mais qu'une voix (qui est manifestement la mienne) soit là pour m'indiquer la marche à suivre (et accessoirement me tirer d'un mauvais pas), ou pour m'apprendre quelque chose sur moi-même (comme si elle émanait d'une instance capable de me contempler à distance), lui confère évidemment ce caractère d'extraordinaire et de merveilleux, si bien personnifié par ce bon génie intérieur nommé *daimôn*¹. Ce que la raison peine à (s')expliquer en suivant ses propres canons elle le rationalise à l'aide d'une figure enchantée. Elle le sauve du coup de la banalité de chose allant de soi dont l'évidence se passe d'examen. Au risque d'oublier à terme la raison même de cet enchantement. Car s'il a y bien eu au temps du « miracle grec » une intuition forte que la voix qui parle en nous, profère nos pensées, nous interpelle, est une manifestation d'un phénomène peu banal, autre chose qu'un exercice gratuit *in absentia*, sa postérité n'a retenu que le thème de la *parole pensante*, plus vraiment une voix (*ma voix* !) mais l'émanation de la Raison divine universelle, et on a même fini par « décrocher » ce *logos endiathetos* de la langue ordinaire et de ses imperfections².

¹ Il y a aussi chez Hegel cette formule *göttliche Stimme* (voix divine) au sujet de la voix intérieure.

² Le motif d'imperfections n'est d'ailleurs pas le seul, et pas toujours le plus important. L'important c'est que dès les premiers siècles de l'ère chrétienne la distinction entre *logos propheticos* (discours proféré) et *logos endiathetos* (discours intérieur) a pris le chemin d'une distinction ontologique et d'une psychologisation croissante du *logos endiathetos*. Un chemin dont on trouvera une description détaillée dans Panaccio (1999), et qui a débouché avec Guillaume d'Ockham sur l'*oratio mentalis* – discours que

LES SIX PILIERS D'EPILEGEIN

Difficile en somme de trouver plus docte emberlificotage, surtout reporté à la position initiale. Le mentalisme et l'individualisme psychologique sont décidément des filles chéries de la tradition scolastique, comme l'a si bien repéré Bourdieu (1997). On laisse en suspens la question de savoir ce qui me conduit à discourir intérieurement, à épiloguer sans fin sur ce qui m'arrive (noter que le terme grec *epilegein*, littéralement *dire plus*, s'entend dans le Manuel d'Épictète : *commenter intérieurement ce qui advient*), car il est grand temps de revenir au phénomène lui-même, rassembler ce qui au plan factuel relève d'un constat (plus ou moins direct), s'en donner enfin une description anthropologique.

Ces constats sont au nombre de six dont voici d'abord la liste assortie d'un bref commentaire : (a) il s'agit bien d'une *voix*, dans tous les sens du terme (mobilisation de l'appareil articulatoire, gradation vocale, palette prosodique, d'un côté, pouvoir symbolique en tant que : agent, droit, volonté, désir, considération, personnage, vote, expression... de l'autre), (b) c'est un *mode d'agir* qui s'impose *spontanément* dès la petite enfance en tant que parole adressée à soi (cf. le langage dit égocentrique de Piaget), (c) le caractère de *parole* adressée à soi est plus fondamental que celui de *parole silencieuse* ; le discours intérieur n'est pas nécessairement inaudible : outre ses formes enfantines précoces, produites à haute voix, il existe une multitude de formes adultes tout aussi accessibles aux oreilles d'autrui, (d) contrairement à une idée répandue – elle-même due à une généralisation plutôt précipitée des observations de Vygotsky (1934) – le discours intérieur n'épouse pas nécessairement des formes compactes, simplifiées, ne se donne pas obligatoirement une syntaxe appauvrie, et il n'est pas non plus spécialement voué à la prédication : à l'instar de la parole publiquement proférée, le discours intérieur peut se décliner en une *infinité de formes* et de *modes d'adressage* (qui vont de formes simplifiées, décrites par Vygotsky, à de véritables joutes oratoires, en passant par dialogues, interpellations, suppliques, exclamations, incantations...), (e) s'il est vrai que tout discours à soi suppose la disponibilité préalable d'un langage, ni la maîtrise de ce dernier, ni les langues elles-mêmes n'auraient jamais pu atteindre le degré de développement qui les caractérise dans les sociétés modernes, acquérir dans ces sociétés un tel statut de puissance symbolique, sans qu'une voix intérieure ne s'incruste dans la vie de chacun et serve de support permanent à répétition, réitération, révision, variation, expérimentation, sans qu'elle fournisse un *médium* permanent, *support mnémotechnique* et *champ d'intégration et de diversification de formes* (répétition, réitération, variation et expérimentation sont bien documentées dans la littérature psycholinguistique sur l'enfant), (f) la lecture (et, accessoirement, l'écriture) prend appui sur la voix intérieure : au point, pour ainsi dire, que cette dernière nous fait la lecture ; et même si la vocalisation (intérieure ou non) n'intervient pas dans toute forme de lecture (par exemple

l'esprit se tient à lui-même avant de le convertir en parole –, et, plus près de nous, sur le *mentalese* de Fodor (1975).

dans ce que l'on appelle la lecture rapide) et n'est pas nécessairement exhaustive, lecture et voix intérieure ont partie liée.

Avec cette liste en tête, on peut maintenant examiner un par un les différents piliers d'*epilegein*. Mais une brève note terminologique s'impose : le terme *voix intérieure* renvoie, selon le cas, soit au concept général qui est l'objet de cet article, soit à l'occurrence du phénomène éponyme ; les termes *discours*, *langage* ou *parole intérieurs* (au sens courant de ce termes) ne font que recouvrir certains aspects ou dimensions du concept général ; ils sont éventuellement utilisés dans des contextes où ils peuvent utilement s'y substituer.

Voix véritable

Au-delà du truisme, pas de discours qui ne soit pas porté par une voix, il s'agit de revenir sur le constat que la voix intérieure est dotée d'une physicalité propre (pouvant à l'occasion être celle de la parole proférée), qu'elle mobilise notre appareil vocal, et que son champ symbolique est bien celui de la voix humaine tout court. Commençons par la physicalité. Pour autant qu'il se donne la peine d'observer attentivement ses propres faits et gestes, chacun peut constater que la parole intérieure convoque une certaine motilité de l'appareil phonatoire, qu'elle se propage dans son corps jusqu'à sa cage thoracique, voire l'abdomen, et qu'elle crée une forme de réverbération dans la boîte crânienne. Ce qui engage une action corporelle mobilise nécessairement la motilité des organes qui lui sont dédiés : langue, bouche, mâchoires, larynx (et plus généralement voies aériennes supérieures), pharynx, trompe d'Eustache... (voir McGuire *et al.*, 1996, pour une exploration neuroanatomique).³ Avec cet avantage du mode « intérieur » que cette voix n'est pas susceptible d'extinction, victime par exemple d'une affection des cordes vocales.

Et puis la parole intérieure peut être scandée, criée, chuchotée. Elle peut emprunter tous les tons des discours, tous les timbres de la voix, ses rythmes (précipité, traînant, saccadé), prendre toutes ses postures (désabusée, suave, grossière, languissante, charmeuse). Elle ne renonce pas davantage à toute la palette du répertoire prosodique. Et si, comme on dit, une mélodie vous trotte dans la tête (à moins que ce ne soit une chanson), nulle difficulté de confondre le suspect. Bref, le répertoire des jeux de la voix est aussi vaste pour la parole intérieure que pour la parole publique. Et si le parallélisme n'est pas total, on trouve aussi des manières de la voix intérieure (éventuellement émise à voix haute) que l'on se gardera de reproduire en présence des autres.

Le champ symbolique de la voix a de quoi ravir ou désespérer, selon que l'on se dit chercheur de trésors de la langue ou modélisateur. Sur ce terrain, on trouve d'ailleurs des analogies et des résonances fortes entre différentes

³ Ce qui veut dire que techniquement il n'y aurait aucune difficulté de constater, par exemple au moyen d'enregistrements électromyographiques, une activité électrophysique soutenue des organes en question corrélée aux propriétés articulatoires (motrices) du discours intérieur concomitant. On peut douter de l'utilité d'une telle démonstration, pour un phénomène qui s'impose avec une telle évidence, et pour lequel il existe de nombreuses données expérimentales partielles, normales et pathologiques (cf. Geva *et al.*, 2011, pour une exploration récente et revue de littérature), mais la foi en la valeur irremplaçable des « preuves » expérimentales ne s'embarrasse pas de portes déjà grand-ouvertes.

langues européennes, élargies à celles du bassin méditerranéen. La notion de voix renvoie à l'idée de : agent, personnage, porte-parole, identité, droit, individualité, considération, volonté, revendication, vote, désir, avertissement, conseil, appel, consentement, offrande. Derrière une voix peut se dresser une instance singulière ou collective, une faculté ou une puissance symbolique. Il y a aussi l'expression d'un accord général, lorsqu'on parle d'une seule voix (*Einstimmung* en allemand), c'est-à-dire de façon unanime. On peut donc, pèle mèle, avoir sa voix au chapitre (accéder à un droit), être la voix de son maître (porte-parole), donner sa voix à un candidat (voter, en polonais *głosować* – donner de la voix) lequel espère évidemment faire le plein des voix, avoir une voix qui compte (considération), donner sa voix à quelque chose (consentement), parler avec sa voix ou retrouver sa voix (sujet, porte-parole), être la voix du peuple (volonté, instance collective), faire entendre sa voix (volonté, revendication), être la voix de la raison (faculté, puissance symbolique). On peut aussi se dresser comme porte-parole putatif d'une instance collective ou puissance symbolique comme dans *La voix du Nord*, *Voice of America* (émissions radiophoniques pour l'étranger du gouvernement américain) ou *Kol Israel* (la voix d'Israël – réseau radiophonique public en Israël). Certes (usuellement) la voix intérieure ne fait pas d'émissions radiophoniques, mais elle prospère dans le champ symbolique de la voix et en tire un pouvoir singulier, en tant que, précisément, agence, volonté, droit, désir, considération, porte-parole, individualité. Et ce pouvoir lui confère le statut d'une véritable instance (morale, de responsabilité) et potentiellement celui du sujet.

Et puis du fait de sa physicalité elle tire un pouvoir singulier, affectif, de la présence du monde humain. Ma voix, celle que j'entends est rigoureusement la même, qu'elle soit intérieure ou proférée à l'adresse des autres, et elle est généralement conforme à mes attentes⁴, à l'image que j'ai de ma voix ; elle fait partie de mon schéma corporel (d'où le désagrément que l'on éprouve quand on s'entend dans un enregistrement – cette voix n'est pas moi, elle n'est pas conforme à mon schéma corporel). Mais la voix (de qui ? – je ne le sais pas encore) c'est d'abord ce qui, *in utero*, me berce, m'enveloppe, me traverse, c'est le premier contact et comme promesse du monde humain. Ce qui explique sans doute pourquoi la voix humaine ne nous est jamais indifférente.

Mode d'agir spontané

Une abondante littérature psycholinguistique atteste de l'apparition spontanée chez le petit enfant d'un discours adressé à soi, qui se laisse facilement observer dans la mesure où il est énoncé à haute voix. Depuis les premières descriptions systématiques du phénomène au XIX^e siècle, celle des Stern (1907), et son étude par Watson (1919), c'est à Piaget (1923) que l'on tend à attribuer sa découverte, et la postérité a retenu la qualification piagétienne de ce langage enfantin comme le *langage égocentrique*. Le langage dit égocentrique du petit enfant devint l'objet de plusieurs études de Vygotsky (1934) qui, par ailleurs l'érigea en précurseur du *langage intérieur* (en suivant

⁴ Généralement, car il peut arriver, notamment dans le contexte d'une tension ou d'une situation malaisée, que notre voix « déraile », qu'elle sonne étrange, par exemple trop aiguë ou comme étouffée.

sur ce terrain Watson). La différence d'appréciation du langage égocentrique entre Piaget et Vygotsky est bien connue. En dépit de son appellation, ce mode d'agir ne semble nullement manifester une mentalité présociale du petit enfant (comme l'avait suggéré Piaget) mais témoigner de la précocité et de la spontanéité avec laquelle s'impose la médiation sémiotique de la vie mentale par et avec le langage. Tel était schématiquement parlant la teneur du différend et la contribution indiscutable de Vygotsky. Reste à savoir si le discours intérieur n'est qu'une forme de médiation sémiotique (certes importante) de la vie mentale (en tant que parole pensante) ou s'il joue par ailleurs un rôle psychogénique comme facteur instituant et vecteur de la vie psychique.

Le phénomène de compagnon imaginaire, que l'on observe assez souvent chez l'enfant de 4 à 8 ans, parfois même 10 ans (cf. Taylor, 1999 ; Taylor *et al.*, 2004 ; Hoff, 2005), nous aidera à prospecter le rôle possible du discours intérieur dans la régulation de la vie psychique, sans trop anticiper sur la suite des événements. Il n'est donc pas rare que l'enfant d'âge préscolaire (mais aussi dans les premières années de sa scolarité) manifeste dans son comportement « la présence » d'un compagnon imaginaire (chat, chien, ours, être fantastique, frère ou sœur imaginaires), qui est invisible pour l'entourage, avec lequel il joue, mène des conversations, se dispute et à qui à l'occasion il attribue « les bêtises » ou les manquements aux règles de la maison dont il est de toute évidence l'auteur. Le compagnon a en règle générale un nom (un diminutif familial) que l'enfant mentionne dans ses échanges avec l'entourage et dans ses récits. Il est régulièrement cité comme compagnon de jeux, d'aventures et de chambrée, compagnon doté d'ailleurs d'un caractère bien défini (gentil, turbulent, facétieux, indocile). Et comme le caractère du compagnon est souvent incommode (selon les canons du monde enfantin), les disputes sont fréquentes, avec des éclats de voix (celle de l'enfant), des larmes, des constructions renversées ou des objets jetés. Enfin, l'apparition d'un compagnon imaginaire est *spontanée*, et se produit *sans modèle préalable ni sollicitation* de la part des adultes.

Il y a ici comme rationalisation d'un dédoublement qui paraît pour le moins intéressante. Avec le compagnon imaginaire, l'enfant trouve le moyen non seulement de ne pas être seul quand la compagnie fait défaut, mais surtout celui d'extérioriser par sa mise en scène un dialogue intérieur (sous la forme d'une dispute ou d'une conversation) sans être confronté à l'incongruité d'un discours solitaire. Avec ce dédoublement, l'enfant peut gérer aussi la difficulté d'assumer ses « bêtises » et/ou manquements aux règles domestiques en les attribuant à son autre imaginaire (les animaux étant sur ce plan des variantes satiriques des humains). On notera au passage que le compagnon en question, doté d'une agentivité et d'une identité, lui procure ainsi une seconde voix. Avec ce compagnon, l'enfant devient deux en un⁵.

