

Les faits sociaux sont des faits naturels

Remarques sur le naturalisme de Dewey et Mead

Louis Quéré

Occasional Paper 5
Paris, Institut Marcel Mauss – CEMS
2012



Les faits sociaux sont des faits naturels.

Remarques sur le naturalisme de Dewey et Mead

[texte écrit pour le séminaire *Pragmatisme et philosophie américaine*, à l'ENS-Paris, le 17 mars 2012]

« Social facts are themselves natural facts » (Dewey, 1928, p. 165). Comment concevoir cette naturalité des faits sociaux ? Il faut ajouter : comment la concevoir d'une part sans la fonder dans autre chose que le social lui-même, d'autre part en tenant compte des caractères distinctifs des faits sociaux ? Si je sollicite une fois de plus les pensées de Dewey et Mead c'est pour tenter d'esquisser des réponses à ces questions. Avant de présenter leurs arguments, d'abord ceux de Dewey, ensuite plus succinctement ceux de Mead, qui ne sont pas exactement les mêmes, je voudrais dire un mot du contexte dans lequel j'ai été amené à reprendre ma réflexion sur le naturalisme.

Ce contexte est celui d'une discussion, je pourrais même dire d'une « dispute », au sens scolastique du terme, avec une proche collègue de l'Université de Lausanne, où elle est professeur de sociologie, Laurence Kaufmann. Avec un de ses doctorants, Laurent Cordonier, elle a écrit au printemps 2011 un texte-manifeste sur le naturalisme social, publié cet automne par la revue en ligne *SociologieS* (voir l'ensemble du débat dans les deux numéros où il a été publié). Comme ils y critiquaient un papier que j'avais écrit il y a 4-5 ans sur l'analyse de la confiance par les neurosciences, notamment sur le rôle de l'ocytocine dans l'instauration de la confiance, la direction de la revue m'a demandé de réagir à son texte. Ce que j'ai fait, non seulement en répondant sur le point précis qui me concernait, mais en discutant l'argument d'ensemble du texte. C'est précisément ce qui m'a conduit à revisiter le « naturalisme culturel » de Dewey et le « naturalisme social » de Mead.

L'objectif de l'article en question de mes collègues était ambitieux : « falsifier », à l'aide des découvertes récentes des sciences cognitives (essentiellement psychologie du développement, neurosciences et éthologie), « les modèles cognitifs et les conceptions anthropologiques sur lesquels se basent les sciences de la société », notamment la sociologie, de façon à « rendre compatibles les hypothèses et les résultats des sciences sociales avec ceux des sciences naturelles », comme cherche à le faire toute démarche naturaliste digne de ce nom. Les principaux reproches faits aux sciences de la société étaient :

- de ne pas rapporter la structuration du monde social et culturel aux structures universelles de l'esprit humain, à ses capacités innées ou à ses tendances naturelles ;
- de négliger l'existence d'invariants sociaux de base, ou de formes primitives et universelles d'interaction et d'association : l'échange, la domination, la compétition, la coopération, l'appartenance, etc. ;
- de ne pas faire place à l'idée d'un support biologique ou biochimique du lien social ;
- d'oublier le rôle des « instincts de base de l'organisme », ou celui des instincts sociaux (l'imitation, par exemple), dans l'organisation des conduites sociales, et cela au profit des choses « de haut niveau » que sont les concepts, les significations, les normes, les institutions, etc., ou encore des processus de « haut niveau » que sont la communication symbolique, la division du travail, le contrôle moral, etc. ;
- de méconnaître les racines biologiques de la morale humaine, etc.

Bref la sociologie devrait se mettre davantage à l'école de la psychologie du développement, d'une certaine philosophie de l'esprit, des neurosciences et de l'éthologie cognitive ; ainsi accéderait-elle à la conscience des capacités, mécanismes ou processus « de bas niveau » qui sont nécessaires pour « faire société ». Parmi ces mécanismes figurent la synchronisation des comportements par l'instinct grégaire, par l'imitation, ou par ce que Tarde appelait l'« interstimulation », ou encore par la contamination mutuelle des pensées et des sentiments, par la suggestion inconsciente, etc. Mes collègues pensent ainsi que nous sommes équipés d'« un système cognitif de bas niveau, spécifiquement dévolu au traitement perceptuel et inférentiel » d'un certain type de saillances sociales, c'est-à-dire d'« un système de détection des informations socialement pertinentes, notamment les formes sociales d'action réciproque (consoler, échanger, jouer, etc.), les identités sociales (rang, parenté, genre, groupe d'appartenance, etc.), les règles déontiques (interdictions, obligations) ». L'existence d'un tel système de détection leur paraît être la condition de possibilité d'une vie sociale complexe.

Tout en partageant leur intérêt pour une respécification contemporaine du « naturalisme social », j'ai été profondément gêné par plusieurs aspects de leur programme. J'en retiens trois qui ont trait à l'objet de mon exposé d'aujourd'hui. Le premier est l'alignement que j'y ai perçu sur la conception néo-cartésianiste de la cognition, de l'esprit

et de la culture, qui me semble prévaloir dans une partie des sciences cognitives actuelles (je pars de l'idée que celles-ci sont diverses et plurielles, et qu'elles comportent plusieurs paradigmes, ce que F. Varela avait déjà bien mis en évidence il y a plus de 20 ans) : l'esprit y est défini comme un mécanisme de détection et de traitement de l'information, la cognition comme une affaire d'opérations avec et sur des représentations (même si elles ne sont pas d'emblée propositionnelles), et la culture comme consistant en représentations (privées et publiques) distribuées, agissant dans des chaînes causales. Dans cette perspective, les êtres vivants les moins élaborés, les escargots ou les araignées, par exemple, sont dits capables de former des représentations, même s'il ne s'agit que de « protoreprésentations », ou de représentations iconiques, au contenu perceptuel. Ils sont aussi capables de conceptualiser. Ils ont donc un esprit, qui se manifeste dans le fait qu'ils sont capables de tirer des enseignements de leur environnement, de mémoriser les propriétés pertinentes pour leur action, de les combiner avec les contraintes spatiales occurrentes et de préparer leurs actions sur cette base (je reprends là ce que Proust, 2012, dit des araignées *Portia Labiata*).

Le deuxième aspect est le procédé de naturalisation du social mis en œuvre : il consiste à rapporter la naturalité des faits sociaux à l'équipement, supposé inné pour l'essentiel, d'un individu standard universel. Il en résulte une naturalité du social déduite d'autre chose que lui-même et ses caractères spécifiques.

Le troisième aspect est ce qui m'apparaît comme une vraie fascination, chez mes collègues, pour la permanence de l'ancestral et du primitif, et pour tout ce qui apparaît comme étant de « bas niveau ». C'est à croire que naturaliser impliquerait de tout ramener à de l'ancestral, du primitif et du bas niveau. Tout se passe, dans leur argument, comme si des capacités fondées biologiquement ou des instincts de base restaient stables, comme s'ils n'étaient pas remodelés, transformés, par les processus dans lesquels on les fait agir, comme s'il n'y avait pas de « travail accompli par les processus historico-culturels » et d'évolution cumulative (Tomasello, 2004, p. 194).

C'est par rapport à ces trois aspects que je vais solliciter Dewey et Mead, qui me paraissent offrir une alternative solide au néo-cartésianisme d'une partie des sciences cognitives actuelles. Ils ont aussi visé une « intégration des méthodes d'étude de l'humain », qui ne soit pas réductionniste, et qui, comme on le verra, ne cède pas à une « logique absolutiste » (Dewey). Avant de les évoquer, je mentionne trois arguments d'inspiration wittgensteinienne et un argument emprunté à B. Williams, que j'ai aussi mobilisés dans notre « dispute » :

- Il y a dans les emprunts actuels des sciences humaines à la biologie et aux neurosciences un certain nombre d'aspects qui demandent une clarification proprement conceptuelle, pour éviter d'engager les enquêtes et les expérimentations sur de fausses pistes ; or les clarifications conceptuelles ne se font pas par un surcroît d'investigations et d'expérimentations empiriques (je renvoie là-dessus au beau livre de Bennett et Hacker sur les fondations philosophiques des neurosciences).

- Concernant l'explication du comportement humain par ce qui se passe dans le cerveau, par exemple de la confiance par la biochimie neuronale, notamment par l'ocytocine, j'ai simplement soutenu qu'il ne semble pas y avoir de passerelle possible entre le vocabulaire dans lequel nous comprenons et expliquons les conduites à l'aide de notre vocabulaire intentionnel (croyances, désirs, espoirs, craintes, intentions, raisons, motifs, sentiments, engagements, obligations, etc.), et celui dans lequel sont décrits et expliqués les entités et processus physico-chimiques mis en évidence par les neurosciences – qui mélangent d'ailleurs les vocabulaires sans que cela leur pose le moindre problème. Je pense qu'il y a des niveaux de description et d'explication autonomes. J'y reviendrai.

- En troisième lieu, j'ai aussi pointé les conséquences de la cure d'amaigrissement que certaines approches en sciences cognitivistes font subir au concept de concept, pour construire un « concept de laboratoire » et pour pouvoir attribuer la possession de concepts à des êtres ne disposant pas du langage. J'ai notamment repris l'argument wittgensteinien, développé par Cora Diamond, que, même si on admet que beaucoup d'animaux possèdent une forme de concept, il reste que les humains vivent avec des concepts épais, et qu'une vie avec des concepts épais est très différente d'une vie avec des concepts étioyés (telles les catégories vues à travers un prisme cognitiviste) ou d'une vie sans concepts.

- Quant à l'argument que j'ai emprunté à B. Williams il consiste à dire que « c'est certainement une erreur que de supposer [...] que, puisque la culture et son acquisition impliquent une psychologie particulière, toute explication du culturel doit passer par cette psychologie ». C'est, me semble-t-il, la même erreur qui est commise quand on considère que, puisque la vie sociale requiert des capacités et des processus ayant une base biologique et organique, notamment des capacités et des processus résultant de l'évolution et de la sélection naturelles, et étayés, en particulier, sur des mécanismes cérébraux et un bon fonctionnement du cerveau, toute explication du social doit passer par une biologie, une biochimie ou une neurophysiologie.

*
* *

Au début de *Logique* (p. 76-77), où il présente la logique comme « une théorie naturaliste », Dewey explicite quelques-unes des significations qu'il donne au terme « naturaliste ». L'une d'elles, que je ne vais pas beaucoup développer aujourd'hui, bien qu'elle soit toujours rappelée dans ses textes, et particulièrement importante, est qu'être naturaliste c'est tabler sur l'observabilité des choses – des opérations et des activités, des relations et des significations, ainsi que, comme on le verra, du social lui-même : ainsi « les activités de l'enquête sont-elles observables » et sont-elles soumises « à l'inspection et à la vérification publiques ».

La principale signification du terme « naturaliste » est énoncée en termes de continuité : « Il n'y a pas de solution de continuité entre les opérations de l'enquête, les opérations biologiques et les opérations physiques » ; en effet, le « schème de l'enquête développe certains aspects du schème des activités vitales » ; et les opérations rationnelles de l'enquête « prolongent les activités organiques sans avoir pour autant la même nature » ; elles ont même leur fondement en elles. En effet, « les fonctions biologiques sont des éléments indispensables constitutifs de l'enquête » (p. 81), car celle-ci comporte de l'affectif et du sensori-moteur, et implique « un faire et un fabriquer », consistant en des opérations physiques de différentes sortes, impliquant tout le corps, mais aussi des appareils et des dispositifs. Il en va ainsi parce que l'enquête ne consiste pas seulement à changer les états mentaux (les croyances et les désirs, par exemple) ; elle se développe en transformant les « conditions existentielles » et en instaurant des interactions entre les choses pour faire apparaître leurs propriétés et leurs potentialités. Mead dit la même chose, avec peut-être plus d'audace et en prenant plus de risques : il y a une méthode de la recherche dans la vie en général. Ce qui fait qu'en un sens, « l'animal fait la même chose que le chercheur scientifique ».

Continuité veut dire qu'il n'y a ni rupture, ni « simple répétition d'identités » (p. 81). Cela implique que l'on ne peut pas déduire les activités et formes supérieures des activités et formes inférieures. La continuité n'implique pas l'identité : les activités biologiques ou organiques « préfigurent et préparent la voie » aux opérations intellectuelles. Mais, précise Dewey, « préfigurer n'est pas présenter et préparer n'est pas réaliser » (p. 103). Il faut pour rendre compte des différences entre les activités des humains et celles des autres formes biologiques, tenir ensemble l'idée d'une continuité du changement et celle de l'apparition « de nouveaux modes d'activité » (p. 103). Les

innovations-clés sont, d'un côté, « le développement du langage à partir d'activités biologiques antérieures » (p. 103), de l'autre, l'émergence d'une hérédité et d'un apprentissage culturels. L'innovation ne consiste donc pas en l'ajout d'une nouvelle entité, telle la raison ou la volonté. Le naturalisme exige que l'on renonce à introduire, dans l'explication des capacités supérieures, quelque entité non naturelle que ce soit.

Lorsqu'il explicite le schème des activités vitales, Dewey commence par souligner qu'elles impliquent un environnement, et qu'elles sont orientées vers le maintien d'un équilibre entre les activités de l'organisme et des opérations de l'environnement. Un des points importants soulignés est qu'un organisme ne vit pas « dans » un environnement, mais « par le moyen » d'un environnement (p. 83) ; ce qui veut dire que « les processus vitaux sont produits par l'environnement aussi bien que par l'organisme ; car ils sont une intégration » (p. 83). Ainsi ce qu'il faut prendre en compte lorsque l'on dit que le poisson vit dans l'eau et l'oiseau dans l'air, c'est que « les fonctions caractéristiques de ces animaux sont ce qu'elles sont du fait de la façon particulière dont l'eau et l'air entrent dans leurs activités respectives » (p. 84). C'est pourquoi il vaut mieux parler de transaction, ou de composition d'énergies dans un système dynamique orienté vers une intégration, plutôt que d'interaction entre un organisme et son environnement (ce dernier terme suppose encore deux termes indépendants). Enfin, les activités d'exploration et de recherche prennent place dans un « ordre défini d'activités initiales, intermédiaires et finales » (p. 87), de nature sérielle – dont font aussi partie les activités sensorielles et motrices et les activités de contact. Ainsi par exemple, le raisonnement est normalement couplé à des opérations physiques destinées à transformer les « conditions existentielles ». Bref, 1.) Les fonctions cognitives les plus élevées (conceptualiser, raisonner, communiquer symboliquement) émergent, par transformations, de fonctions plus basiques ou plus corporelles (affectives et sensori-motrices, notamment) ; 2.) Elles comportent des opérations physiques pour s'assurer des « conditions existentielles » ou pour transformer les états de choses ; 3.) Les activités cognitives sont distribuées sur l'organisme et l'environnement, l'environnement entrant en elles d'une manière qu'il faut préciser. À noter que cette conception de l'environnement va au-delà de ce qu'en disent, malgré leur insistance sur le couplage dynamique entre l'organisme et l'environnement, nombre de théories actuelles de la cognition distribuée, ou de la cognition incarnée, qui consiste souvent à considérer que le rôle de l'environnement est essentiellement de fournir des informations et des affordances, des contraintes et des stimuli.

Je rappelle, pour mention, que pour Dewey, l'esprit n'est ni un organe ni un dispositif. Il est plutôt « le mode de réponse à l'environnement » d'organismes (actifs, affectifs et moteurs) qui ont appris, pour traiter leurs situations, à enquêter, à communiquer et à coordonner leurs activités à travers l'usage de symboles. Je rappelle simplement la définition donnée dans *L'art comme expérience* : « "Mind" est à l'origine un verbe. Il se réfère à toutes les transactions au moyen desquelles nous traitons consciemment et expressément les situations dans lesquelles nous sommes placés » (p. 308). Dans *Experience and Nature*, Dewey considérait le « mind » comme une « propriété supplémentaire acquise par une créature sensible (*feeling creature*), quand elle atteint cette interaction avec d'autres créatures vivantes qu'est le langage, la communication ». La communication permet la coordination des activités par le partage des significations. Elle permet aussi une autre prise sur les choses, et notamment sur les événements. « Quand la communication existe, les choses acquièrent non seulement un sens, mais aussi des représentants ou des substituts qui enlèvent aux qualités immédiates leur caractère silencieusement saisissant : elles deviennent alors susceptibles d'enquête, de contemplation et d'élaboration idéale et logique...[en vue de l'action] ». C'est aussi le point de vue de Mead, qui ajoute cependant que pour qu'il y ait *Mind* il faut d'abord qu'il y ait *Self*.