Une seconde voix peut aussi se manifester sous la forme de la présence (imaginaire) d'un absent cher. Le narrateur de *L'ombre du vent* décrit ainsi cette figure enfantine confrontée à la présence/absence de la mère :

⁵ Il existe d'autres formes de dédoublement chez le petit enfant qui n'impliquent pas, comme dans le cas du compagnon, une créature imaginaire. C'est par l'exemple la scène d'un enfant qui se frappe la main en disant : « Vilain, tu fais des soucis à maman ».

« Peu après la fin de la guerre civile, ma mère avait été emportée par un début de choléra. [...] Six ans après, l'absence de ma mère était toujours pour moi un mirage, un silence hurlant que je n'avais pas encore appris à faire taire à coups de mots. [...] *J'ai appris à m'endormir en expliquant à ma mère, dans l'ombre de ma chambre, les événements de la journée, ce que j'avais fait au collège, ce que j'avais appris ce jour-là...* Je ne pouvais entendre sa voix ni sentir son contact, mais sa lumière et sa chaleur rayonnaient dans chaque recoin de notre logis, et moi, avec la confiance d'un enfant qui peut encore compter ses années sur les doigts, *je croyais qu'il me suffisait de fermer les yeux et de lui parler pour qu'elle m'écoute, d'où qu'elle fût.* »

Carlos Ruiz Zafón, *L'ombre du vent*, Grasset, 2004, pp. 9-10 (c'est moi qui souligne)

Parole à soi

Comme le laisse déjà entendre le point précédent, c'est le caractère de parole adressée à soi qui est déterminant pour notre affaire et non pas celui d'être vocalisé ou subvocalisé. Le fait que, dans nos sociétés urbaines, le discours intérieur est souvent produit de manière subvocale semble relever davantage d'un habitus social⁶ que d'un trait constitutif de la parole à soi. Sans chercher des exemples relevant de l'anthropologie comparée, qui sur ce plan n'est pas très riche en données pertinentes, il suffit de rappeler que des paroles à soi prononcées à haute voix échappent occasionnellement à chacun et peuvent dans certains contextes devenir la norme. Les individus soumis à un isolement solitaire prolongé ont tôt fait de (se) parler à haute voix (l'exemple le plus célèbre est celui de Robinson Crusoé – qui s'inspire du témoignage d'Alexander Selkirk – mais les témoignages sont légion). Cette constatation illustre bien évidemment aussi d'autres caractéristiques du discours intérieur (et vaut par exemple comme témoignage que nous sommes des êtres sociaux même tout seuls) mais on en retiendra cette leçon : quand l'habitus de ne pas extérioriser le discours intérieur devient sans objet (et l'absence d'autrui se prolonge) le discours intérieur tend à se faire entendre. Cet habitus est d'ailleurs plus complexe qu'il n'y paraît : il existe en effet une variété de modes de parole à soi qui s'énoncent à haute voix. Outre les façons de grommeler à part soi, s'exclamer, s'injurier à haute voix, marmonner dans sa barbe, on peut citer l'exemple d'une mère qui parle ostensiblement à ses enfants mais dont le propos ne peut s'adresser qu'à elle. Autre figure d'extériorisation : celle (toujours) d'une mère qui en présence de son fils adolescent s'adresse à un interlocuteur fictif : « tu as entendu comment il me parle ? ».

Reste que les manifestations de la parole à soi interviennent principalement dans l'intimité d'un discours intériorisé. Même le Dieu de la Genèse y souscrit occasionnellement. Il y a par exemple ce passage (8:21) où Dieu « dit en son cœur » (vayomer YHWH al-libo) qu'Il ne maudira plus la terre à cause de

⁶ Goffman (1981) parle d'un « tabou social » dont la transgression basculerait l'individu du côté du monde des aliénés.

l'homme et ne frappera plus tout vivant. On note immédiatement que la formule hébraïque *omer al-libo* (dit en son cœur) situe la parole à soi dans l'intimité du cœur, et lui prête par là même une dimension affective. Ce n'est pas la seule conceptualisation de la voix intérieure que l'on trouve dans le texte biblique, mais elle nous intéresse par ce qu'elle atteste d'une perception de cette voix comme émanant de l'intimité de l'être entre les X^e et VII^e siècles avant notre ère⁷. Incidemment, le passage cité nous rappelle aussi que seule une voix et une voix intime peut valablement prendre des résolutions.

Variété de formes

Dans son ouvrage de 1881 *La parole intérieure* Victor Egger commence par assigner le discours intérieur à un type de parole qui, comparativement à la « parole extérieure », serait moins forte et plus pauvre sur le plan de l'intensité, de l'intonation, du rythme. Cette parole intérieure serait plus rapide et plus concise ainsi que « plus originale et plus personnelle dans la syntaxe et le vocabulaire » (*op. cit.*, p. 123). Mais Egger s'empresse d'ajouter que la parole intérieure souvent emprunte les caractères de la parole extérieure. Ces formes d'emprunt, ces « variétés vives » du discours intérieur, il tient absolument à les distinguer de la parole intérieure-type dans laquelle « l'âme repliée sur elle-même » pense pour elle, alors que dans les « variétés vives » elle ne fait qu'imiter la parole extérieure. La distinction se veut fondée sur une analyse psychologique descriptive, mais comme souvent en pareil cas sa motivation semble procéder d'abord d'un présupposé implicite, à savoir qu'*il doit* exister une *forme singulière et authentique* de discours qui est *spécifique à la parole intérieure*, et à elle seule. C'est cette forme qui serait alors authentiquement intérieure, les autres occurrences de la parole à soi, les « variétés vives », ne correspondant qu'à la reprise intérieure d'un discours « extérieur », à des emprunts à la parole publique.

Pourquoi cette exigence d'un type dédié à la parole intérieure ? L'on ne peut s'empêcher de penser qu'elle est expression d'une épistémologie souterraine : un champ d'étude doit se définir par sa spécificité, il doit relever d'un type authentique. Alors qu'il reconnaît que le discours intérieur peut prendre une variété (infinie ?) de formes, Egger veut trouver une forme spécifique qui, elle, serait authentiquement intérieure, quitte à disqualifier la plupart de ses autres occurrences. En cela, sa démarche préfigure une tendance générale à valoriser les formes spécifiques (en forçant au besoin les traits), et, en ce qui concerne notre affaire, à ne percevoir le discours intérieur que comme un véhicule anonyme de la pensée, à le réduire en somme à une fonction simplement cognitive, celle de la parole pensante. On attribue la paternité de cette conception à Vygotsky dont la description dans *Pensée et langage* (1934) d'un langage intérieur compact, simplifié et économe en moyens (syntaxiques et lexicaux)⁸, d'un langage principalement prédicatif, semble avoir joué le rôle décisif dans la façon dont le discours intérieur est dès

⁷ Dans un autre passage de la Genèse (18:17), au sujet de Sodome et Gomorrhe, dans lequel Dieu s'interroge s'il doit cacher à Abraham ces intentions, apparaît l'usage délibératif de la voix intérieure.

⁸ Vygotsky n'était ni le seul ni le premier à décrire ainsi le langage intérieur. Avant lui, Watson (1919) en avait présenté une image sensiblement analogue.

lors usuellement décrit et éventuellement secondarisé comme vêtement usagé de la pensée.

Il n'y a rien dans cette caractérisation qui soit de nature à défier le bon sens. À ceci près que l'accord entre l'objectif (parole pensante) et les moyens paraît presque trop parfait. Vue l'identité des connaissances et des perspectives déictiques du destinataire et destinataire, pourquoi s'embarasser avec des précisions et des formes inutiles ? Sauf que cette proposition remplace l'observation par un raisonnement préalable. Il est pour le moins étrange que l'image du langage intérieur « débarrassé de tout superflu » ait pu s'imposer aussi facilement, sans autre forme de procès, dans un monde aussi féru d'empirie. Et cela d'autant que le renvoi à l'autorité de Vygotsky n'est peut-être pas sans conteste. En effet, ce dernier évoque dans le quatrième chapitre de son célèbre ouvrage l'existence d'autres formes de discours intérieur, à caractère dialogique, ce qui contredit la caractérisation dont on veut lui attribuer la paternité (et l'autorité). D'ailleurs il faut bien remarquer que, dans l'ouvrage cité, le discours intérieur n'intéresse pas Vygotsky en tant que tel, mais en tant que *médiation sémiotique* au cœur des rapports entre le langage et la pensée. Sur ce plan, il rejoint d'autres penseurs russes de son temps (Yakubinski, Bakhtin, Voloshinov) qui ont toutefois davantage mis en valeur le caractère dialogique et poly-vocal du discours intérieur. Dans un passage célèbre Voloshinov (1929) commence par écrire que « les formes minimales du discours intérieur sont constituées par des monologues entiers » (p. 63) pour ajouter aussitôt : « Mais elles rappellent encore davantage les répliques d'un dialogue. Ce n'est pas par hasard si les penseurs de l'Antiquité concevaient déjà le discours intérieur comme un *dialogue intérieur* » (*ibid.*).

C'est donc, comme on le voit, plutôt la position d' Egger (dont l'ouvrage est pourtant très peu connu) qui continue à diffuser son parti pris et à écarter l'essentiel de ce que l'on est censé expliquer. Que l'on puisse s'insulter copieusement (avec le *je* ou le *tu*), grommeler à part soi, vociférer, pérorer, s'exclamer, se livrer à des joutes oratoires, donner une meilleure réplique à un affrontement passé dont on revit et révise le déroulement, se livrer à des incantations, marmonner dans sa barbe avec une insistance enivrante : « de la misère et du malheur, de la misère et du malheur » comme ce personnage de la *Suite française* de Némirovsky – tout cela n'est qu'une reprise étouffée du discours public, rien qui soit spécifique au discours intérieur ? Et le *tu* des « fais-le », « vas-y », « arrête », dont on s'abreuve tant, ne présente rien qui soit de nature à interpeller ?

Il se peut que le malentendu soit lié à la formule, au syntagme (*discours intérieur, parole intérieure, langage intérieur*) dont on se sert usuellement pour évoquer le phénomène qui nous intéresse. Qui dit discours intérieur crée une attente de spécificité ; en quoi ce discours est-il différent des autres formes de discours, au point de valoir une mention spéciale, de devenir un objet d'étude. Et ce n'est pas le fait de le prononcer silencieusement ou d'en être soi-même le destinataire qui répond à cette question. Il faut alors trouver en son sein une forme, la forme, qui serait *spécifique à ce discours*. On est dès lors amené à secondariser les autres formes, les formes vives, comme disait Egger, et de proche en proche on finit par passer à côté du phénomène qu'on a la charge d'expliquer. On perçoit ici le tournant épistémologique qu'induit la perspective

de la voix intérieure. Peu importe si ce que je me dis reconduit une forme discursive de la parole publique ou si cette forme est spécifique au discours dont je suis à la fois destinataire et destinataire. C'est la signification de cette parole à soi – ce qu'elle fait de moi et comment elle transforme mes conduites, c'est plus généralement la part de la voix intérieure dans notre humanité – qui devient objet d'enquête.

Atelier d'Alice (médium, support mnémotechnique, champ d'intégration)

« Je ne dois pas être bien loin du centre de la terre. Voyons : cela ferait une chute de six à sept mille kilomètres, du moins je le crois... (car, voyez-vous, Alice avait appris en classe pas mal de choses de ce genre, et, quoique le moment fût mal choisi pour faire parade de ses connaissances puisqu'il n'y avait personne pour l'écouter, *c'était pourtant un bon exercice que de répéter tout cela*)... Oui, cela doit être la distance exacte... mais, par exemple, je me demande à quelle latitude et à quelle longitude je me trouve ? » (Alice n'avait pas la moindre idée de ce qu'était la latitude, pas plus d'ailleurs que la longitude, mais *elle jugeait que c'étaient de très jolis mots, impressionnants à prononcer.*) »

Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles* (c'est moi qui souligne)

Ce passage d'*Alice au pays de merveilles* introduit parfaitement la problématique d'atelier et de champ d'exercice. Alice n'a aucune raison de faire montre de ses connaissances, encore moins de celles qu'elle ne maîtrise pas, puisqu'elle est son seul public, mais elle le fait quand même, parce que c'est « un bon exercice » de les répéter, parce que à force d'être répétés les jolis mots deviennent enchanteurs, et finiront par trouver un sens. Elle se sert de son « forum intérieur » comme d'un champ d'exercice, un champ parsemé de jolis mots qu'elle cherche à apprivoiser. Il lui procure un médium, qui, pour elle, est comme un terrain de jeu (dire et jouer) en même temps que support mnémotechnique (répéter, se gargariser avec des jolis mots), et champ d'intégration et de mise en forme du vécu (récit de ce qui lui advient).

Les romanciers sont utiles parce qu'ils expérimentent par la fiction (c'est-à-dire par la pensée) des vécus possibles. Nul besoin de contextes factices, champs stérilisés ou variables émasculées. La fiction fait le jeu des possibles, et quand elle frappe avec l'évidence du réel, elle le fait avec l'autorité d'une multitude de lecteurs. Et d'ailleurs, jamais un jeu de fiction romanesque n'aurait ce pouvoir de nous saisir, de nous retourner, ou tout simplement de nous faire découvrir nous-mêmes, s'il ne frappait pas une « note juste », si son jeu des possibles n'était que factice. Ce que Meyerson (1948) disait sur l'intérêt factuel des œuvres humaines, pour la psychologie comme pour l'anthropologie, va comme un gant pour l'œuvre romanesque. Il y a là un champ d'expérimentation par la pensée bien plus riche, pour les sciences humaines, que ce que peut leur offrir la manipulation de laboratoire. Et comme pour toute forme de donnée, celles issues des œuvres humaines ne valent que dans et par le discernement.

Dans notre exemple, Alice met en pratique ce que la voix intérieure lui offre comme possibilités de : répétition, révision, jeu, expérimentation, mise en forme, invention (fiction). À travers ces moyens, non seulement elle peut peaufiner la maîtrise de sa langue mais également consolider le répertoire normatif, prescriptif, imaginaire de sa culture. C'était en effet un « bon exercice » de répéter, reprendre les termes, les formules qu'elle a appris, comme c'était impressionnant de prononcer de jolis mots dont elle ne connaissait pas très bien la signification. Car c'est ainsi, par le jeu de répétition et d'expérimentation, que se forme une « boucle vertueuse » entre parole publique et parole à soi dans le développement et la maîtrise de la langue⁹. Et bien que notre exemple ne le montre pas directement, c'est ainsi aussi que nous disposons d'un atelier ou champ d'exercice pour répéter, réviser, reprendre, transformer des éléments de notre répertoire culturel, en expérimenter des variantes, et créer des instances inédites.

D'ailleurs, est-ce uniquement l'exercice de la langue qui est en cause ? Dans son récit-essai *Lost in Translation* (trad. *Une vie entre les mots*), Eva Hoffman décrit ces scènes d'enfance :

« J'aime les mots dans la mesure où ils reflètent le monde, dans la mesure où ils me le rendent sous une forme sublimée. Plus je possède de mots, plus ma perception devient claire, précise – et une telle lucidité est une joie. Parfois, lorsque je découvre une nouvelle expression, je la roule sur ma langue, comme si lui donner forme dans ma bouche donnait naissance à une nouvelle forme dans le monde. Rien n'existe pleinement qui ne soit articulé. 'Elle fit une grimace ironique' dit quelqu'un, et une grimace ironique se trouve maintenant délinéée dans mon esprit avec une acuité nouvelle. J'ai empoigné une nouvelle expérience ; elle est devenue mienne. »

Eva Hoffman, *Une vie entre les mots*, Les Belles Lettres, 1992, p. 43

À travers ces jeux de l'atelier intime, les mots, les expressions acquièrent une dimension nouvelle – non seulement ils donnent corps et une forme de permanence à des vécus (éventuellement imaginés), ils deviennent des figures de la psyché.

Et puis, à bien des égards, se dire c'est faire, c'est user de la motricité de l'appareil phonatoire comme d'une mnémotechnique. On voit mal les conteurs, au temps de la transmission orale, mémoriser sans répétition intérieure légendes, contes, épopées héroïques, dans lesquelles tout détail compte, tout est si soigneusement codifié, chaque événement, chaque personnage joue un rôle défini, tout est doté d'une symbolique précise. Le caractère physique de la voix intérieure est important ici : la mise en œuvre sub-motrice (ou subvocale) du discours met le pouvoir incomparable de la *motricité* au service de la *fixation mnésique* et de l'*évocation*. Car rien ne résiste mieux à l'oubli ou à l'impossibilité de l'évocation que les gestes répétés ; que l'on essaie d'oublier comment marcher, mâcher ou faire du vélo !

⁹ Voir Steels (2003) pour un exemple de simulation (il est vrai très rudimentaire) de la complexification de la langue dans le cadre d'une telle « boucle ».

Enfin, sans sa voix intérieure Alice resterait confinée à un mode d'être exclusivement participatif, directement immergé dans le monde de la perception et de l'action : pas de prise de distance, pas de détour ou de conversion du regard, pas de moyen de se dire ce qui lui arrive, de réviser / retravailler son récit, de le mémoriser. Avec le discours intérieur, le champ de l'attention s'autonomise par rapport à l'actualité et devient manipulable à volonté. Et on voit bien qu'Alice n'est pas asservie à l'actualité, même si elle tâche de ne rien manquer de ce qui lui arrive. Elle commente l'événement (Je ne dois pas être bien loin du centre de la terre) et ce commentaire est déjà une mise en forme du récit de ses aventures. Car même si cela ne figure pas dans l'extrait cité, Alice pense déjà à ses amies et à la façon dont elle pourra leur raconter son équipée.

L'antiquité grecque avait un mot pour cela. *Psychagogie* : formation des âmes par la parole. La parole en question était au besoin publique, c'était par exemple le discours d'enseignement ou le récit d'épopées héroïques, mais il s'agissait aussi dans une large mesure de formation par et dans le discours intérieur.

Que l'on se comprenne bien : la voix intérieure n'est pas comme un almanach culturel interactif. Cela peut être la voix des doléances, un peu comme un défouloir, mais aussi comme le rappel et la mise en mémoire de ce dont on a à se plaindre, de ce contre quoi on est en droit de protester. Avec le rituel de la litanie à mettre en place, laquelle sera répétée, récapitulée, mais peut-être jamais adressée à qui de droit. Dans ce que je me dis, il y a, bien sûr, pour une part importante, des litanies de fragments, des clichés verbaux, culturels, des idées reçues, de la redite (ce qui revient à une forme de répétition et de mise en mémoire du répertoire culturel). Comme si je devais ressasser sans cesse cet héritage commun et pas toujours palpitant, pour mieux l'intégrer. Mais il y a aussi du neuf. Puisque je ne suis pas à la merci d'un interlocuteur réceptif ou coopératif, à tout moment je peux m'exercer à faire du neuf, à penser par moi-même.

C'est aussi, enfin, un atelier de la réalité, et donc de la fiction et du mensonge. Se dire tient parfois lieu de la réalité, comme dans ces histoires d'amour qu'on se raconte et qui tiennent lieu d'histoires d'amour. S'il est vrai que seule une voix peut mentir, ne pas se mentir à soi-même demande un effort – comme le remarque si justement Kolakowski (2001). Qu'il est facile de se mentir, comme cette personne du tram qui rouge de colère répétait au téléphone, la voix tremblante : « j'en fais pas une affaire personnelle, pour moi ça n'a aucune importance ». Et elle promenait son regard autour d'elle, non pas un regard de défiance vis-à-vis de témoins de sa méprise, mais un regard aveugle tout tourné vers l'intérieur, comme pour (se) prouver par ce geste l'évidence de ses dires. On connaît aussi le thème classique de la jeune fille qui se dit, répète inlassablement, comment elle déteste, comment elle hait celui dont elle est en fait de plus en plus amoureuse.

Voix du lecteur

Question classique et agréablement disputée : la lecture est-elle obligatoirement accompagnée d'un mouvement explicite ou implicite de

vocalisation ? (Attention, le *buffer* phonologique est en cause !) Et question tout aussi inutile que mal posée : car il faudrait préciser quelle lecture et à quel stade (apprentissage ou lecture adulte). Qu'un facteur phonologique joue un rôle dans l'apprentissage de la lecture serait aujourd'hui difficile à mettre en cause. Mais cela ne préjuge pas de la lecture adulte. De même, il serait difficile de soutenir pour ce qu'on appelle la lecture rapide qu'elle se fasse par l'intermédiaire de la voix. Et même quand elle intervient dans une lecture « normale » rien ne dit qu'elle le fasse de façon exhaustive. Dont acte.

Il n'en reste pas moins que notre voix nous fait souvent la lecture, je dis bien *notre voix*, avec notre timbre, notre style de parole, notre accent (cf. Filik et Barber, 2011). Elle paraît parfois irremplaçable quand on tient à la qualité de ce que l'on écrit : rien de tel que ma voix pour juger du rythme, de l'enchaînement, du balancement des phrases. Mais il y a mieux : il arrive, pour certains auteurs, certains textes, qu'une voix « étrangère » se glisse dans le mouvement de la lecture, et voilà qu'elle se met à résonner en nous et, comme par enchantement, lire le texte *avec le ton et l'autorité de son auteur*. Cette impression d'entendre *la voix de l'auteur* est presque banale, et d'ailleurs les lecteurs ne s'y attardent guère, pas plus qu'ils ne se laissent imaginer que cette voix ait une autre source que leur propre appareil vocal. Il n'empêche que la « magie » de *la voix de l'auteur* opère, et nous laisse l'impression d'un texte vivant, car pourvu de l'authenticité de la voix qui l'a conçu. La voix en question peut nous être connue, et donc « authentifiée » comme celle de l'auteur, mais le plus souvent elle est parfaitement imaginaire. Que l'impression d'entendre ainsi « la voix de l'auteur » soit une illusion ne disqualifie nullement le phénomène en question qui n'en demeure pas moins réel et significatif ; d'abord, parce qu'on entend réellement une voix (peu importe qu'on en soit la source) débiter intérieurement le texte en lecture, et ensuite, parce que le fait d'emprunter – même fictivement – la voix présumée de l'auteur confère à cette « lecture » l'autorité et la profondeur d'une lecture vive.

La magie de la voix de l'auteur opère également, quoique de façon un peu différente, dans la lecture des textes sacrés. Le statut de l'auteur est alors incertain et entouré du voile du sacré (Dieu, Moïse, un prophète). En prêtant ma voix au texte je lui fais incarner non seulement la parole sacrée mais aussi la voix qui énonce ou transmet la Loi. L'écriture hébraïque de la Torah, en est un exemple. Cette écriture, dite carrée, ne notait pas les voyelles (les signes diacritiques datent du moyen-âge), et donc en soi n'était pas directement prononçable par la voie de conversion graphème-phonème. Pour lire, il fallait donc syllabiser. « Ce fut là un des aspects exploités par la tradition juive ultérieure – mais dont l'origine est antique – que cet acte de lecture où lecteur prête voix au texte. » (Herrenschmidt, 1996, p. 167). En prêtant sa voix au texte, le lecteur sacralise l'acte de lecture et retrouve en quelque sorte l'instance de l'origine du texte. « La tradition juive a exploité le syllabisme virtuel de son écriture en voyant une analogie entre la parole du prophète et l'activité du lecteur, lisant le texte par excellence, le texte sacré. Ajoutant au texte des voyelles et du souffle, il paraissait devenir celui qui prêtait à Dieu son organe phonatoire et en qui se renouvelait la présence divine. » (*op. cit.*, p. 168). Et cette tradition de prêter sa voix (éventuellement en subvocalisant ou

en chuchotant) au texte sacré a été reprise par les autres religions monothéistes, sans d'ailleurs que le type d'écriture y joue nécessairement.

On pourrait être tenté de minorer la voix du lecteur comme un banal jeu de l'imagination parmi tant d'autres. Seulement, si ce jeu est banal par sa fréquence il ne l'est pas du tout par sa substance : la voix. Quant à l'imagination, elle nous intéresse ici précisément en tant que *voix* (au pluriel) et *voix des autres*. Ce n'est d'ailleurs pas à ce seul titre qu'elle semble constitutivement liée au phénomène de la voix intérieure. Mais pour l'instant on se contentera de ceci : la voix intérieure, et éventuellement la pluralité de ces voix, a le pouvoir de mettre l'imagination au service de l'action (lecture), et mettre cette dernière au service de la première dans la mise en scène d'un débat intérieur, d'une pression morale ou d'un remords (pourquoi tu l'as fait !), d'une injonction, (dis-le !, maintenant !), quand ce n'est pas pour faire résonner la voix des absents (père, ancêtre, divinité). Et le propre de cette imagination vocale est qu'elle ne s'apparente pas à une rêverie, elle ne se livre pas avec le sens d'irréalité d'une construction fantastique, elle paraît, au contraire, procéder d'une réalité tangible, et d'ailleurs elle y participe par ses effets. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

VOIX INTÉRIEURE COMME INSTITUTION¹⁰

Voici à grands traits le périmètre du phénomène qui nous intéresse, dès lors qu'on le rapporte non pas à l'intériorité d'un discours mais au fait d'une voix qui se dédouble en nous et se répond (même si c'est par un silence). Avec le concept de la voix intérieure, la parole à soi ne peut plus se cantonner au registre d'un discours au service de la pensée, et accessoirement relever d'un défaut de maîtrise de soi (je ne sais pas tenir ma langue), elle devient une *institution de la vie humaine*, et à ce titre elle est un *vecteur* et un *régulateur* de la vie psychique et sociale. Tout d'abord, elle conforte l'autonomie de l'être face à l'actualité : c'est la possibilité d'un décrochage par rapport au mode purement immersif et participatif de la perception et de l'action, et donc d'une prise de distance, d'un retour réflexif. En tant qu'agence, porte-parole, instance, elle m'institue comme *sujet répondant de mes actes*. Et de par son activité incessante, la voix intérieure est un vecteur essentiel de la *sémiotisation* de l'être.

Instance morale

On peut décider de tenir sa langue pour ne s'exposer qu'aux meilleures influences – puisqu'il semblerait que les mauvaises conversations corrompent les bonnes mœurs (*corrumpunt bonos mores colloquia prava*). Et parce qu'on est souvent son meilleur ennemi, Pascal recommandait de « se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu » (Pensées, Sellier 132). Mais si tant est qu'il est une protection contre des mauvaises pensées, le parti du silence intérieur n'est qu'une façon de se précipiter dans le joug de l'actualité ou dans celui, non moins accaparant, du monde social (l'assujettissement aux

¹⁰ On parle d'*institution* lorsque la vie collective fait apparaître dans l'expérience une dimension nouvelle qui donne sens à d'autres expériences et leur confère une trame commune.

réseaux sociaux virtuels en donne un exemple éloquent). Si je fuis ma compagnie pour m'extraire de la mauvaise influence que je suis susceptible d'exercer sur moi-même ou pour échapper à la cohabitation avec celui à qui je ne peux rien cacher, je le fais au prix de la dissolution de l'institution qui fait de moi un sujet et qui me confie la responsabilité de ce que je fais. C'est de cela que parle Arendt (2005) quand elle commente l'observation d'une stupéfiante « absence de pensée » chez des criminels nazis¹¹. Car le silence intérieur n'est pas ce silence qui enveloppe et qui suspend, il est comme un vide instantanément rempli par le courant de la vie. Cela étant, la parole intérieure n'est bien évidemment pas la seule modalité de la pensée (ou de l'imagination), ni le seul moyen de s'affranchir de la tyrannie de l'actualité. Mais c'est elle qui nous institue comme sujets, et s'imposer un improbable silence intérieur ou, plus réalistement, vouloir échapper à soi-même, comme quand on veut fuir une conversation pénible, revient en fin de compte à vouloir mettre entre parenthèses son statut de sujet (responsable).

Reste bien sûr la possibilité du mensonge. Pascal évoquait l'auto-persuasion qui peut prendre la forme d'une autodépréciation (à force de se dire qu'on est sot, on finit par le croire) mais il semblerait qu'elle prospère davantage du côté de l'autojustification (« il l'a bien cherché », « n'avait qu'à pas être là », « fallait pas la ramener »). Il est réconfortant de voir les autres justifier nos actes douteux (ou tout simplement incertains) mais l'acquiescement du partenaire silencieux de nos soliloques nous est toujours précieux. Quitte à se mentir pour conserver les habits de sujet responsable dont on est en train de garantir (frauduleusement) la moralité. Il est possible, même probable que se mentir ait un coût. Mais c'est un coût différé, et en attendant, du fait de me parler, j'entretiens cette institution spécifique de la vie humaine qui fait de moi un sujet (éventuellement névrotique) dans une apparente harmonie.