Dans *Logique* toujours, Dewey qualifie son naturalisme de « culturel » (p. 78) : « L'homme est naturellement un être qui vit en association avec d'autres dans des communautés possédant le langage, et par conséquent une culture transmise ». C'est ce qui fait que ses enquêtes ont une matrice culturelle. Son environnement est à la fois physique et culturel. Mais le physique est tellement incorporé dans le culturel, et façonné par lui, que les interactions avec l'environnement sont « profondément affectées » par cette incorporation (p. 102).

Cependant l'homme n'est pas le seul être à vivre en association avec d'autres. L'association est un fait naturel et universel – rien n'existe de façon isolée. Alors qu'est-ce qui caractérise l'association humaine ? Une première caractéristique est précisément la modification du comportement organique par une « détermination culturelle de la conduite de la vie », qui y insère des opérations intellectuelles caractérisées par des propriétés logiques : « L'homme est social en un autre sens que l'abeille ou la fourmi, puisque ses activités sont comprises dans un environnement qui est transmis culturellement, de sorte que ce que l'homme fait et la façon dont il agit, est déterminé non par la seule structure organique et la seule hérédité physique, mais par l'influence de l'hérédité culturelle, enfouie dans les traditions, les institutions, les coutumes et les intentions et croyances que

les unes et les autres à la fois véhiculent et inspirent. Même les structures neuromusculaires des individus sont modifiées sous l'influence qu'exerce l'environnement culturel sur ces activités (cf., par ex., Mauss sur les techniques du corps) [...] Parler, lire, exercer un art – art industriel, beaux-arts, art politique – sont des exemples de modifications pratiquées *au cœur de* l'organisme biologique par l'environnement culturel » (p. 102).

Dès lors que les individus vivent dans un environnement culturel, leur comportement n'est plus principalement déterminé par ce qui se passe dans les organismes particuliers et par des facteurs purement individuels (dont les sensations, les émotions et les désirs), et il n'est plus strictement temporel [« le comportement organique est une affaire strictement temporelle » (p. 104) : par exemple, l'inférence et le raisonnement, qui sont des activités du comportement organique, et sont déjà présents dans l'expérience sensorimotrice, s'en trouvent transformés : les relations établies dans une inférence deviennent intemporelles]. La vie dans un environnement culturel « oblige les individus à adopter dans leur comportement le point de vue des coutumes, des croyances, des institutions, des significations et des croyances qui sont, d'une manière relative au moins, générales et objectives » (p. 105). Ces significations font partie d'un système, et ce qui fait qu'elles se tiennent est qu'« elles ont cours dans le même ensemble d'habitudes et de prévisions collectives. Elles se tiennent parce qu'il existe des activités, des intérêts, des coutumes et des institutions propres à une collectivité donnée » (p. 109-110) – car « c'est par un accord dans l'action commune » (p. 111), ou « en connexion avec des activités communes qui produisent une conséquence commune à laquelle tous participent » (p. 114) que les mots et les gestes signifient ce qu'ils signifient.

L'émergence du langage a été un facteur décisif dans cette transformation de l'association humaine : « Le langage n'a pas été à l'origine de l'association, mais, quand il est survenu, émergence naturelle de formes antérieures de l'activité animale, il a transformé les formes et les modes antérieurs du comportement associé et donné à l'expérience une nouvelle dimension » (p. 117). La culture est un produit du langage, en même temps qu'elle en est aussi une condition (p. 117). Pour Dewey, l'un et l'autre sont une condition de l'esprit.

*
* *

Fait partie du « naturalisme culturel » de Dewey une naturalisation du fait social. Dewey en a tracé les traits dans une conférence de déc. 1927, consacrée au « social comme catégorie » (elle a été publiée en 1928, dans *The Monist*, sous le titre « Social as category », et republiée un peu plus tard, dans *Philosophy and Civilization* sous le titre « The inclusive philosophical idea »). Il s'agit d'un plaidoyer en faveur d'un emploi de la catégorie « social » comme catégorie valide de description et d'interprétation. Dewey s'en prend aussi bien aux philosophes qui sont incapables d'incorporer véritablement cette catégorie à leurs outils de pensée, qu'à ceux qui établissent une coupure entre les sciences naturelles et les sciences sociales – le principe de continuité du physique, du biologique et du mental l'interdit, tout comme, précisément, la nature même des phénomènes sociaux, en ce qu'ils ont de spécifique et d'unique. Dewey évoque une situation paradoxale « dans laquelle les phénomènes sociaux sont isolés de considérations physiques et organiques et sont cependant expliqués en termes physiques, organiques ou psychologiques au lieu de l'être en termes qui tiennent compte des caractéristiques propres du social » (1928, p. 166).

Alors qu'ont de spécifique et d'unique les phénomènes sociaux ? Ils se caractérisent d'abord par une capacité qui leur est propre : celle de permettre à des potentialités déjà contenues dans les formes physiques et biologiques d'association de se déployer et de se réaliser, notamment du fait de l'élargissement et de la complexification des interactions qui leur sont inhérents. La base de cette définition est en fait que c'est dans l'association, qui est un fait naturel, que « les qualités des choses associées se manifestent », et que ce n'est que dans les interactions que « les potentialités sont libérées et réalisées » (p. 162). C'est ce que prouve en particulier l'expérimentation scientifique, qui consiste à organiser des interactions pour libérer des potentialités et faire apparaître des propriétés.

La catégorie du social n'est pas simplement en continuité avec celles du physique et du biologique, elle les inclut aussi tout comme elle inclut celle du mental, de telle sorte que les trois « développent de nouvelles propriétés et exercent de nouvelles fonctions » (c'est cette inclusion que souligne le nouveau titre donné à l'article en 1931). En hégélien darwinisé ou en darwinien hégélianisé, Dewey va même jusqu'à proposer l'hypothèse que le physique et le biologique, qui consistent en associations naturelles, trouvent leur sens ultime dans la forme la plus complexe d'association, *i. e.* celle qui est médiatisée par le langage et la communication (p. 168, 171). Dans le social, le physique et le biologique sont « insérés dans des systèmes d'interaction plus larges, plus complexes et plus délicats », à savoir « des interactions associées », de sorte que leurs propriétés sont modifiées, voire

transformées, que de nouvelles propriétés apparaissent du fait de « la libération de potentialités antérieurement limitées par manque d'interaction complète » (p. 169).

Il en va de même pour le mental : « Il opère à l'intérieur des phénomènes sociaux comme un facteur inclus, puisque le mental n'est empiriquement discernable que là où l'association est manifestée sous forme de participation et de communication » (p. 171). Dans ce texte, Dewey spécifie le mental par la signification (*meaning*), la signification étant « un ingrédient des événements existentiels », relevant, à ce titre, d'un ordre d'existence empiriquement observable (p. 172) : « Nous rencontrons la signification en tant que phénomène empirique descriptible et vérifiable, dont la genèse, les modalités et les conséquences peuvent être correctement examinées et suivies. Elle se présente [...] comme une qualité additive réalisée dans le processus d'une interaction plus large et plus complexe des phénomènes physiques et vitaux ». Et elle joue un rôle « dans le soutien et le développement d'une sorte spécifique de faits observables, précisément ceux qu'on appelle sociaux » (p. 172). De sorte que « le social nous fournit une occurrence observable d'un "domaine de l'esprit" objectif pour un individu ; en y entrant, les activités organiques d'un membre participant sont transformées en actes ayant une qualité mentale », c'est-à-dire une signification (p. 173). Le social s'identifierait ainsi à l'« esprit objectif » tel que récemment présenté par Taylor et Descombes. Il se caractérise notamment par son caractère holistique : il est « la manifestation la plus large et la plus riche de la totalité accessible à nos observations » (p. 177). En défendant ainsi le social comme catégorie valide et nécessaire de description et d'interprétation, – le social est observable, et son observabilité coïncide avec celle de la signification –, Dewey défend en fait l'idée d'un niveau d'analyse spécifique, celui que prennent en charge les sciences sociales. Il faudrait évidemment en dire beaucoup plus sur cette observabilité du social ainsi que sur celle de la signification.