Comment comprendre cette dépendance vis-à-vis du partenaire silencieux ? Pourquoi je suis davantage à la merci de cet autre moi que je ne le serai de qui que ce soit d'autre ? Dans le *Gorgias* de Platon, Socrate dit : « ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent – oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes » (482c). Car dès lors que je me parle je suis deux en un, je cohabite avec une autre instance de moi. Que cette instance soit silencieuse ou qu'elle me donne la réplique, elle constitue une autre voix et cette autre voix m'accompagne dans la vie. Or, comme dit Arendt « Si je suis en désaccord avec d'autres personnes, je peux partir ; mais je ne peux pas partir de moi ; [...] si j'agis mal, je suis condamné à vivre avec l'auteur de ce mal dans une intolérable intimité ; je ne peux jamais m'en débarrasser » (2005, p. 138).

Face à un tel désaccord, à la disharmonie intime, il existe bien sûr le repentir, qui consiste tout d'abord à *refuser d'oublier* ce que j'ai fait, à y revenir encore et encore (*op. cit.* p. 142). On peut également se réfugier dans

¹¹ Il ne s'agit pas de vouer aux gémonies toute tentation de silence intérieur, et encore moins de nazifier la problématique de la dissolution de l'institution qui fait de nous des sujets responsables. Je cite cet exemple d'Arendt dans la mesure où il est au cœur de sa discussion de la posture morale et de la responsabilité.

l'oubli ou dans le mensonge (ou encore dans le déni, la dénégation). Mais quelle que soit la démarche pour instaurer ou restaurer une harmonie, réelle ou apparente, entre les protagonistes de ma vie de sujet, c'est la nécessité d'y recourir qui retient l'attention, ce besoin impérieux d'éviter que je sois en permanence confronté à une instance qui me considère comme un sujet méprisable. Et c'est ainsi que le dédoublement qu'institue la voix intérieure nous confère une *posture morale*. Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'une posture « autochtone », que j'aurais pu inventer ou inférer par l'intellect ou qui me serait transmise de façon inconsciente par quelque cause efficiente. Cette posture reconduit les normes et les attitudes du monde social auquel j'appartiens, avec toutefois quelques degrés de liberté, puisque je suis en principe capable de penser par moi-même. La part qui m'est propre est peut-être infime, mais sinon son existence du moins sa possibilité me confèrent le statut d'*instance morale*¹² et le sens de responsabilité qui va avec.

Sujet pensant

On commence à percevoir en quoi consiste le pouvoir instituant de la voix intérieure. Ce n'est pas tant qu'il s'agisse d'un discours, même si ce discours compte, mais de la permanence de voix (au pluriel), au moins deux voix (car même le « partenaire » silencieux est une voix), et sans doute davantage, toute considération de la psychopathologie mise à part. Car dès lors que je me parle, il y a un destinataire pour mon propos dont j'attends sinon une oreille attentive au moins un acquiescement¹³. Et cette autre voix n'a pas vocation à rester passive, elle me parle à son tour (comme par exemple lors d'un débat intérieur) et cet échange reprend à son compte le déictique du *je/tu*. Ainsi, la voix intérieure, outre nous placer nécessairement dans un rapport dialogique avec nous-mêmes (cf. Ducrot, 1985, chap. VIII), nous met sous la pression constante de l'« autre voix »¹⁴. On peut dire que c'est cette pression (au demeurant réciproque, chaque voix se plaçant face à l'autre comme une instance) ainsi que la possibilité de fixer par nous-mêmes notre agenda (autonomie face à l'actualité) qui font de nous des sujets répondant de leurs actes, et, avec quelques chances, des sujets pensants.

À la fin des années 1930 Hadamard a conçu un questionnaire, qui fut envoyé à plusieurs grands noms de la physique et des mathématiques de son temps, connus pour leurs inventions, pour notamment leur demander de décrire la forme que prend leur pensée dans le domaine de leur spécialité. Est-elle verbale, imagée, kinesthésique, autre ? Voici un extrait de la réponse d'Einstein :

« Les mots et le langage, écrits ou parlés, ne semblent pas jouer le moindre rôle dans le mécanisme de ma pensée. Les entités psychiques qui servent d'éléments à la pensée sont

¹² C'est ainsi qu'il faut probablement comprendre le *Tikun Olam* dans la philosophie juïvaïque : non pas qu'il faille littéralement *réparer* les fautes du monde (il y en aurait trop) mais qu'il faut refuser que le monde soit l'unique guide de ma conduite.

¹³ Voir à ce sujet Laugier (2001 ; 2012).

¹⁴ On peut penser, comme me suggère Emmanuel Désveaux, que le régime de la confession dans la foi catholique est directement en rapport avec la pression intérieure « de l'autre voix ».

certains signes ou des images plus ou moins claires, qui peuvent 'à volonté' être reproduits et combinés. [...]

Les éléments que je viens de mentionner sont, dans mon cas, de type visuel et parfois moteur. Les mots ou autres signes conventionnels n'ont à être cherchés avec peine qu'à un stade secondaire, où le jeu d'associations en question est suffisamment établi et peut être reproduit à volonté.» (Hadamard, 1959, p. 82)

Cette description a souvent été prise pour un argument d'autorité en faveur du caractère analogique ou imagée de la pensée créative – si la pensée du grand Einstein était imagée, c'est que l'idéal de la pensée effective doit être imagé. Le petit péché de cette conclusion (outre de renvoyer à une autorité) réside dans l'oubli de la question. Car si cette question avait porté sur la forme de la pensée dans les domaines de la société, de la politique ou de la morale il y a fort à parier que la réponse d'Einstein eut été que sa pensée était alors verbale. La pensée peut être spatiale-kinesthésique quand il s'agit d'un arrangement pratique, elle peut prendre la forme de courbes, textures, surfaces, plans, allures de mouvement, dans le domaine des mathématiques ou de la physique, mais quand il s'agit de juger des actes, de préciser son attitude vis-à-vis de questions politiques, sociétales, éthiques, elle se fraye le chemin à travers les mots.

Institution de la vie psychique

Il y a dans cette institution de la vie humaine le pouvoir de la langue commune, qui, bien sûr, était déjà là, et qui donne forme à ces échanges. Il y a aussi une transposition des rapports sociaux entre instances : non seulement je reconduis, même dans ma solitude, un mode de vie social, je suis astreint à y respecter les normes de cette vie. Et lorsque je m'autorise à les enfreindre, même sans témoin, je ressens un malaise (on peut rougir tout seul), voire la satisfaction d'avoir eue l'audace de cette transgression – ce qui revient au même pour notre argument. Mais ce n'est pas tant le sujet moral qui nous intéresse présentement que le paradoxe de cette institution où la voix intérieure joue à la fois l'agent du collectif (langue commune, normes de vie sociale) et est au fondement de l'individuel (autonomie du regard, statut de sujet). Certes le paradoxe n'en est pas vraiment un ou alors vis-à-vis de l'individualisme psychologique (qui conçoit l'individu comme une instance préalable à sa socialisation), ou de toute thèse qui comprend la société comme une agrégation d'individus. Reste que c'est en me parlant la langue commune, avec tout ce qu'elle charrie de répertoire normatif, prescriptif, symbolique de la culture, que s'installe dans mon être une profondeur, un recul face au flux du monde (événementiel et social), et que je me constitue comme individu. Ma voix me confère une individualité.

Dans les notes préparatoires pour son cours de 1953 au Collège de France, Merleau-Ponty écrit : « [...] le langage (et la gesticulation) apportent des scansions, rendent possibles des implantations sans lesquelles tout deviendrait inarticulé. Ce pouvoir de faire tenir dans le geste ou dans les mots plus qu'il n'y a, c'est le pouvoir que l'on trouve dans toute expression réussie. » (Merleau-Ponty, 2011, p. 201). Bien sûr le propre de toute expression, ou

plutôt de l'expressivité, est de livrer plus qu'il n'y a, de faire passer le perceptif au-delà du perceptif, de doter tout perçu d'une physionomie et d'un soupçon d'intériorité. Mais le propre de l'expression verbale et gestuelle est aussi de structurer, d'introduire des scansions, de différencier, de focaliser, tout en charriant à chaque pas, chaque formule, tout ce que le monde symbolique nous laisse en héritage. Il suffit d'un rien : je suis témoin d'un accident, dont je ne me rends pas très bien compte si j'ai bien vu le déroulement. Et déjà je me dis : c'est un homme, il était pressé, et sans regarder il s'est précipité sous une voiture, il est blessé, sans doute gravement. Tout ceci constitue le germe d'un récit, et c'est ainsi que je m'en souviendrai. Pourtant, rien ne dit que les choses se sont passées ainsi, je n'avais aucune préscience de cet événement, donc aucune raison d'être attentif à ce qui allait se passer à l'instant. Il se peut d'ailleurs que mon germe de récit soit largement faux, le passant ne s'est nullement précipité, il était distrait, ou alors c'était le conducteur qui discutait avec son passager. Mais c'est ainsi, mon histoire est déjà structurée, focalisée, et à partir de son germe, je pourrais raconter beaucoup plus¹⁵, et même si je me contente de cette forme lapidaire, il est certain que mon interlocuteur en saisira bien plus qu'il n'y a dans les mots.

On objectera que dans l'exemple évoqué c'est surtout notre familiarité avec ce type d'événements qui est en cause. Soit. Mais qu'est-ce *familiarité* dans ce cas d'espèce ? Ai-je assisté à de tels accidents pour en inférer un scénario schématique à variables ouvertes ? Et si c'était la première fois ? En fait, on m'a certainement parlé de piétons renversés par des voitures, c'est l'un des premiers soucis des parents, mais, là aussi, il y avait plus dans la parole que la parole, il y avait une symbolique implicite, du danger, de la douleur, de l'inquiétude, du devoir de faire attention... Il ne s'agit donc pas de ce que l'on appelait *connaissances encyclopédiques* ou *scripts*, aux temps héroïques des sciences cognitives. L'événement type en question est capté dans un format expressif compact où les mots, les formules se laissent condenser, de sorte que tout un monde se loge dans un geste, dans une formule, pour valoir dans une infinité de situations homologues¹⁶.

Les mythes, pour prendre un autre exemple, se caractérisent justement par leur compacité symbolique, en cela qu'ils réunissent dans le format réduit d'un récit à caractère fondateur tout un ensemble de problématiques ontogoniques (création), déontiques (normes, obligations), éthiques jouant dans une infinité de situations. Une telle forme expressive compacte, fortement chargée de sens et de valeurs essentielles, est facilement *mémorisable* et *transmissible*, pour servir de matrice de lecture pour un grand nombre de situations pratiques et des conduites humaines. Le pouvoir de remémoration est une grande conquête humaine, et la densité symbolique, ou la compacité, y est précieuse dans la mesure où elle confère une forme de genericité à des histoires simples en apparence mais dont l'inspiration est inépuisable. Or à force d'exister et de se recomposer, les mythes acquièrent une existence sous-terraine : plus besoin de

¹⁵ Et tout en parlant j'aurais éventuellement dans un flash la vision de l'homme qui se précipitait sous la voiture.

¹⁶ Sans aucune nécessité de décompactage, lequel d'ailleurs n'est sans doute pas réalisable sans restes ou contradictions, ou alors risque de donner lieu à une glose trop abondante et complexe pour être mémorisable.

les conter, quand ce n'est pas l'attitude officiellement promue du rejet des archaïsmes qui va consister à les minorer, déprécier. Pourtant ces mêmes mythes se maintiennent toujours dans des fragments, des formules, qui, sans s'y référer explicitement, y puisent de fait, et donc les reconstituent, quoique d'une façon plus compacte et diffuse¹⁷.

De là vient dans une large mesure le pouvoir des formules, la magie des formules. On se dit « untel en est encore à son Œdipe », « ce n'est pas la mer à boire », « l'habit fait le moine » et tout un monde compact, à ramifications multiples se crée et se loge dans une formule. De telles formules ne se lisent pas en référence à un savoir formel ; *en être encore à son Œdipe* ne renvoie pas purement et simplement à la connaissance de la théorie freudienne (qui est souvent très approximative) mais à un certain raccourci culturel, un cliché expressif où se condense une figure d'attachement, peut-être de jalousie, d'un supposé retard affectif, d'immatunité ; *l'habit fait le moine* procède certes du détournement d'un proverbe – formule compacte par excellence – doublé d'une lecture à la fois filoute et en un sens justifiée dudit proverbe, puisque, implicitement, il nous attribue une croyance à laquelle il apporte un démenti, mais qui de ce fait légitime la possibilité qu'un habit, une fonction nous transforment¹⁸.

On saisit à présent en quel sens la pratique incessante de la voix intérieure *sémiotise notre vie de part en part*. Ce n'est pas que le monde de la perception et de l'action soit dépourvu d'une sémiotique, qui est à l'œuvre dans tout vécu « participatif ». Et d'ailleurs une perception ou une action humaines hors langage ce sont des catégories purement spéculatives, renvoyant à un hypothétique état pré-langagier de l'humanité que nul ne peut imaginer avec précision, tant la perception et l'action humaines sont toujours traversées par le langage. Mais le soliloque apporte aussi ses scansions, ses figures rhétoriques, ses formes compactes dont il était question à l'instant, la focalisation et la différenciation, la structuration, et la mise en forme, que seule une expression instituée et articulée est à même d'offrir. L'art rhétorique, que la vie sociale nous inculque dès le plus jeune âge, investit le soliloque, s'y exerce, se perfectionne non seulement au service de joutes ou dialogues imaginaires (ce qui va de soi) mais, surtout, au service de la régulation psychique, de la gestion de nos espoirs, conflits, déceptions... Je me dis 'tu ne peux pas maintenant mais tu pourras plus tard', et cette simple figure rhétorique (*oui/non mais*) reporte l'attention sur le versant positif et espéré de l'énoncé, en éloignant par le même mouvement la déconvenue du présent¹⁹.

¹⁷ Cela ne signifie pas que, historiquement, les mythes avaient nécessairement le caractère d'un récit fondateur, certains l'avaient, d'autres, à travers la narration, pouvaient jouer sur l'exemplarité d' « une façon de voir comment le monde est organisé » (Vernant, 1996, p. 196), et cela n'épuise pas les catégories des mythes. Ce qui importe pour notre propos est la charge symbolique des mythes persistants, et le processus de densification et d'épuration qui les fait survivre dans des fragments, formules, dictons.