*
* *

Une seconde caractéristique importante de l'association humaine est qu'elle est capable de prendre soin d'elle-même, notamment à travers l'activité politique. C'est un point sur lequel Dewey insiste dans *Le public et ses problèmes*, qui précède de peu l'article sur le social comme catégorie : ce n'est pas parce qu'il y a de l'association et des formes d'activité associée qu'il y a société. « Jamais un degré quelconque d'action collective et agrégée ne constituera par lui-même une communauté [...] "Nous" et "notre" n'existent que quand les conséquences de l'action combinée sont perçues et deviennent un objet de désir et

d'effort, de même que "je" et "mien" n'apparaissent sur la scène que quand une part distinctive dans l'action mutuelle est consciemment affirmée ou revendiquée. Les associations humaines ont beau avoir une origine organique et un fonctionnement solide, elles ne peuvent se développer en sociétés spécifiquement humaines que quand leurs conséquences, une fois connues, sont estimées et recherchées » (p. 246-47). Et telle est la tâche du public : observer les conséquences des activités conjointes sur le bien-être collectif et tenter de réguler les conditions qui les produisent. Le critère d'une « société spécifiquement humaine » est ainsi l'atteinte d'une « conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications » :

« Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergiques pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a une communauté. La conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée de la démocratie » (p. 243-244). Cette conscience claire de la vie commune est morale, car la vie collective est morale, et, outre qu'elle suscite un type spécifique de conviction, la conviction morale, elle doit être « soutenue émotionnellement, intellectuellement et consciemment » (sur la caractérisation de la conviction morale, cf. *Une foi commune*).

Ainsi la société est-elle aussi en partie un idéal, celui de la communauté, pas seulement un fait. Je rappelle que, pour Dewey, un idéal n'est pas quelque chose de séparé de la réalité : un idéal c'est « la tendance et le mouvement d'une chose existante menée jusqu'à sa limite finale, considérée comme rendue complète, parfaite » (p. 243). L'idéal de la communauté prolonge ainsi des « phases réelles de la vie en association », « lorsque celles-ci sont libérées d'éléments restrictifs et perturbants, et sont vues comme ayant atteint la limite de leur développement ». Quelques années plus tard, Dewey prendra appui sur cette conception de l'idéal pour naturaliser la religion dans *Une foi commune*. C'est un autre aspect important de son naturalisme.

*
* *

Dans le dernier chapitre du *Public et ses problèmes*, Dewey critique pour ses effets déformateurs l'oubli de l'histoire en philosophie, ainsi que la propension des théories sociales et politiques à postuler un individu fixe et standardisé, et à déduire les phénomènes sociaux de ses traits, ce qu'il appelle la « logique absolutiste ». C'est notamment ce que

faisait J. S. Mill, qui subordonnait les lois des phénomènes sociaux aux lois d'une « nature humaine individuelle ». Voici la critique de Dewey : « Ce qu'une telle affirmation ignore c'est que "les actions et les passions" des hommes individuels [dont parle Mill] sont ce qu'elles sont – leurs croyances et leurs buts inclus – à cause du *medium* social dans lequel ils vivent ; c'est qu'ils sont intégralement sous l'influence de la culture contemporaine et transmise, tant à l'égard de ce qu'ils présentent de conforme que de discordant. La seule chose qui soit générique et qui demeure partout la même, c'est tout au plus la structure organique de l'homme, sa constitution biologique. Bien qu'il soit important de prendre cela en considération, il est aussi évident qu'aucun des traits *distinctifs* de l'association humaine ne peut en être déduit » (p. 296-297).

Un peu plus loin Dewey critique une autre forme de la « logique absolutiste », celle qui consiste à assimiler les sciences de l'homme aux sciences physiques : « La chimie physiologique, la connaissance croissante du système nerveux ainsi que celle des processus et fonctions des sécrétions glandulaires, pourraient un jour nous rendre capables de traiter les phénomènes de perturbation émotionnelle et intellectuelle face auxquels l'humanité est impuissante. Mais le contrôle de ces conditions ne déterminerait pas les usages auxquels les êtres humains consacrerait leurs potentialités redevenues normales. À celui qui en douterait, faites lui considérer deux hommes, l'un qui serait plongé dans un état de culture primitive, l'autre qui appartiendrait à la communauté moderne, et auxquels on appliquerait de telles mesures curatives et préventives. Tant que les conditions de leur milieu social (*social medium*) ne seraient pas substantiellement modifiées, l'expérience de chacun d'eux et l'orientation donnée à ses énergies retrouvées resteraient affectées par les objets et les complexes instrumentaux de leur environnement humain, et par ce que les hommes de leur époque chérissent et valorisent en général. Le guerrier et le commerçant deviendraient meilleurs dans leurs fonction, plus efficaces, mais ils resteraient toujours un guerrier et un commerçant » (p. 301-302 ; trad. mod.).

D'une certaine manière, Bennet et Hacker retrouvent une idée du même ordre dans leur livre sur les fondements philosophiques des neurosciences, que j'ai déjà évoqué : ce que les neurosciences peuvent faire c'est « identifier des conditions nécessaires pour l'exercice des capacités humaines », expliquer « pourquoi des créatures dotées de tel et tel cerveau peuvent faire le genre de choses qu'elles font », ou encore « quelle connections neuronales doivent être assurées et quelles activités neuronales doivent avoir lieu pour qu'il soit possible pour un animal de posséder et d'exercer les pouvoirs dont il est naturellement doté » ; dans le cas de l'être humain, elles peuvent par exemple expliquer « les conditions

neuronales de possibilité de maîtrise du langage ». Elles peuvent aussi contribuer à expliquer des déficiences dans l'exercice des capacités humaines normales. Mais « elles ne peuvent pas expliquer les conduites humaines normales », parce qu'elles ne peuvent pas « spécifier un ensemble de conditions neuronales qui soient des conditions suffisantes pour une action humaine caractéristique dans les circonstances de la vie. Pour expliquer la conduite humaine typique, on doit opérer au niveau plus élevé, irréductible, des descriptions normales des actions humaines et de leurs formes variées d'explication et de justification en termes de raisons et de motifs. Ces descriptions citeront des facteurs multiples [...] » (dont les « valuations » évoquées par Dewey) et elles dépendront pour une bonne part des circonstances et du contexte.

Dans le passage du *Public et ses problèmes* que je viens de citer, ainsi que dans la conférence sur le social comme catégorie, Dewey emploie à plusieurs reprises l'expression « *social medium* ». Je propose de lui conserver ses différents sens : à la fois milieu, moyen et médiation. La société ou l'environnement social est à la fois un milieu dans lequel un individu vit et un medium par le moyen duquel il vit. Un medium est un facteur, mais pas un facteur causal : il co-opère plutôt qu'il ne cause. C'est notamment dans *L'art comme expérience* que Dewey explicite sa conception de ce qu'est un medium. Il y distingue deux sortes de moyens. Il y a des moyens qui demeurent « extérieurs à ce qui est accompli » – ce sont les « simples » moyens, les outils, par exemple – ; et des moyens qui « sont intégrés aux conséquences produites et [qui] leur restent immanents », ou des moyens qui ne font qu'un avec les résultats obtenus (Dewey, 2005, p. 236). Seuls les seconds sont de véritables medias.

La réflexion esthétique peut aider à comprendre en quoi un medium est un moyen incorporé dans le résultat : par exemple, les sons (medium) sont la musique, car ils coïncident avec elle, tout comme les pierres (medium) d'une cathédrale sont l'édifice, car elles coïncident avec lui. Un peintre fait naître les objets qu'il représente de la couleur, qui est son medium ; la couleur et les objets peints ne se distinguent plus. « Le véritable artiste est celui qui voit et qui sent dans les termes de son médium » (Dewey, 2005, p. 240). Chaque medium a sa propre efficacité, sa propre valeur, sa propre capacité, active et passive. C'est ce qui lui permet de posséder « une fonction d'individualisation et de définition, et cela non pas seulement au sens d'un contour physique, mais en ce qu'il exprime cette qualité qui ne fait qu'un avec le caractère d'un objet » (p. 243).

Mais un moyen n'est un medium que lorsqu'il interagit, dans une opération active, avec d'autres éléments, et se compose avec eux. Dans une opération active, ce sont en effet

la conjonction de différentes composantes et la « coopération active de conditions objectives » (Dewey) qui produisent des résultats et des conséquences. Parmi ces composantes et conditions figurent les matériaux et les outils, les capacités des choses et des personnes, ainsi que leurs habitudes, c'est-à-dire leurs manières réglées et régulières d'agir. Il n'y a qu'à penser à une activité aussi élémentaire que clouer des planches entre elles pour fabriquer une caisse. Voici en quels termes Dewey évoquait, dans un passage de *Human Nature and Conduct*, consacré aux habitudes comme moyens actifs (distingués des matériaux et des outils), la coopération sous-tendant cette activité : les outils que sont la scie et le marteau ne sont des « moyens réels » [par opposition à potentiels] que lorsqu'ils sont employés pour faire quelque chose, c'est-à-dire lorsqu'ils sont « conjugués avec l'œil, le bras et la main dans quelque opération spécifique ». Cette « conjonction coordonnée », ou cette « adaptation conjointe », des matériaux, des outils, des organes corporels et de l'esprit dans un agencement déterminé est ce qui confère le statut de « moyens réels » à ces éléments. Ainsi « l'œil, le bras et la main ne sont des moyens proprement dits que lorsqu'ils sont engagés dans une opération active. Et chaque fois qu'ils sont en action, ils coopèrent avec des matériaux et des énergies externes. Sans le soutien de quelque chose qui les excède, l'œil regarde dans le vide et la main se déplace maladroitement. Ils ne sont des moyens que lorsqu'ils entrent dans une organisation avec des choses qui produisent indépendamment des résultats définis. Ces organisations sont des habitudes » (Dewey, 1922, p. 25-26). Pour Dewey comme pour Mead, il y a des habitudes individuelles et des habitudes sociales (les institutions ne sont que des habitudes sociales). Bref le medium social n'est pas seulement un milieu ; il est aussi un moyen lorsqu'il est engagé dans des opérations actives, notamment d'organisation de l'expérience. Mais cette conception du medium social demanderait à être élaborée beaucoup plus précisément.

*
* *

Il n'est pas toujours évident de prendre appui sur le naturalisme de Dewey pour définir une position dans les nouvelles sciences de l'esprit. Une des raisons est que les secondes ont une conception beaucoup plus large de la cognition (perception, imagination, raisonnement, mémoire et souvenir, conceptualisation, planning, volonté, etc.). Dewey, quant à lui, identifie la cognition aux seules opérations intellectuelles de l'homme acculturé, et bien qu'elle ne soit pas séparée des activités motrices et des émotions, elle ne représente pour lui qu'un des modes de l'expérience. Un point important est cependant qu'il ne conçoit

pas du tout ce qu'on appelle aujourd'hui cognition en termes de traitement d'informations ou de formation-manipulation de représentations, qui relèvent encore pour lui d'une ontologie et d'une épistémologie dualistes, dans lesquelles les idées, les pensées, les concepts, les propositions sont conçus comme de quasi-objets, des entités désincarnées dont le lieu est l'esprit, au lieu d'être considérés comme des modes d'action et d'interaction, ou des composantes des processus de l'expérience. Selon cette épistémologie dualiste, dont une version est le « réalisme représentatif », critiqué à la fin de *Logique*, les objets du monde sont connus par « des états mentaux considérés comme étant des représentations d'objets externes », et les idées sont considérées comme les « objets immédiats de l'esprit ou de la pensée », et comme « des copies des perceptions » (p. 627). Un autre présupposé de ce réalisme représentatif est qu'il y a « un sujet cognitif antérieur à et indépendant de l'enquête, un sujet qui est en soi un être connaissant » : or un organisme n'est pas en soi un être connaissant ; il « *devient* un sujet connaissant en vertu du fait qu'il s'engage dans les opérations de l'enquête contrôlée » (p. 630).

Le problème posé par ce « réalisme représentatif » est qu'il convertit des valeurs fonctionnelles dans l'enquête « en ce genre d'existence ontologique qui est alors appelée mentale » (p. 627). Les qualités immédiates sont notamment de telles valeurs fonctionnelles ; si elles ont un pouvoir représentatif dans le contexte de l'enquête, c'est en tant que signes indiquant des sens possibles. Ce que fait le réalisme représentatif c'est introduire deux ordres différents d'existences, dont l'un indique l'autre, la connaissance impliquant un ordre d'existence psychique ou mental ; ce faisant, il ontologise une propriété logique et fait du pouvoir représentatif des sensations et des idées une propriété qui leur est inhérente – il les traite comme des représentations en soi. Soit l'exemple suivant de Dewey : j'éprouve une douleur, qui suggère que c'est un mal de dent. Je peux accepter directement la suggestion, au risque de me tromper, ou, au contraire, l'utiliser dans une enquête pour former un jugement : l'enquête utilise alors la suggestion « pour mettre en train et diriger les observations supplémentaires qui déterminent, si oui ou non, les autres qualités, qui sont les caractères descriptifs d'un mal de dent, existent. Dans cette capacité, la suggestion d'un mal de dent *est* une idée, une signification hypothétique possible. Elle est représentative, mais elle n'est pas *une* représentation. Son statut hypothétique est ce qui est signifié par le fait de l'appeler une idée. Mais ce statut est une propriété logique, non une propriété ontologique, que l'on puisse opposer à l'objet en tant qu'existence mentale » (p. 628). Dewey souligne aussi que les qualités qui servent de suggestions et d'indications dans l'enquête sont « délibérément choisies [...] dans un

contexte qui est directement expérimenté » et que ce choix est fait sous le contrôle de la situation à traiter. En tant qu'expérimentée, cette situation est qualitative ; elle n'est ni « un ensemble ordonné d'objets », ni un objet de connaissance ; elle « non-cognitivement eue » (p. 638). Ce n'est qu'après-coup qu'elle se présente comme un objet.

Bref, outre qu'il ontologise les idées, le « réalisme représentatif » néglige leur « nature opérative et fonctionnelle » (p. 176) ; il « passe sous silence le caractère de prospection et d'anticipation qui définit l'être d'une idée » (p. 174, note 6) : « Les idées sont des conséquences anticipées de ce qui arrivera quand certaines opérations seront effectuées en tenant compte des conditions observées et sous leur direction » (p. 174) ; elles « marquent » donc des possibilités. Il en va de même pour les concepts, que Dewey (comme Mead) considère comme des habitudes, c'est-à-dire « des mécanismes pour guider directement les processus réflexifs en établissant les idées pertinentes dans une situation donnée » (Burke, p. 173-174) ; ils sont des outils pour dégager et sélectionner des possibilités. Cependant, les concepts impliquant un médium symbolique, ils n'opèrent pas dans l'enquête exactement comme les autres habitudes.

Que devient la conceptualisation dans cette approche ? On sait qu'aujourd'hui certains attribuent une capacité de conceptualisation à beaucoup d'êtres vivants. Il s'agit d'un ensemble assez large de capacités : non seulement celle de reconnaître, différencier, catégoriser les objets de leur environnement, et de généraliser la catégorie à de nouveaux objets. Mais aussi celle de former des images (à contenu perceptuel) à partir des expériences antérieures, de les associer à des programmes d'action, et de les appliquer à de nouvelles situations ; d'évaluer, notamment émotionnellement, ses capacités perceptives ou mémorielles, de prédire ses dispositions et celles d'autrui, voire de former des représentations propositionnelles (cf. de nouveau Proust, 2012).