¹⁸ Il y aurait beaucoup plus à dire sur la densité sémantico-symbolique des proverbes et des formes sentencieuses. Voir Visetti & Cadiot (2006).

¹⁹ La version la plus courante de cette figure est celle du *oui mais*, comme lorsqu'on accède à une requête tout en dissolvant son effet ou en le reportant à plus tard. Par exemple, à la question de l'enfant

Tout cet arsenal sémiotique au service de la voix intérieure pénètre notre rapport au monde et à nous-mêmes, et intervient dans l'animation et la régulation de la vie psychique. Ce n'est que lorsque cette mécanique déraile, se grippe ou subit une modification brutale, que l'on découvre, par l'effet de son absence ou de sa déficience, le rôle essentiel que joue la voix intérieure dans la régulation de la vie psychique. Reprenons encore le témoignage d'Eva Hoffman qui à 13 ans quitte sa Pologne natale pour le Canada. Adulte elle aurait pu, tant bien que mal, préserver sa langue maternelle comme une langue de l'intime, et ouvrir un autre chapitre pour la langue d'émigration. Mais chez une adolescente de 13-14 ans tout est encore trop labile, et la nouvelle scolarisation commence par un travail de sappe. Très vite elle se voit glisser dans un espace incertain entre les langues où elle éprouve le sentiment d'un néant psychique :

« Le pire se produit la nuit. Couchée dans un lit étranger au sein d'une maison étrangère [...] j'attends le flux spontané de langage intérieur qui le soir me tenait lieu de conversation avec moi-même, et par lequel j'expliquais au moi où s'était baladé le ça. Rien ne vient. En peu de temps, mon polonais, devenu inutile, s'est rouillé, ratatiné. Ses termes ne s'appliquent pas à mes nouvelles aventures, ils ne sont pas contemporains des objets, des visages, de l'air même que je respire pendant la journée. En anglais, les mots n'ont pas pénétré ces couches du psychisme d'où jaillit toute conversation intime. L'intervalle précédant le sommeil était un moment privilégié où mon esprit devenait à la fois alerte et réceptif, où les images et les mots montaient jusqu'à la conscience, réitérant les événements du jour, ajoutant aux expériences déjà engrangées celles de la journée, filant le fil de mon histoire personnelle.

Maintenant cet ensemble de mots et d'images a disparu ; le fil est rompu. Je n'ai pas de langage intérieur et sans lui, les images intérieures [...] se brouillent. [...]

Que m'est-il arrivé dans ce monde nouveau ? Je l'ignore. Je ne vois pas ce que j'ai vu, je ne saisis pas ce qui est devant moi. Je ne me remplis plus de mots. Ne me reste que la mémoire de la plénitude, avec la certitude angoissante que dans cet espace noir et vide, je n'existe pas vraiment. »

Eva Hoffman, *Une vie entre les mots*, Les Belles Lettres, 1992, pp. 134-136)

La voix intérieure n'est sans doute pas la seule à jouer ce rôle de « psychic engine ». Il y a une multitude de gestes, d'attitudes, d'interactions non-verbales ou co-verbales qui résonnent en nous et donnent corps à des gestes, attitudes, modes d'interaction qui feront partie de notre caractère. Et le pouvoir sémiotique des échanges sociaux (langagiers ou non) n'a rien à envier à celui de la parole à soi. Mais c'est seulement avec cette dernière que je suis libre de fixer mon agenda, que j'ai la possibilité d'un retour réflexif, que je peux donner à ma vie psychique une forme de profondeur. Voici comment il faut

qui veut savoir s'il pourra tout seul traverser une avenue, on répond : « oui, mais quand tu seras plus grand, quand tu auras dix ans ».

comprendre la thèse que la voix intérieure est une véritable *institution de la vie psychique*²⁰.

Le soi et l'impersonnalité

La façon dont cette institution intervient dans la construction de la vie humaine, la formation de la notion de soi, de la pensée abstraite et dans la socialisation, est longuement analysée dans l'œuvre de George Herbert Mead, et notamment dans *L'esprit, le soi et la société*²¹ récemment republié. Nous avons déjà évoqué cette particularité de la voix intérieure qui joue à la fois l'agent du collectif et est au fondement de l'individuel. Voici ce que dit Mead dans *Genèse du soi et contrôle social* :

« Nous pouvons parler à nous-mêmes, c'est ce que nous faisons dans le for intérieur de ce que nous appelons la pensée. Nous possédons un soi précisément dans la mesure où nous pouvons adopter les attitudes des autres à notre égard et répondre à ces attitudes, et où nous le faisons effectivement. On s'approuve et on se condamne soi-même. On se félicite ou on se met en colère contre soi-même. Nous adoptons l'attitude généralisée du groupe, dans la censure qui se tient à la porte de notre imagination et de nos conversations intérieures, de même que dans l'affirmation des lois et des axiomes de l'univers du discours. *Quod semper, quod ubique*. Notre pensée est une conversation intérieure dans laquelle nous pouvons prendre le rôle de personnes spécifiques que nous connaissons face à nous-même, mais habituellement c'est avec cet Autrui généralisé que nous conversons. C'est ainsi que nous parvenons au niveau de la pensée abstraite, de même qu'à cette impersonnalité, ou à cette soi-disant objectivité à laquelle nous tenons. C'est selon nous de cette façon qu'est apparu le soi dans la conduite humaine, et avec le soi, l'esprit. » (pp. 424-425)

En me parlant, je peux tour à tour prendre des postures des autres. Cet alternance de rôles et d'attitudes fait émerger, d'une part, un type générique d'autrui (ce que Mead appelle : *Autrui généralisé – generalized other*) qui n'est ni un tel ni tel autre mais un *autrui impersonnel, générique*, et, d'autre part, le *soi*, l'être avec lequel je m'identifie. Ces deux faces du processus de régulation sociale et de construction individuelle sont intimement liées : c'est seulement à partir du moment où j'intègre l'attitude collective du groupe social dans un Autrui généralisé, qui unifie les qualités génériques de ses membres, que cet

²⁰ Ce n'est peut-être pas exactement ce que l'on entendait par *Psychagogie* dans l'Antiquité grecque. Il s'agissait probablement de dire qu'en me parlant je forme ma psyché, je la perfectionne et finalement j'assimile l'art de la vie mieux et avec davantage de certitude. Est-ce à dire qu'il ne s'agissait que d'une méthode d'exercices pour perfectionner la psyché (à l'état brut), tout simplement apprendre à mieux vivre ? Il faut rappeler que le terme nous vient de quelques textes philosophiques (Platon, les stoïciens) qui recommandaient de pratiquer la rhétorique ou ce que Pierre Hadot (2001 ; 2002) a défini comme *exercices spirituels*. Pas de certitude donc mais le pouvoir de cette intuition est très évocateur.

²¹ Paris, PUF, 2006. Identifié plus loin comme ESS. Le texte, dans la nouvelle traduction de Daniel Cefaï et Louis Quéré, comporte aussi quelques essais complémentaires qui ne figurent pas dans l'édition originale de Morris, et notamment : *Genèse du soi et contrôle social*.

Autruï généralisé peut se substituer utilement à la collection des individus du groupe ; et c'est seulement dans la mesure où je peux unifier les autres au sein d'un être générique que je peux unir mes attitudes, postures, sentiments et émotions au sein d'un moi qui me correspond en propre. Mais, justement, cette articulation n'est possible que parce que je me parle, et ce faisant je peux adopter le point de vue, l'attitude d'un autre, je peux toujours inverser les rôles, me mettre à la place d'un tiers.

La formation d'un Autruï généralisé a une répercussion spécifique, au plan cognitif et linguistique, certes, mais aussi plus généralement sur notre manière d'être humaine. Il s'agit de ce que Mead indique à la fin du passage cité : la découverte de la dimension d'*impersonnalité*, qui s'entend à la fois comme mode relationnel et comme pensée débarrassée des contingences *hic et nunc* (généricité, généralisation, abstraction).

« Nous ne voyons pas comment l'intelligence ou l'esprit pourraient ou auraient pu émerger sans l'intériorisation par l'individu des processus sociaux de l'expérience et du comportement, c'est-à-dire indépendamment de l'intériorisation de la conversation de gestes significatifs. Ce phénomène est lui-même devenu possible grâce à l'adoption par l'individu de l'attitude des autres envers lui-même et envers ce à quoi ils pensent. Si l'esprit ou la pensée se sont bien développés de la sorte, c'est avec la médiation du langage. » (ESS, p. 254)

Il va de soi que ce que Mead entend ici par la médiation du langage implique d'une façon indissociée, l'usage public de la parole et la parole à soi. La « conversation de gestes significatifs » renvoie au dialogue intérieur dans lequel la voix du sujet est pensée par Mead comme des gestes vocaux (*vocal gestures*) c'est-à-dire à la fois parole et plus que parole puisqu'il s'agit, comme chez Merleau-Ponty (*op. cit.*, p. 201), de réunir dans une expression totale tout ce qui structure, introduit des scansion, différencie et focalise la pensée socialisée. En même temps, c'est la langue commune qui fait la médiation tout en reprenant à son compte le mode impersonnel qui donnera lieu à des formes consacrées (qui vont du déictique du *ça* à des formes syntaxiques qui instituent le mode impersonnel du sujet) dans beaucoup de langues.

TRANSPOSITIONS MYTHIQUES

Le mouvement d'institution qui s'accomplit avec la dualité fonctionnelle de la voix intérieure comme agent du collectif et vecteur de l'individualité va également dans une direction qui pourrait sembler contradictoire par rapport à l'attitude objectivante et la pensée abstraite dont on vient de parler, et dont le germe s'installe avec la possibilité de détacher la notion d'autruï de la spécificité des individus et des contingences *hic et nunc*. Ce n'est pas seulement que la socialisation et la langue commune me précipitent dans le moule catégoriel, normatif, prescriptif de la culture qui m'a vu naître, et ce faisant restreignent radicalement la liberté de pensée que le mouvement précédent venait de m'accorder. Sur ce terrain, la voix intérieure ne semble jouer que le rôle d'amplification du processus social, à l'image de ce que faisait Alice avec des notions nouvellement apprises (ou pas vraiment). Il s'agit surtout de la transposition au sein de la vie psychique des figures ou structures

mythiques qui peuvent par ce biais acquérir un pouvoir de régulation des attitudes et des réactions de l'individu. Cette transposition peut intervenir de façon socialement instituée et ritualisée, au besoin à l'aide de l'effet amplificateur des drogues rituelles. C'est ce que l'on trouve encore dans certaines sociétés exotiques traditionnelles où l'individu peut être appelé à incarner, au sens fort du terme, une figure mythique (ancêtre, animal, esprit), jusque dans son physique et dans ses caractéristiques thymiques. Cette transposition n'est possible que dans la mesure où l'individu y adhère entièrement, et que sa voix intérieure reprend à son compte les termes mêmes du projet de vie qui lui est confié. Mais il est vrai que, dans cet exemple, l'autonomie de l'individu à incarner la figure mythique est limitée à sa capacité d'adopter la voix du projet et à réussir à la faire sienne.

C'est plutôt le pouvoir anthropologique des structures symboliques compactes associé à la position intime de la voix intérieure et à son pouvoir instituant qui semble davantage susceptible de nourrir notre discussion. Certes dans la société moderne les mythes assumés ne sont plus légion (quand il ne s'agit pas d'un déni ou d'un habillage rationnel des formes qui restent structurellement mythiques)²². Reste la présence des formules, des fragments compacts dont la vie souterraine reconstitue de façon diffuse les mythes dont ils sont des vestiges. On peut alors, et même sans le vouloir, reconstituer à partir d'une forme fragmentaire compacte la trame de l'histoire sur laquelle elle a cristallisé. Sans souscrire à son anthropologie, on peut reconnaître à Freud la valeur heuristique de l'intuition que le psychisme capte et transpose les formes mythiques que notre culture charrie de façon plus ou moins consciente²³. Qu'il s'agisse de figures ou de schèmes relationnels, on perçoit le

²² Ce qui veut dire que les structures mythiques non assumées sont bien plus nombreuses qu'on ne le pense. Il ne s'agit pas à véritablement parler de mythes au sens ancien du terme mais de structures symboliques à fort investissement émotionnel qui échappent au contrôle rationnel. De tels mythes investissent la culture, et se trouvent au cœur même de la science. On peut penser à certaines formes « mythiques » du naturalisme où, en dépit de toute évidence du contraire, on déclare la possibilité d'expliquer par exemple tout phénomène perceptif par le jeu d'interactions physiques et la physio-anatomie cérébrale, et on récuse par conséquent toute forme de données (y compris empiriques) qui ne s'inscrivent pas dans ce type de démarche. Autre exemple typique des structures mythiques au cœur des attitudes scientifiques : la volonté d'expliquer par la sélection naturelle et l'inscription dans le génome de qualités dont l'on ne peut logiquement expliquer l'émergence hors du cadre d'interactions sociales et symboliques.

²³ On pourrait objecter ici que la position de Freud est exactement inverse, à savoir que ce sont les mythes qui transposent des structures psychiques. Je répondrais à cela que l'intuition d'un rapport est plus importante que le sens qu'on lui attribue. Du reste, la position de Freud traduit son naturalisme psychologique (et son substantialisme) qui voudrait que les dispositions fondamentales (que l'on nommaient à l'époque *instincts* et *pulsions*) du psychisme humain soient biologiquement préconstruites. Ce n'est pas le lieu de s'engager dans un débat avec cette posture épistémologique, notons simplement en ce qui concerne les structures mythiques qu'elles sont de toute évidence des *constructions collectives* à charge symbolique finement élaborée (et condensée). Si tant est qu'elles procèdent d'une intuition inconsciente de certaines figures du psychisme, elles les reconstruisent et synthétisent dans un format symbolique fortement expressif. Et c'est en vertu de ce format que le mythe a un tel pouvoir d'affection. On pourrait donc demander si le début du cycle mythique de Thèbes (la vie d'Édipe) procède d'une découverte inconsciente du principe de ce qui est devenu le complexe d'Édipe ou si c'est la structure mythique retranscrite dans les formes de la vie sociale qui construit éventuellement ledit complexe d'Édipe. Est-ce l'enfant qui vient au monde avec une disposition œdipienne ou bien son entourage

pouvoir régulateur de ces transpositions mythiques au sein de la vie psychique, qui donnent une forme précise à des attitudes et réactions, aux relations amicales et amoureuses... sans que cela se traduise forcément par une souffrance, une pathologie, un inconfort.

Quel rapport avec le caractère instituant de la voix intérieure ? C'est que souvent les patterns des conduites qui sont la manifestation objective de ces formes psychiques ne peuvent pas s'expliquer par la reproduction des schèmes de conduite parentaux ou par le caractère d'exemplarité de ces formes mythiques dans la culture (laquelle d'ailleurs leur dénie un tel statut). Il ne reste alors que cet atelier et champ d'intégration que nous offre la voix intérieure : la faculté de reprendre, mettre en forme, expérimenter les formules, les fragments compacts. Cette appropriation réactive et reconstitue leur charge symbolique qui se laisse alors transposer, si les circonstances s'y prêtent, comme schème relationnel ou attitude générale. L'important dans cette affaire est que la structure mythique en question n'est pas transparente et que la transposition va souvent quelque peu forcer le schéma initial. Et comme elle ne peut pas non plus faire l'objet d'une transmission instituée, il ne reste que ce champ d'exercice et d'intégration où en me parlant (et nous savons déjà ce que cela implique) je reprends et manipule ce qui me tombe sous la main.

Un exemple simple qui vient à l'esprit concerne la forme des systèmes familiaux. Dans un système souche qui favorise la primogéniture masculine (cf. Todd, 2011), l'enfant grandit avec le schème d'inégalité entre les êtres aimés (frères) qu'il transpose éventuellement en schème anthropologique d'inégalité entre hommes ou en schème social d'inégalité (incompatibilité) de classes. La structure mythique à forte valeur symbolique correspond ici à la structure anthropologique du foyer familial élargi et aux règles de transmission (patrimoine, services, obligations) qui s'y attachent. Cet ensemble est pour ainsi dire consigné dans des formules, dictons, échanges verbaux rituels et rien n'empêche (et peut-être tout encourage) à ce que l'on le reprenne à son atelier d'Alice. S'y ajoutent éventuellement les formes traditionnelles de transmission de prénoms (par exemple, le fils aîné « prenant » celui du grand-père paternel, la seconde fille, celui de la tante maternelle) par lesquelles on lègue à l'enfant une forme de destin. La forme mythique s'exerce ici à travers la symbolique du legs, et joue sur le terrain de l'exemplarité.

La transposition peut également impliquer des schèmes ou attitudes mythiques de façon très directe. Les formes d'identification du caractère, et jusqu'à l'apparence physique, à des figures animales (chat, ours, loup, hibou) – dont les attributs sont alors largement mythifiés – correspondent à la transposition au sein du psychisme de physionomies à caractère mythique. Mais dans ce cas également l'exemplarité animale ne peut s'imposer d'elle-même. Il faut que je sois capable de me dire, répéter, constater, confirmer : je suis comme un chat, si je griffe c'est que je suis un chat, j'aime me prélasser parce que je suis un chat... et ma nature me devient limpide. L'identification peut avoir un certain soubassement humoristique, elle n'en demeure pas moins

(parents) qui, par ses conduites (verbales et non verbales), induit éventuellement chez l'enfant des « attitudes œdipiennes » (voir Billig, 1999) ?

réelle et manifeste dans les attitudes, réactions, choix vestimentaires, tenue et attitudes corporelles, attitudes sexuelles.

On mésestime souvent le pouvoir d'auto-affection de la parole à soi. Tout ce que je me dis n'a sans doute pas la capacité ontogonique d'advenir et dès lors tenir lieu d'une qualité constatée, ou d'homologuer un état de fait – il faudrait pour cela supposer à la fois que je me connais véritablement, comme si j'étais capable de me contempler comme un autre, et qu'il suffit de verbaliser cette connaissance encore muette pour qu'elle devienne effective. Je me dis j'aime les fraises de bois, je hais les voyages. Cela n'est pas très compliqué pour les fraises de bois dont le goût m'enchanté, mais qu'en sais-je en vérité au sujet des voyages ? J'en ai apprécié certains, d'autres m'ont ennuyé. Ma proclamation a alors plus la qualité d'une auto-attribution que de l'homologation d'une connaissance de soi véritable. Mais quand je dis je suis patient, je suis courageux, je suis tenace, je suis modeste – des qualités dont je ne peux pas être certain mais qui ne peuvent pas non plus être démenties – ; quand je le dis avec le sérieux d'un désir constant, j'engage par cette proclamation un processus d'auto-affection. Les traits de caractère en question, dont seules les autres peuvent véritablement juger, sont alors susceptibles de devenir mes qualités effectives, au point de réformer éventuellement ma conduite – car il ne faut pas oublier que je suis toujours sous la pression de mon autre voix.

Et ce ne sont pas seulement des éléments de l'image de soi que nous avons ainsi le pouvoir d'affecter par auto-proclamation. Les formules ou fragments à forte charge symbolique dits, repris, répétés, altérés, recomposés par le jeu de la voix intérieure, finissent par nous communiquer leur pouvoir symbolique et acquérir des droits au sein de notre vie psychique. Bien évidemment cela n'a rien d'une automaticité. Il ne suffit pas de se choisir une qualité et de l'énoncer pour qu'elle revendique aussitôt ses droits, comme quand on s'auto-affecte d'un air d'importance ou d'une attitude bienveillante par un acte de volonté. Cette remarque vaut autant sinon plus pour la transposition au sein de la vie psychique des figures ou structures symboliques. Les phénomènes d'auto-affection et de transposition, qui supposent un rôle clé de la parole à soi, sont loin d'être les seuls à façonner notre vie psychique. Ils sont néanmoins suffisamment courants pour mériter que l'on s'y attarde.

EXTERNALISATION DE L'INTÉRIORITÉ

Il semblerait que le monde antique ait très tôt eu l'intuition de ce rôle instituant de la voix intérieure. On en voit la trace dans certains procédés consistant à externaliser le dialogue intérieur, et donc, de fait, la vie psychique. C'est par exemple la figure biblique de Job accablée par les malheurs que ses amis interrogent, s'étonnent de sa docilité – aucun mouvement de révolte face à tant d'injustice –, de l'acceptation passive de son sort malheureux. Or – et c'est là que le procédé intrigue – Job est (ce qu'il ignore) mis à l'épreuve (un pari entre Dieu et Satan). Quelle est la meilleure façon de vérifier si Job est aussi pieux qu'il en a l'air, que son attitude n'est pas une pose, une imposture ? Peut-être a-t-il très bien compris qu'obéissance de Dieu et conduite pieuse sont toujours récompensées, alors qu'au fond de lui il n'en a cure ? Comment savoir donc si Job est sincère ? En externalisant sa vie psychique, sous la forme d'un dialogue avec ses amis, qui tour à tour prennent les postures du doute, du dépit,

de la défiance, de la révolte. Tout se joue alors au niveau de la justesse de la voix : non pas que la question du doute, de la défiance ou de la révolte ne se pose pas, elle se pose, et en plus elle est dite, c'est-à-dire reconnue, mais que la voix qui s'impose comme porte-parole de Job ne faiblit pas, ne renie rien, reste fidèle à sa ligne de conduite. Tour à tour, elle reprend les arguments des amis – ou de son autre voix – (« moi qui invoque Dieu et à qui il répond ; le juste, l'homme intègre est un objet de dérision ! Mépris au malheur ! », Job, 12), et elle les écarte les uns après les autres, pour, en fin de compte, sortir victorieuse de l'épreuve. On goûte la subtilité du procédé et on prend note de l'intuition qui fait placer le psychisme dans le jeu de la voix.

C'est toutefois la tragédie grecque qui va institutionnaliser à Athènes au V^e siècle avant notre ère la mise en scène du psychisme et l'externalisation du débat intérieur. On peut presque suivre l'évolution de cette transposition dans la mesure où dans les premières pièces qui nous sont parvenues il n'y a qu'un personnage et le chœur. Mais très rapidement, avec Eschyle, Sophocle et Euripide, les personnages et les voix deviennent multiples. Les thèmes utilisés sont les cycles épiques, les mythes, les guerres (de Troie ou médiques). Bref, que des histoires bien connues des Athéniens. Ce n'est donc pas au niveau de l'intrigue générale que va se situer l'enjeu. On dit souvent que l'épopée, le mythe racontent, alors que le théâtre montre. Que le spectacle joue un rôle religieux (culte de Dionysos) et politique. Tout cela est exact mais il y a davantage. Ce qui frappe d'abord est que les acteurs ne prêtent pas leurs visages (ils portent des masques) mais leurs voix. En ce sens, le théâtre grec fait entendre plus qu'il ne montre. C'est aussi la première fois que l'intériorité de la vie psychique sort de l'obscurité pour devenir un objet public. Ce n'était pas le cas des mythes ou d'épopées héroïques, où tout au plus un personnage pouvait parfois incarner un type humain et thymique (prudent, vaniteux, impétueux, lâche) à la manière physiionomique. Or la mise en scène des dialogues dévoile des doutes, des hésitations, des passions, parfois secrètes. Un personnage, même s'il se cache derrière un masque, devient une voix, porte-parole d'un destin individuel, expression de ses désirs et de ses passions, autant que de sa petitesse ou sa grandeur d'âme.

Mais comment faire avec le débat intérieur ? Il y a bien sûr différentes façons de délibérer dans son for intérieur : on peut hésiter, tenir conseil à soi-même, affronter un déchirement. Si le héros ne sait que faire, s'il hésite entre agir et s'abstenir, s'aventurer sur un terrain inconnu ou ne pas tenter le destin, il suffit de le dire (comme le roi Pélasgos qui s'écrie : « Mon esprit est plein de doutes et de craintes et je ne sais ce qu'il faut faire ou ne pas faire »²⁴). Mais s'il est confronté à des attitudes irréconciliables, s'il est déchiré entre l'amour des uns et la fidélité aux autres, comment donner corps à cette opposition ? La réponse que semble suggérer le théâtre grec est de prendre le héros et de lui créer un *alter ego*. Un personnage du mythe ou de l'épopée, qui va servir d'inspiration (souvent assez libre) à la pièce tragique, mais dont ce mythe ou épopée dit peu ; et d'ailleurs pourquoi pas un personnage fictif ? Cela peut être un compagnon d'épopée, un frère ou une sœur. Il est bien sûr difficile d'avoir la certitude compte tenu de l'état fragmentaire dans lequel l'héritage grec nous

²⁴ Eschyle, *Suppliantes*.

est parvenu. Mais l'on est saisi dans beaucoup de cas par le jeu d'opposition de rôles où seul l'un des personnages joue un destin tragique. L'exemple d'Antigone et d'Ismène dans la tragédie de Sophocle vient à l'esprit. Leur opposition (et le dialogue) met en scène deux attitudes vis-à-vis de l'amour fraternel, du respect des lois éternelles (devoir de sépulture) ou celui de la politique de la cité. Mais en fin de compte, c'est le déchirement intérieur d'Antigone qui est mis en scène, externalisé : dois-je respecter l'ordre de Créon, oublier mon frère fautif, et penser à mon avenir, à Hémon, mon fiancé et fils de Créon, ou, au contraire, la loi ancienne (devoir de sépulture) et l'amour du frère priment sur l'ordre de Créon, et tant pis pour mon avenir ?

Il y a bien sûr des éléments propres à la civilisation grecque qui « dramatisent » les enjeux du débat intérieur et peut-être invitent son extériorisation. Dans *Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque*, Vernant explique :

« Pour qu'il y ait action tragique, il faut que se soit dégagée la notion d'une nature humaine, ayant ses caractères propres, et qu'en conséquence les plans humain et divin soit assez distincts pour s'opposer ; mais il faut aussi qu'ils ne cessent pas d'apparaître inséparables. Le sens tragique de la responsabilité surgit lorsque l'action humaine fait une place au débat intérieur du sujet, à l'intention, à la préméditation, mais qu'elle n'a pas acquis assez de consistance et d'autonomie pour se suffire entièrement à elle-même ». (Vernant, 1972, p. 39)

La nature humaine des Grecs n'est pas tout à fait celle de l'image que l'homme contemporain se fait de lui-même. S'il existe dans le monde grec une catégorie d'agent qui se débat dans ses contradictions, qui se demande s'il faut agir, à qui, à quoi obéir, cet agent n'est pas entièrement libre de ses actes. Il garde certes la latitude de ne pas agir, il peut temporiser, mais toute action précipite le héros tragique dans un engrenage qu'il ne maîtrise pas ; il peut désirer, se sentir investi d'une mission, mais il n'est jamais entièrement maître de ses actes, alors même qu'il en porte la responsabilité. Il n'est pas non plus doté de ce pouvoir exécutif qui se nomme la volonté et qui s'arroge à elle seule la conduite de l'action²⁵. L'obscurité qui recouvre l'action et ses motifs ajoute une couche d'épaisseur à la contradiction intérieure qui agite le héros et devient elle-même l'objet du drame.

Il est vrai que la tragédie grecque comporte aussi d'autres ressorts, comme celui de la fatalité du destin auquel l'on n'échappera pas, et qui est pour le public comme une allégorie sur la vie et la fatalité de la mort. Il y a aussi la dimension religieuse. On peut lancer des foudres, agiter les mers, faire des miracles ou poser des charades. Mais rien de comparable à une voix pour faire résonner le message divin²⁶. Comme quand le lecteur des textes sacrés prête sa

²⁵ La volonté relève d'une catégorie qui est apparue assez tardivement dans le monde occidental (cf. Rivier, 1968 ; Vernant, 1972). On notera au passage qu'il s'agit bien d'une catégorie construite et non pas d'une donnée primaire de la nature humaine.

²⁶ Faire résonner le message divin, mais non pas entendre la voix de Dieu. Le Pentateuque rapporte cet épisode extraordinaire (Exode, 20), lorsque Moïse et le peuple d'Israël arrivent au pied du mont Sinaï et Dieu annonce à Moïse qu'Il apparaîtra sur la montagne pour que le peuple entende que c'est Lui qui

voix à Dieu ou une instance prophétique. Seulement, dans le théâtre (grec) la dimension religieuse est ambiguë. D'un côté, les puissances divines interfèrent avec l'action des héros qui d'ailleurs ne sont pas des personnages ordinaires. Ce sont en effet des rois, des princes, des héros, des demi dieux, des chefs militaires, et un destin extraordinaire les attend. Mais de l'autre côté, ce destin n'est souvent pas sans rapport avec l'actualité politique et civique de la cité. Il y a alors comme un glissement vers la désacralisation, l'humanisation des enjeux. De plus, en prêtant une voix aux personnages, et le cas échéant en la dédoublant pour mettre en scène leur déchirement intérieur, on laisse le public prendre conscience de ses propres désirs, passions, craintes, contradictions, et finalement se découvrir soi-même. Le destin tragique des personnages confère à ces désirs, craintes, passions, contradictions, un caractère de gravité, et, par un jeu de miroir, donne ses lettres de noblesse au propre vécu du spectateur.