Le pragmatisme réserve la conceptualisation à des êtres possédant le langage et capables de symbolisation. La capacité de conceptualiser est la capacité de faire et de reconnaître, à la fois par les *feelings* et par la pensée, des distinctions dans le flux de l'expérience, d'y reconnaître du même et du différent, d'y sélectionner des éléments, des aspects ou des qualités qui nous importent, qui ont du sens, que nous valons, etc. La pensée « idéationnelle et conceptuelle » n'est qu'une des formes possibles de cette symbolisation – une autre forme est la symbolisation iconique, analysée par Peirce, qui semble plus appropriée à la « pensée qualitative ».

En 1931, Dewey a consacré un article important à cette « pensée qualitative » (pour un bon commentaire, cf. l'article de R. Innis, « John Dewey et sa glose approfondie de la

théorie peircienne de la qualité »), suivi par *L'Art comme expérience*, et, en 1935, par un article sur la théorie de la qualité de Peirce. « Qualitative thought » commence par la déclaration suivante : « Le monde dans lequel nous évoluons immédiatement, celui dans lequel nous nous débattons, réussissons et essayons des échecs est un monde éminemment qualitatif. Ce pour quoi nous agissons et souffrons et ce que nous apprécions, ce sont des choses dans leurs déterminations qualitatives. Le monde forme le champ des modes de pensée caractéristiques, caractéristiques en ceci que la pensée est très clairement régulée par des considérations qualitatives ». C'est notamment dans l'action qu'est à l'œuvre cette pensée qualitative. Mais en quoi consiste-t-elle exactement ?

Comme l'explique Innis, « elle vise la présentation de la qualité dans des formes objectives. Cette présentation est une réalisation – l'action de rendre réel ». La qualité est celle de la situation d'ensemble qui constitue l'unité d'expérience. C'est elle qui « permet à une personne de suivre ce qu'elle fait, dit, entend, lit dans tout ce qui apparaît explicitement ». Il s'agit d'une qualité pénétrante et intégrante, « totalisante et unifiante », qui est éprouvée, ou ressentie, plutôt que pensée. Intégrante veut dire que la qualité tient ensemble une « existence complexe » (la situation). « Considérée en elle-même, la qualité est ce qui, à la fois totalement et intimement, imprègne un phénomène ou une expérience, les rendant ainsi uniques » (Dewey, 1935, p. 205). Son appréhension est celle d'une totalité non analysée, et elle ne relève pas d'emblée de la cognition : « La qualité relève du domaine des occurrences de n'importe quelle expérience simple et totale entièrement indépendante de toute référence cognitive ou réfléchie » (1935, p. 207). Elle est eue ou expérimentée avant d'être pensée ou formulée. Ce qui veut dire qu'à la base son appréhension est affective et sensori-motrice.

Elle peut cependant être symbolisée, par exemple devenir l'objet d'une pensée articulée qui va l'objectiver en y distinguant des éléments et des relations entre eux. Apparaissent ainsi des objets, qui sont des éléments « dans le tout complexe, définis en faisant abstraction du tout dont ils sont des distinctions ». Cette transformation en des termes définis et cohérents peut être idéationnelle et conceptuelle, lorsqu'elle est médiatisée par le langage discursif et les symboles verbaux. Mais la symbolisation peut aussi être iconique, et elle repose alors sur une appréhension créatrice de la qualité.

Généralement définie, la pensée, en tant que « processus existentiel », ou en tant que faisant partie des processus de l'expérience incarnée, « va de pair avec l'association contrôlée » – l'association contrôlée étant une connexion d'ordre intellectuel. Elle est une des formes d'extériorisation de l'appréhension de la qualité totale. Cette extériorisation est

toujours contrôlée par la qualité, unique et diffuse, de la situation, qui est « comprise », mais reste implicite. La transformation idéationnelle et conceptuelle n'est jamais que partielle et inadéquate. Mais en même temps elle accroît la signification de la situation, car plus nous pouvons différencier le flux de l'expérience, y affiner les discriminations, et mettre ses composantes en relation, plus la signification augmente. Par ailleurs, elle repose sur des habitudes similaires à celles qui sont impliquées dans les autres activités humaines.

C'est chez les artistes que l'on voit le mieux la pensée qualitative à l'œuvre, et son contrôle par un tout qualitatif. Car, pour Dewey, la pensée qualitative s'incarne le mieux dans la création artistique, qui est « l'exemple type de la pensée authentique » (Innis), car elle intensifie une propriété de la pensée entière. En effet, l'esthétique se développe à partir des mouvements fondamentaux de l'acte de ressentir. La raison d'être de l'art est « d'accroître et d'enrichir la dimension qualitative de l'expérience, et de nous fournir l'“impression” appropriée des situations définies sémiotiquement et qui s'expriment dans les configurations de signes qui sont le support du sens esthétique » (Innis). Dans le travail de l'artiste, la sélection des détails et l'élaboration des relations entre éléments ou parties se fait sous le contrôle du tout qualitatif éprouvé ; il fait en sorte qu'ils concordent et que leurs qualités respectives se renforcent mutuellement. L'appréhension artistique illustre ainsi le mieux « sous une forme accentuée et purifiée, le contrôle exercé par un tout qualitatif sur le choix du détail et le mode de mise en relation ou de l'intégration » (*ibid.* p. 103). L'artiste produit « des artefacts qui reproduisent et incarnent les configurations de qualités » (Innis).

*
* * *

Il est plus que temps de conclure sur Dewey. Ces derniers temps Dewey est devenu le nouveau héros de la partie des sciences cognitives qui récuse une théorie néo-cartésienne de l'esprit, et promeut une conception incarnée, située, distribuée de la cognition (ce que Mark Johnson, l'auteur de *The Body in the Mind*, appelle les sciences cognitives de seconde génération). Un manuel récent consacré à la cognition située présente Dewey comme un des principaux précurseurs de ces approches. Quant à Mark Johnson, il place complètement son dernier livre, *The Meaning of the Body* (2007), sous les auspices du naturalisme deweyen, dont le grand mérite est, à ses yeux, de remettre dans le monde la pensée et les émotions, en tant qu'elles font partie des processus de l'expérience, d'enraciner le sens, la pensée et le langage dans un corps toujours en interaction avec des environnements complexes, et d'avoir considéré que c'est dans l'art que nous trouvons la forme éminente de la fabrication du sens et de la communication humaine. Johnson plaide

pour une hybridation de Dewey et des neurosciences cognitives actuelles, s'autorisant d'un passage d'*Experience and Nature*, dans lequel Dewey affirmait que « considérer l'organisme dans la nature, le système nerveux dans l'organisme, le cerveau dans le système nerveux, le cortex dans le cerveau est la réponse aux problèmes qui hantent la philosophie ». Johnson trouve que la science récente du cerveau a prouvé empiriquement le caractère correct de la description par Dewey du développement de la pensée, qui évolue depuis la saisie affectivo-motrice, holistique et corporelle, d'une qualité unique diffuse jusqu'à des différenciations conceptuelles de haut niveau. Plus généralement il considère que le pragmatisme peut grandement contribuer aux sciences cognitives de « seconde génération », d'abord en leur fournissant un cadre philosophique plus approprié que le néo-cartésianisme, ensuite en offrant des ressources pour identifier et critiquer les hypothèses méthodologiques inappropriées dans les sciences nouvelles de l'esprit, enfin en permettant d'interpréter les implications pertinentes des sciences cognitives pour notre vie quotidienne.