Il y aurait une objection apparente vis-à-vis de cette analyse qui consisterait à dire que le mouvement décrit ne se produit pas en direction d'une externalisation de la vie psychique, mais vers une intériorisation des enjeux dramatiques. Le dialogue de Job avec ses amis, tout comme l'opposition du héros grec avec son *alter ego*, sont intériorisés par le lecteur ou le spectateur comme des enjeux du débat intérieur du personnage en question. Cette objection n'en est pas véritablement une dans la mesure où l'intériorisation postulée n'est possible qu'en raison d'une externalisation préalable qui la met en scène (et d'ailleurs, pourquoi intérioriserait-on une mise en scène externe si elle n'était pas évocatrice d'une intériorité ?). Il faut bien que certaines conditions soient remplies pour que le débat des personnages puisse être perçu comme émanant d'une contradiction intérieure du héros – toute opposition, tout conflit ne s'y prêtent pas, et d'ailleurs ne sont pas intériorisés.

Ce premier pas anthropologique en direction de la découverte de la vie psychique a notamment été prolongé par le régime des confessions (celles d'Augustin, par exemple), et plus près de nous par l'art du roman. Avec ce dernier, plus besoin d'externalisation, la pluralité des voix des personnages peut s'exprimer directement comme telle tout en s'inscrivant dans la trame d'une vie d'individuelle. Mais l'œuvre anthropologique du roman ne s'arrête pas là, elle reprend à son compte et amplifie ce que la voix intérieure apporte à la connaissance de soi. Combien d'impressions vagues et insaisissables car inarticulées se révèlent à travers la lecture de romans et nous reviennent comme des résonances de vécus authentiques enfin identifiés et exprimés !

FICTION

Que se passe-t-il quand le discours que je m'adresse s'écarte des 'faits', se projette dans l'avenir, ou aménage la 'réalité' en fonction de mes désirs ? Ce

parle. Mais, le jour venu, à peine Dieu annonce les dix commandements (avec des tonnerres, le feu, le bruit de cor) que le peuple s'adresse à Moïse : « Que ce soit toi qui nous parles (daber ata imanu), et nous pourrions entendre ; mais que Dieu ne nous parle point (ve-al idaber imanu elohim), nous pourrions mourir ». On perçoit dans cet exemple la puissance symbolique de la voix, telle que l'on préfère ne pas entendre directement Dieu, et donc de se passer des preuves du caractère direct du message divin. Et on remarque à l'occasion que dans les grandes religions monothéistes la parole de Dieu est toujours transmise par un intermédiaire.

n'est pas le mensonge qui nous intéresse ici, dans lequel la parole émise reste sous la pression de l'autre voix du sujet. Hors toute question de l'intérêt que je pourrais tirer en travestissant les faits ou en ne les révélant pas à autrui, se situe la simple possibilité d'intervenir à ma guise dans le rapport à la réalité qui m'est connue. Cela peut être une simple excursion dans l'avenir : tout à l'heure, j'irai voir untel et lui dirai ceci et cela, il me répondra sans doute ceci et à cela je lui dirai non cela n'est pas possible... Rien donc de véritablement contrefactuel, juste une anticipation poussée d'évènements probables. Mais quand je peine à m'expliquer ce qui advient, par exemple pourquoi brusquement une personne s'emporte dans le métro. Tout à l'heure, je la voyais lire tranquillement, maintenant, elle est debout, rouge de colère, et dit d'une voix empreinte d'indignation : « mais pour qui il se prend ; les gens n'ont plus aucune retenue ! ». Je me dis : « le type s'est trop penché sur elle, il l'a peut-être touché, ou fait une remarque déplacée ». Je n'en sais rien, tout ce que je veux c'est trouver une raison qui m'expliquerait l'incident. En un mot, je cherche une fiction opérante qui me fournisse le chaînon manquant. Il suffirait sans doute que j'attende un peu pour qu'on me dise ce qui a déclenché toute cette affaire, et je pourrais aussi le demander. Mais que faire face aux mauvaises habitudes ! Toujours est-il qu'il ne nous est pas toujours possible de croiser un être bien informé – il faut du coup se débrouiller tout seul face à l'inconfort de l'incompréhension. Le fictionnement est alors le principal moyen d'accéder aux « faits » dans leur enchaînement global.

Nous sommes ainsi le premier public de nos fictions, celles qui ne font qu'ajouter le chaînon manquant à la séquence d'évènements, celles qui font le rapprochement entre phénomènes (voir les théories scientifiques), celles qui consistent à créer des valeurs (et le pouvoir opérant qui va avec), comme celles enfin qui, au sens plus habituel du terme, consistent à inventer des récits d'évènements, des contes, ou simplement de bonnes histoires à raconter.

Mais nous n'en sommes pas seulement le public. Nous disposons de l'atelier d'Alice, celui dont il était question à l'occasion du voyage au pays des merveilles. Cette faculté que met à notre disposition la voix intérieure de répéter, réviser, reprendre, des éléments de notre répertoire culturel, pour les transformer (évidemment), en expérimenter des variantes, créer des instances inédites – de la fiction, précisément.

Cette réunion en un seul être de la voix et du public est essentielle à bien des égards. La fiction se travaille, s'expérimente ; elle a besoin d'un cadre, d'un support permanent où elle se forme et se frotte à une oreille attentive. Elle a donc besoin de cet atelier d'Alice comme médium, support mnémotechnique, champ d'intégration et aussi sanction. Ce n'est pas le lieu de revenir sur l'importance de la fiction dans la fabrication du tissu culturel, ni dans la fabrication de notre propre psychisme. Mais là encore on retiendra le rôle irremplaçable de la voix intérieure dans le principe même du fictionnement. Non pas que les fictions culturelles soient des inventions de voix individuelles. Elles sont de toute évidence des formations collectives dont les ateliers individuels ne servent que de support et de relais. Support et relais essentiels en tant que possibilité première et fabrique du vécu, mais pas des lieux de tissages qui s'enchaînent et s'additionnent.

Or, qui dit fiction entend aussitôt imagination. N'est-ce tout d'abord le pouvoir de l'imagination que de créer des fictions ? Seulement, dès que l'on se tourne vers le champ de l'imagination on trouve un horizon obstrué par l'Image. L'origine latine du terme (*imaginatio*) est certes suggestive – le terme grec *phantasia* (φαντασία) est du même acabit –, mais de là à affliger le champ de l'imagination d'une pareille héli-négligence (le syndrome neuro-psychologique homonyme vient immédiatement à l'esprit) ? On comprend qu'une des premières préoccupations de la phénoménologie était de réfuter le statut d'objet de l'image et de faire droit à un acte de conscience. Et qu'il était essentiel de fonder phénoménologiquement la distinction entre l'image réellement perçue et celle tissée par l'imagination, en un mot celle qui nous apparaît *Leibhaftigkeit* (en chair et en os), comme disait Husserl, et celle qui ne se dresse que comme analogon dans la conscience. Sans oublier l'héritage kantien qui fait tenir à proximité perception et imagination (intuition). Et puis, il y a la tradition psychologique qui s'est construite depuis la fin du XIX^e siècle autour de l'imagerie mentale.

Tout cela peut expliquer une certaine focalisation sur l'imagination imageante (il faut bien des priorités), mais le blackout total sur la fiction ? Pas un mot dans les deux opuscules de Sartre (1936 ; 1940)²⁷, et sa postérité n'a rien trouvé à redire ! Que faire par exemple de l'imagination pratique qui ne relève pas à proprement parler d'une construction/manipulation d'images par une conscience entreprenante, mais qui est une façon pour le corps percevant d'unifier et de sémiotiser le versant perceptif et praxéologique du champ pour y concevoir une transition instrumentale opérante ? Ici la sémiotisation est essentielle pour repérer la possibilité d'une transformation fonctionnelle d'un objet, ou d'un ensemble d'objets en les redisant dans le champ. Il s'agit sans doute de la forme d'imagination la plus élémentaire, la plus fondamentale, on a envie de dire, d'une forme d'intelligence directe à même le champ pratique de perception et d'action. Elle n'est d'ailleurs pas spécifiquement humaine, il suffit de demander aux chimpanzés de Köhler (cf. Rosenthal et Visetti, 2003).

Reste que le fictionnement est aussi de toute évidence une forme d'imagination, une forme sans image, qui est entièrement sémiotique, et adossée à ce que l'on appellera l'*atelier d'Alice*, à savoir cet usage de la voix intérieure comme médium, support mnémotechnique, champ d'intégration, et aussi sanction, puisqu'elle n'est pas seulement voix mais aussi oreille. Et s'il peut subsister une incertitude quant à l'imagination imageante (visuelle,

²⁷ On s'imagine déjà certains lecteurs bondir : « Comment ça, rien sur la fiction ! Tiens, *L'imaginaire*, p. 126, 'Je lis un roman', etc. Peut-être le mot fiction n'est-il pas utilisé, mais un roman ce n'est pas de la fiction ? Ne dit-il pas, page 128, que le monde que l'on découvre dans un roman n'est pas celui de la perception, pas non plus celui de l'image mentale ? ». Cela est tout à fait exact, seulement, ce n'est pas la façon dont nous recevons ou lisons la fiction (avec le sentiment d'irréel dont parle Sartre) qui nous concerne ici mais la fabrication de la fiction, le fictionnement. De cette fabrique de la fiction nos maîtres à penser l'imagination ne disent rien ou presque. Et puis, il s'agit tout de même d'une vision assez étriquée de la fiction : d'accord pour une œuvre romanesque, mais que dire de ces fictions opérantes que sont les théories scientifiques ? Ou alors des fictions sociales, politiques, comme *état*, *nation* ? Avons-nous avec elles aussi ce sentiment d'irréel ?

auditive, kinesthésique), il ne fait aucun doute que le fictionnement est une forme spécifiquement humaine de l'imagination.

TECHNIQUE DU CORPS

En 1934 Marcel Mauss fait à la Société de Psychologie une communication intitulée *Les techniques du corps*. Il y remarque que quelle que soit la société à laquelle ils appartiennent, les hommes savent se servir efficacement de leur corps d'une façon empreinte des schèmes collectifs propres à cette société. Il ose alors le rapprochement avec la notion de technique, notamment eu égard à deux caractéristiques de ces modes d'agir corporels qui sont leur efficacité et dépendance d'une tradition. En ce sens, dit Mauss, le corps est « le premier est et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique » (Mauss, 1968, p. 372). Les exemples les plus évidents des techniques du corps sont la marche, la nage, la danse, le saut, les façons de s'alimenter, de dormir, de grimper, de porter des poids... qui sont toutes adossées à une tradition forgée par la vie collective.

Avec cette démonstration Mauss pensait livrer à ses collègues psychologues une nouvelle catégorie psycho-anthropologique assortie d'une grille d'analyse à portée universelle. Mais hormis son ami Meyerson l'auditoire n'a fait qu'applaudir poliment l'illustre anthropologue, en lui faisant comprendre par son silence qu'il valait mieux laisser la psychologie aux spécialistes. La problématique générale des techniques du corps est du coup restée à l'état d'ébauche. Il va de soi qu'un tel état se prête facilement à des critiques : on pointera la difficulté de dire où commence et où s'arrête une technique du corps, de savoir si conduire une voiture ou faire du vélo est une technique du corps, compte tenu de l'interaction avec un objet technique, etc.

Toujours est-il que rien n'empêche de reprendre et affiner le concept maussien, et notamment de le développer en direction des catégories aussi caractéristiquement psychologiques que la perception et la parole. Reprenons. Il s'agit de techniques assises sur une « disposition du vivant en général » (Karsenti, 1998, p. 235) qui correspondent à des « montages physio-psycho-sociologiques au niveau du corps » (Mauss, *ibid.*, p. 384). Ces montages ont cela de propre qu'ils sont adossés à une *tradition* issue de la vie collective et qu'ils sont occultés par l'*efficacité* qui les engendre et les pérennise. Et même si Mauss ne mentionne ni la perception ni le langage (qui fait usage de la voix) parmi les techniques du corps, et ne semble pas davantage accorder à ces dernières les degrés de liberté requis à un genre fonctionnel ouvert, sa formule capte fort bien le caractère de montage physio-psycho-sociologique et de la modalité première de l'expérience, et de la parole, qu'elle soit publique ou à soi.

J'ai abordé ailleurs l'intérêt de penser la perception comme un ensemble des techniques du corps pour traiter sereinement la question de l'assise culturelle de chaque pratique des sens (Rosenthal, 2011). Il s'agit de décrire alors comment l'environnement physique, l'infrastructure corporelle et les schèmes issus de la vie collective concourent à dresser mon corps à développer et à cultiver les montages techniques qui me font voir, entendre, sentir à la manière d'un être de mon espèce et comme un individu de ma culture. Ce raisonnement vaut autant pour la voix qui profère la parole. En dépit de

l'aversion connue pour tout ce qui empiète sur l'empire du psychophysiologique, venant du côté des sciences sociales, l'idée que la voix qui profère la parole emprunte les schèmes articulatoires développés et promus par la société ne devrait pas rencontrer beaucoup d'objections. Aux sceptiques on recommandera d'écouter mon accent finement forgé par les schèmes articulatoires issus de la pratique collective de la parole qui, au milieu du siècle dernier, ont dressé mon corps (appareil vocal) à prononcer les voyelles d'une certaine manière.

Et comme souvent, quand on donne un doigt, on vous prend la main, il faudra se faire à l'idée que la voix (et la parole qui va avec) comme technique du corps s'entend ici de deux façons, et peut-être davantage. Il y a, évidemment, la technique du corps au sens d'une manière d'utiliser la langue, la bouche, les mâchoires, les voies aériennes supérieures, et la respiration, pour émettre de la parole dotée d'une certaine structure rythmique, d'un contour prosodique, et qui enchaîne des séquences morpho-phonologiques d'un individu qui parle ma langue. C'est la voix parlante dont le timbre, les enchaînements rythmiques, les modulations, les intonations, procèdent certes des propriétés physiques des organes mis à contribution, mais également d'un certain paramétrage social, plus ou moins volontaire ou conscient, qui fait que, par exemple, les gens confondent au téléphone ma voix avec celle de mon père, ou qu'on vous attribue l'accent de Toulouse. C'est, plus généralement, la voix humaine qui vous a déjà bercé *in utero*, qui jouit chez l'homme d'un certain tropisme émotionnel, et fait partie de son schéma corporel.

Et puis, il y a une modulation de cette technique du corps qui est la voix intérieure, au sens étroit du terme, c'est-à-dire un certain usage de la voix qui n'émet pas de sonorités extérieurement perceptibles, tout en maintenant la continuité de votre voix. On pourrait penser que ce n'est qu'une variante étouffée de la voix qui porte, comme le modèle réduit d'une machine à vapeur est formellement l'équivalent miniature de la machine qui faisait des merveilles dans les usines du XIX^e siècle, mais c'est oublier l'atelier d'Alice et le rôle effectif que joue la vocalisation intérieure dans la formation du rythme et du schéma prosodique de mon discours.

Enfin, et surtout, il y a la technique du corps comme geste expressif, la parole que la voix profère et qui est, comme toute expression, rigoureusement la même au plan intérieur et extérieur. Car au-delà du simple tropisme émotionnel de la voix humaine, il s'agit là d'une technique du corps à vocation expressive où la structure expressive, socialement instituée, prend le pas sur l'infrastructure technique corporelle pour en faire sa servante docile et invisible. La parole est donc par excellence une technique du corps, et ses versants extériorisé et intérieur ne font que deux facettes d'un même ensemble fonctionnel. En même temps, si l'on tient compte de l'ensemble des caractères que nous venons de lui reconnaître, la voix intérieure est une technique du corps en elle-même, technique qui a permis la sémiotisation de la vie humaine et l'institution d'une vie psychique. Pour être tout à fait, la pensée, l'imagination, la psyché, ont besoin de se construire les instruments de leur manifestation. La voix intérieure ne fait certainement pas tout – et d'ailleurs la pensée, l'imagination, la vie psychique, ne se manifestent pas nécessairement sous une forme discursive ni même consciente – mais c'est par elle que se

matérialise le lien entre les faits sociaux et les faits psychiques, tout comme la continuité du soi.

SUJET DE L'INTÉRIEUR

Il fait peu de doute que l'idée même d'une intériorité psychique, d'un monde à soi caché au regard des autres, est largement tributaire du phénomène de la voix intérieure. Ni le rêve, ni l'imagination imageante ne nous donnent l'impression d'une intimité exclusive, seule la voix intérieure, qui se plie à notre volonté, se laisse penser comme agissant dans un espace que l'on dirait privé, et qui serait extérieur au monde. C'est précisément cette conception d'intériorité psychique comme espace privé et extériorité au monde qui rend douteuse l'idée qu'elle était censée promouvoir. Depuis Wittgenstein (1989 ; 2005), on a longuement analysé, décortiqué les paradoxes et les inconséquences des conceptions mentalistes d'une intériorité privée, qui serait extérieure au monde (cf. Bouveresse, 1976 ; Laugier, 2001 ; 2012). D'ailleurs, si c'est la voix qui « porte » cette intériorité, elle est forcément incarnation du caractère public de l'expression, et ce n'est pas un *oratio mentalis* qu'elle profère mais la langue commune. Mais il ne s'agit pas de joindre ma voix à la dénonciation du mythe de l'intériorité, que les auteurs cités ont fort bien réussi à déconstruire. Si je me suis permis de jouer à la provocation avec le titre « La voix de l'intérieur » ce n'est pas pour chercher à réhabiliter une intériorité mentale qui serait extérieure au monde et fermée au public, mais pour insister sur la facticité de la vie psychique que les jeux de la voix intérieure permettent d'instituer. S'il nous est possible de parler en notre nom, être des sujets responsables, et peut-être même pensants, c'est de ce côté de la voix qu'il faut chercher le coupable.

ÉPILOGUE

La tradition scholastique nous a légué l'art de dissenter avec des canevas pour des raisonnements bien articulés (certains diront subtiles), mais elle a aussi infusé dans la pensée rationnelle ses propres concepts et chimères. On a eu beau les moderniser, réformer, séculariser, les inscrire au programme d'une naturalisation radicale, ils continuent à diffuser l'essence même de l'inspiration qui les a fait naître. Ainsi, on a bien cru se défaire des connotations spirituelle et idéaliste du concept d'âme en lui substituant les notions agnostiques de psychisme ou de *mind*²⁸ mais c'était pour mieux les rattacher à l'individualisme psychologique qui en dérive et qui voudrait nous doter d'une « substance » (mentale) endogène et autonome. De leur côté, les sciences sociales déconstruisent fort bien le fond individualiste (et mentaliste) de la conception psychologique de l'homme, mais elles peinent à lui redonner sa double dimension de créature fondamentalement sociale et d'individu capable de penser, agir, sentir par lui-même. D'ailleurs, il ne suffit pas de proclamer que la nature humaine est faite de l'union du social et de l'individuel pour que cette union devienne intelligible. Il manque encore au tableau anthropologique de

²⁸ Son équivalent usuel en français, *esprit*, garde par contre une dimension d'immatérialité d'origine divine.

l'homme la dimension sémiotique des pratiques humaines et la dimension expressive de toute forme d'expérience.

On a voulu imaginer dans cet article l'institution de la vie psychique à partir des dynamiques sémiotiques et expressives qui traversent et organisent la vie humaine. Il a fallu pour cela construire un objet inédit d'enquête anthropologique qui recouvre un ensemble de phénomènes par ailleurs intuitivement familiers à tous. Il est très vite apparu au cours de cette enquête que le périmètre de ce que nous avons appelé la *voix intérieure* dépasse de loin ce qui aurait pu relever d'une simple modalité d'usage de la parole, et que cette voix est devenue une véritable *institution de la vie humaine*, et à ce titre, un *vecteur* et un *régulateur* de la vie psychique et sociale. Sans chercher à récapituler l'argumentation présentée au fil de ces pages, on rappellera que la voix intérieure joue à la fois l'agent du collectif et est au fondement de l'individuel. Elle est au fondement de l'individuel en tant que sa voix intime et son porte-parole incommode²⁹. Et elle fait l'agent du collectif puisqu'elle emploie la langue commune avec tout ce qu'elle charrie du répertoire normatif, prescriptif, symbolique de la culture. Cette dualité fonctionnelle, comme agent du collectif et vecteur de l'individualité, place la voix de l'intérieur au cœur de l'articulation du social et de l'individuel. Et elle institue cette forme de profondeur et de recul face au flux du monde que nous appelons intériorité ou vie psychique.

REMERCIEMENTS. Cette recherche a été partiellement soutenue par le programme blanc ANR PerSemSoc. Je tiens à remercier Jean Lassègue, pour ses conseils et sa relecture, Emmanuel Désveaux et Yves-Marie Visetti, pour de nombreuses discussions, et Dan Slobin, pour l'indication de l'ouvrage d'Eva Hoffman et pour ses remarques.

RÉFÉRENCES

- Arendt, H. (2005). Questions de philosophie morale. In *Responsabilité et jugement* (pp. 93-198). Paris, Éditions Payot & Rivages.
- Bakhtine, M. (1970). *La Poétique de Dostoïevski*. Paris, Éditions du Seuil.
- Ballet, G. (1886). *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*. Paris, Librairie Germer Baillière.
- Bergounioux, G. (2004). *Le moyen de parler*. Lagrasse, Verdier.
- Billig, M. (1999). *Freudian Repression. Conversation Creating the Unconscious*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris, Éditions du Seuil.
- Bouveresse, J. (1976). *Le mythe de l'intériorité*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Dessalles, J.-L. (1996). Pensée privée et communication sociale. In J. Stewart, J. - L. Dessalles, T. Fuhs (éds.), *Du collectif au social – Actes des cinquièmes journées de Rochebrune* (pp. 49-59). Paris, ENST 96-S-002.
- Ducrot, O. (1985). *Le dire et le dit*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Egger, V. (1881). *La parole intérieure*. Paris, Librairie Germer Baillière.

²⁹ Incommode, car dès lors que je me parle, il y a un destinataire pour mon propos qui n'est pas seulement une oreille bienveillante mais aussi une voix qui se fait entendre. D'ailleurs, qui dit voix intérieures entrevoit conflits intérieurs.

- Filik, R. & Barber, E. (2011). Inner Speech during Silent Reading Reflects the Reader's Regional Accent. *PLoS ONE*, vol. 6/10, 1-5.
- Fodor, J.A. (1975). *The Language of Thought*. Harvard, Harvard University Press.
- Geva, Sh., Jones, P.S., Crinton, J.T., Price, C.J., Baron J.-C. & Warburton E.A. (2011). The neural correlates of inner speech defined by voxel-based lesion-symptom mapping. *Brain*, 134, 3071-3082.
- Goffman, E. (1981). *Façons de parler* (traduction française 1987). Paris, Les Éditions de Minuit.
- Hadamard, J. (1959). *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine de mathématique*. Paris, Librairie Albert Blanchard.
- Hadot, P. (1997). *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle (La citadelle intérieure)*. Paris, Fayard.
- Hadot, P. (2001). *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris, Albin Michel.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel.
- Herrenschmidt, C. (1996). L'écriture entre mondes visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce. In J. Bottéro, C. Herrenschmidt & J.-P. Vernant (éds.), *L'orient ancien et nous* (pp. 93-188). Paris, Albin Michel.
- Hoff, E.V. (2005). Imaginary Companions, Creativity, and Self-image in Middle Childhood. *Creativity Research Journal*, 17, 167-180.
- Ihde, D. (2007). *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound*. Albany, N.Y.: State University of New York Press (second edition).
- Karsenti, B. (1998). Techniques du corps et normes sociales: de Mauss à Leroi-Gourhan. *Intellectica*, 26-27, 227-239.
- Kolakowski, L. (2001). *Petite philosophie de la vie quotidienne*. Paris, Éditions du Rocher.
- Larrain, A. & Haye, A. (2012). The discursive nature of inner speech. *Theory & Psychology*, 22(1), 3-22.
- Laugier, S. (2001). La psychologie, la subjectivité et la « voix intérieure ». In Ch. Chauviré, S. Laugier & J.-J. Rosat (éds.), *Wittgenstein : les mots de l'esprit* (pp. 39-60). Paris, Vrin.
- Laugier, S. (2012). L'esprit dans la voix. *Intellectica*, 57, 139-162.
- Le Breton, D. (2011). *Éclats de voix : une anthropologie des voix*. Paris, Métailié.
- Marc-Aurèle (1992). *Pensées pour moi-même*. Suivies du *Manuel d'Épictète*. Paris, Flammarion.
- Mauss, M. (1968). Les techniques du corps. In *Sociologie et anthropologie* (pp. 365-386). Paris, Presses Universitaires de France.
- McGuire, P.K., Silbersweig, D.A., Murray, R.M., David, A.S., Frackowiak, R.S.J., & Frith, C.D. (1996). Functional Anatomy of Inner Speech and Auditory Verbal Imagery. *Psychological Medicine*, 26, 29-38.
- Mead, G. H. (2006). *L'esprit, le soi et la société*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Genève, MetisPresses.
- Meyerson, I. (1948). *Les fonctions psychologiques et les œuvres*. Paris, Vrin/Albin Michel.
- Panaccio, C. (1999). *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris, Éditions du Seuil.
- Pascal, B. (1991). *Pensées* (texte établi par Philippe Sellier). Paris, Bordas (collection Classiques Garnier).
- Piaget, J. (1923). *Le langage et la pensée chez l'enfant*. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé.
- Pintner, R. (1915). Inner Speech During Silent Reading. *Psychological Review*, 20, 123, 129-153).
- Platon (1993). *Gorgias*. Paris, Flammarion.

- Platon (1999). *Théétète*. Paris, Flammarion.
- River, A. (1968). Remarques sur le « nécessaire » et la « nécessité » chez Eschyle. *Revue des études grecques*, 81, pp. 5-39.
- Rosenthal, V. (2011). Synesthésie en mode majeur : une introduction. *Intellectica*, 55, 7-45.
- Rosenthal, V. & Visetti, Y.-M. (2003). *Köhler*. Paris : Éditions les Belles Lettres (collection Figures du savoir), 284 p.
- Sartre, J.-P. (1936). *L'imagination*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Sartre, J.-P. (1940). *L'imaginaire*. Paris, Gallimard.
- Shotter, J. (2003). 'Real Presences – Meaning as Living Movement in a Participatory World. *Theory & Psychology*, 13(3), 359-392.
- Steels, L. (2003). Language Re-Entrance and the 'Inner Voice'. *Journal of Consciousness Studies*, 10, 4-5, 173-185
- Stern, C. & Stern, W. (1907). *Die Kindersprache*. Réédition en 1987 par Neudruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt (WBG).
- Taylor, M. (1999). *Imaginary Companions and the Children Who Create Them*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, M., Carlson, S., Maring, B., Gerow, L. & Charley, C. (2004). The Characteristics and Correlates of Fantasy in School-age Children: Imaginary Companions, Impersonations, and Social Understanding. *Developmental Psychology*, 40, 1173-1187.
- Todd, E. (2011). *L'origine des systèmes familiaux : Tome 1 L'Eurasie*. Paris, Gallimard.
- Vernant, J.-P. (1972). Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque. In J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet (éds.), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne - 1* (pp. 19-40). Paris, Librairie François Maspero.
- Vernant, J.-P. (1972). Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque. In J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet (éds.), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne - 1* (pp. 41-74). Paris, Librairie François Maspero.
- Vernant, J.-P. (1996). Écriture et religion civique en Grèce. In J. Bottéro, C. Herrenschmidt & J.-P. Vernant (éds.), *L'orient ancien et nous* (pp. 189-223). Paris, Albin Michel.
- Visetti, Y.-M. & Cadiot, P. (2006). *Motifs et proverbes – Essai de sémantique proverbiale*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Voloshinov, V.N. (1929). *Le marxisme et la philosophie du langage* (traduction française 1977). Paris, Les Éditions de Minuit.
- Vygotsky, L.S. (1934). *Pensée et langage* (traduction française 1997). Paris, La Dispute.
- Watson, J.B. (1919). *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*. Philadelphia: J.B. Lippincott Co.
- Wittgenstein, L. (1989). *Remarques sur la philosophie de la psychologie, vol. 1*. Paris, TER.
- Wittgenstein, L. (2005). *Recherches Philosophiques*. Paris, Gallimard.