Le continuisme naturaliste de Dewey est effectivement attrayant, et il peut être sollicité dans des directions fort différentes, en partie parce qu'il reste très général. Dewey ne s'aventure jamais dans une description un peu précise de la continuité entre les dimensions biologiques et cognitives des modes d'expérience ou entre leurs dimensions motrices, affectives et intellectuelles. Cependant je ne suis pas sûr qu'il serait très heureux de se voir transformer en inspirateur et parrain des neurosciences et soi-disant nouvelles sciences cognitives. Dans la réponse qu'il a faite en 1939, dans le volume de Paul Arthur Schilpp, aux divers philosophes discutant son œuvre, Dewey tentait de dissiper les confusions sur « la psychologie biológico-culturelle » qu'il défendait (on pourrait aussi la qualifier d'écologique, pour autant qu'elle considère qu'il n'y a pas d'organisme possible sans environnement, de même que l'inverse d'ailleurs), et notamment sur sa conception du sujet, du *self* ou de la personne : par ces termes il entend simplement, explique-t-il, « une créature vivante qui, sous l'influence du langage et d'autres agences culturelles, est devenue une personne interagissant avec d'autres personnes (des êtres humains concrets) ». Et il ajoutait : « Dans ma théorie de l'expérience et du continuum expérientiel, cette façon de concevoir le sujet [...] est fondamentale. Car, bien que la théorie psychologique impliquée soit une forme de behaviorisme, elle diffère fondamentalement de certaines théories portant le même nom. D'abord, la conduite n'est pas considérée comme quelque chose qui a lieu dans le système nerveux ou sous la peau d'un organisme, mais, toujours, directement ou indirectement, dans une manifesteté évidente [donc sur une scène ou dans

un champ observable], ou à distance à travers un certain nombre de médiations, comme une interaction avec des conditions environnantes. Ensuite, sont impliqués dans l'interaction d'autres êtres humains qui sont aussi acculturés, y compris des personnes à grande distance dans le temps et l'espace, en raison de ce qu'elles ont fait en faisant de l'environnement direct ce qu'il est » (p. 39-40). Là aussi, Dewey ne fait qu'indiquer une perspective, mais elle est relativement claire, et je pense que ceux qui l'ont le mieux développée (sans référence à Dewey d'ailleurs) ce sont les ethnométhodologues : pour rendre compte des comportements humains, ce n'est pas vers ce qui se passe dans le cerveau ou sous le crâne qu'il faut se tourner, mais vers ce qui se passe dans la situation, ou plus exactement vers ce qui est fait de manière observable dans un *setting* donné, ce *setting*, qui s'auto-organise de manière déterminée, étant utilisé pour conditionner et structurer l'activité. En effet, non seulement les gens prennent en compte les détails (changeants) de la situation pour donner forme à ce qu'ils font ; ils font aussi ce qu'ils font, et organisent leur conduite au fur et à mesure de son développement, par le moyen de leur environnement ou du *setting* de leurs activités, *setting* qu'ils structurent par ces mêmes activités (le *setting* co-opère, au sens littéral du terme – opère conjointement ; cf. mon article à paraître dans *Human Studies*).

On peut dire aussi qu'en rapportant des observations portant sur la conduite dans un environnement socio-culturel à des observations sur ce qui se passe dans le cerveau, à des structures universelles de l'esprit ou à des tendances naturelles, on ne dit encore rien du mode propre d'organisation de cette conduite : par exemple, soit une activité comme se saluer réciproquement en se rencontrant ou en se croisant ; elle est très certainement soutenue par des processus électriques, chimiques, etc., dans le cerveau et le système nerveux ; mais décrire ces processus dans le langage des neurosciences, ce que l'on peut faire bien sûr, ne nous dit pas comment cette activité est organisée socialement dans notre culture et comment les gens s'y prennent pour l'accomplir – ce que doit éclairer une description autonome, disposant d'outils intellectuels appropriés. Sans compter qu'il n'est pas simple de prouver que quand ces processus ont régulièrement lieu dans le cerveau c'est bien toujours cette activité là qui est réalisée, ou l'inverse. Bref, la reconnaissance d'une continuité entre les opérations physiques, biologiques et intellectuelles ne réduit pas l'autonomie des niveaux d'observation et de description, avec leur vocabulaire et leur méthodologie propres.

*
* *

J'en viens maintenant à Mead sur lequel je serai beaucoup plus bref. J'ai tendance à penser que Mead se prête plus facilement à un enrôlement par les neurosciences, car il se réfère très souvent à ce qui se passe dans le système nerveux central, dont il se garde d'ailleurs de dire quoi que ce soit de précis – en fait il n'en a pas besoin. Par exemple, quand il présente sa théorie de l'acte, distinguant une phase interne et une phase externe, il n'hésite pas à placer la première dans le système nerveux central. Mais en même temps, il ne la réduit jamais à des processus physiques, chimiques ou neurologiques. Car, finalement, explique-t-il, elle n'est pas d'une nature différente de la phase externe, observable, puisqu'elle n'est qu'un début d'acte – l'acte (qui est l'unité de conduite pour Mead) commence à l'intérieur de l'organisme par l'adoption d'une attitude qui anticipe et prépare la suite de l'acte.

En fait, en général, Mead se contente juste de mentionner qu'il y a nécessairement des processus neurobiologiques en jeu ; mais il n'a pas besoin d'en dire plus pour rendre compte du comportement observable. Ce qu'il cherche à faire, c'est pointer un phénomène qui lui apparaît essentiel, qui n'est autre que celui que Merleau-Ponty appellera plus tard l'intentionnalité motrice du corps propre – une préparation corporelle à se saisir d'un objet, compte tenu de sa forme, de sa taille, de son poids, etc., une préparation impliquant une appréhension directe, sans réflexion, des propriétés pertinentes de l'objet pour le geste engagé, et la recherche d'une prise maximale sur lui. Merleau-Ponty va ainsi redire des choses que Mead avait dites avant lui, par exemple que, « dès son début, le mouvement de saisie est magiquement à son terme », qu'« il ne commence qu'en anticipant sa fin... » (PP, p. 120) que « chaque moment du mouvement en embrasse toute l'étendue », en arrière comme en avant. Voici comment Mead décrivait le phénomène : « Si quelqu'un s'approche d'un objet éloigné, il l'aborde en se référant à ce qu'il va faire quand il l'atteindra. S'il s'agit d'un marteau, ses muscles sont prêts à en saisir le manche. Les phases ultérieures de l'acte sont déjà présentes dans les phases initiales, pas seulement au sens où elles seraient prêtes à être déclenchées, mais aussi au sens où elles servent à contrôler le déroulement du processus dans son ensemble. Elles déterminent la manière dont nous allons nous approcher de l'objet, nous en saisir et agir dans les premières phases de sa manipulation [...] L'acte est déjà présent comme un tout et commande ainsi à son propre déroulement » (2006: 104). Le même exemple est repris dans un passage de *Philosophy of the Act* (1938) pour faire comprendre ce qu'est une attitude, mais aussi pour lui donner un support neuronal : « Ainsi lorsque nous tendons la main pour saisir un marteau nous avons déjà dans l'organisme l'attitude de frapper avec lui. Si sont présents dans l'expérience non

seulement le stimulus visuel pour tendre la main pour prendre l'objet, mais aussi les traits de celui-ci qui amorcent la réponse de frapper avec lui, nous avons excité les éléments du système nerveux qui produisent le commencement de cet acte ultérieur dans sa coordination avec les phases précédentes du geste. Entre aussi dans l'expérience ce qu'on appelle les images du résultat de la réponse. Nous sentons la dureté du manche du marteau et quelque chose de son équilibre dans la main avant de l'avoir réellement en main » (Mead, 1938, p. 130). Contrairement à Mead, et au grand dam d'un Hubert Dreyfus, Merleau-Ponty ne croit pas que l'on puisse trouver dans les processus du cerveau la base de cette intentionnalité motrice. Ce serait, dit-il, une entreprise absurde que d'essayer de « comprendre comment la signification et l'intentionnalité pourraient habiter des édifices de molécules ou des amas de cellules » (PP, p. 403).

Si Dewey se revendiquait d'un naturalisme culturel, on peut dire que Mead défendait plutôt un naturalisme social. En quoi celui-ci consiste-t-il ? Pour Mead, être naturaliste c'est remettre dans la nature tout ce qu'on a indûment mis dans l'esprit. Cela implique notamment de rendre compte des activités des êtres inférieurs et des êtres supérieurs dans les mêmes termes, en l'occurrence en termes de stimulus/réponse, à condition cependant de considérer la relation stimulus-réponse, à la suite de Dewey (1896), comme « une fonction de l'état de l'organisme considéré comme formant un tout » (p. 90, note 2). Mead a toujours endossé la « psychologie fonctionnelle » de Dewey. Si une explication naturaliste des conduites humaines ne doit pas oublier qu'elles impliquent du biologique, notamment une structure et un fonctionnement du cerveau et du système nerveux, elle ne doit pas pour autant considérer que ces conduites ont leur origine (ou leur cause) dans le cerveau et le système nerveux : leur origine est dans une forme de vie culturelle et d'organisation sociale. Certes, sans un certain type de structuration et de fonctionnement du cerveau, l'émergence du *self* et de l'esprit humains n'auraient pas été possibles ; mais c'est dans le « processus social » que le *self* puis l'esprit ont émergé, et notamment du fait de l'évolution des formes de la communication (passage de la « conversation de gestes » à l'usage de symboles signifiants), et leur émergence a provoqué les transformations appropriées à la fois du système nerveux et des formes de l'organisation sociale.

Pour Mead, l'esprit naît de l'internalisation d'un mécanisme d'organisation de la conduite dont le lieu est le processus social dans son ensemble, et plus particulièrement la communication, plutôt que l'intériorité psychologique des individus. Et ce mécanisme est celui de l'adoption des attitudes des autres, notamment de celles de l'« autrui

généralisé », ou de l'adoption de la perspective commune, dans la coordination des actes, des gestes et des paroles. Ce sont donc des processus relevant d'un « organisme social externe » qui confèrent sa structure à l'esprit humain. Et, adopter l'attitude de l'autre n'est pas une opération de la pensée ou de l'imagination, qui requièrent des signes et des symboles : ce processus est antérieur à leur émergence ; il est constitutif du *self* et c'est à partir de lui que l'esprit a pu se développer.

Le point de départ, dans la séquence de Mead : *Mind, Self and Society*, est en fait la société, si bien qu'il faudrait inverser le titre de son fameux ouvrage. En effet Mead souligne constamment le primat du « processus social » et des conditions de la vie sociale. L'individu humain est un être fondamentalement social : « La capacité physiologique qu'a l'être humain de développer un esprit ou une intelligence est, comme l'ensemble de son organisme, un produit du processus de l'évolution biologique. Mais, une fois cette capacité physiologique donnée, le développement réel de l'esprit et de l'intelligence se fait dans le cadre des situations sociales où il trouve son expression et sa signification. Ce développement est donc lui-même un produit du processus de l'évolution sociale, le processus de l'expérience et de la conduite sociales » (2006, p. 281, note 1, trad. mod.)

Pour Mead, la forme spécifique de vie en association qu'est la société humaine émerge *naturellement* dans les « processus primitifs » de la communication (la conversation de gestes) ; le *self* et l'esprit sont des phases objectives de l'expérience sociale développées à partir de ces formes primitives de la communication humaine. Mais quand le *self* et l'esprit ont surgi dans le processus social, ils ont permis à des formes beaucoup plus complexes d'interaction et d'organisation sociales d'émerger : « L'origine et l'existence initiale du processus social ne dépendent pas de l'existence et de l'interaction de *selves*, bien qu'il atteigne des niveaux supérieurs de complexité et d'organisation après que les *selves* y soient apparus » (2006, p. 281, trad. mod.).

C'est pourquoi l'hypothèse d'une nature pré-sociale ou pré-culturelle de l'esprit lui paraît absurde, car, à ses yeux, pour avoir un esprit il faut a) être doté d'un *self* – ce qui n'est possible que dans une vie en société, dès lors que des *selves* n'existent qu'en relation avec d'autres *selves* –, et b) disposer de symboles signifiants, donc du langage, car la pensée opère avec des signes et des symboles (mais comme on le verra, Mead a une conception toute pragmatique des symboles) : « La société existe dans la nature sociale de ses membres, et la nature sociale de ses membres existe dans le fait qu'ils adoptent les attitudes organisées des autres qui sont impliqués avec eux dans des activités coopératives. Cette adoption d'attitudes organisées a émergé à travers la communication, en ce sens que la

communication rend la participation possible » (Mead, 1929, p. 320).

Pour Mead il y a deux grandes phases dans le développement de la communication humaine : la conversation de gestes et la communication par des symboles signifiants, le geste vocal ayant assuré le passage de l'une à l'autre. « La communication est un processus social dont l'histoire naturelle montre qu'il émerge d'activités coopératives, telles celles impliquées dans le sexe, la parenté, le combat, la garde de troupeaux, etc., dans lesquelles une phase de l'acte de l'organisme, que l'on peut appeler un geste, agit comme stimulus amenant les autres à réaliser leur part de l'acte social. Cela ne devient de la communication au sens plein du terme, c'est-à-dire, le stimulus ne devient un symbole signifiant, qu'à partir du moment où le geste tend à susciter la même réponse dans l'individu qui le fait que chez les autres. L'histoire du développement du langage montre que, dans ses phases précoces, le geste vocal adressé à un autre éveille dans celui qui le fait non pas simplement la tendance à répondre comme l'autre le fera – par exemple saisir une arme, ou éviter un danger – mais en premier lieu le rôle social que l'autre joue dans l'acte coopératif » (Mead, 1927, p. 76).

Le primat du social chez Mead est à la fois un constat et une construction théorique. Un constat : la vie animale se mène en groupe. Aucun organisme vivant ne peut exister de façon isolée : « Tous les organismes vivants sont liés dans un environnement social général [...] dans un complexe d'interrelations et d'interactions sociales dont dépend la continuité de leur existence » (Mead, 2006, p. 284). La plus grande partie de la stimulation de leurs comportements est fournie par les actions réciproques des membres de ces groupes (avec une extension aux « choses physiques ») ; et le développement du « processus vital » de la société comme organisme (il arrive à Mead d'utiliser cette métaphore organiciste) requiert une organisation de la coopération sociale. Bref, le processus social est d'abord un fait. Les conduites sont inévitablement sociales parce qu'il y a de la coexistence et de l'association, de l'interdépendance et de la coopération, et parce que les actes individuels sont une phase d'une conduite plus englobante, celle de l'« acte social » comme totalité dynamique ; ce qui signifie notamment que les actes des individus requièrent, pour être complets, les actes d'autres individus.

Cependant, chez Mead, le primat du social est en même temps une construction théorique de nature évolutionniste : c'est en effet dans la nature sociale de l'expérience dans un groupe, et dans la structure de l'acte social qui en résulte, et qui varie selon les formes sociales de la coopération et de la coordination, qu'est apparu le mécanisme par lequel est devenue possible, *via* la communication, la forme supérieure d'organisation de

la conduite qu'est le contrôle réflexif des comportements, d'abord par le *self*, ensuite par l'esprit. Ce mécanisme est celui de l'adoption de l'attitude d'autrui.

Le primat du social n'est pas seulement le primat de l'« acte social », il est aussi celui des habitudes sociales et des institutions, puisque, comme le dit Mead, c'est dans les institutions que les individus « trouvent l'organisation de leurs propres réponses sociales ». En fait les institutions ne sont rien d'autre que des organisations établies de réponses, ou des « complexes d'habitudes sociales ». L'institution la plus fondamentale est le langage. Comme toute institution, le langage est une organisation de réponses ou d'attitudes, propre à une société déterminée, si bien qu'il est un moyen pour susciter les différentes parties d'un acte social intégré : « Le symbole signifiant n'est rien d'autre que cette partie de l'acte qui, en tant que geste, sert à provoquer, dans l'expérience de celui qui le fait, l'autre partie du processus, la réponse d'autrui [...] Les symboles comme tels ne sont que des façons d'appeler des réponses. Ce ne sont pas de simples mots, mais des mots qui correspondent à certaines réponses. En combinant un certain ensemble de symboles, on combine inévitablement un certain ensemble de réponses » (Mead, 2006, p. 317).

Mead a publié en 1925 un article substantiel, intitulé « Genèse du soi et contrôle social », qui présente de manière synthétique la conception à laquelle il est parvenu à cette date. Dans cet article il explique pourquoi « l'individu est ce qu'il est à cause de son appartenance » à une société : dans la vie complexe d'un groupe, les actes des individus sont sociaux en ce qu'ils requièrent ceux d'autres individus pour être accomplis et complétés. Mais il y a différents mécanismes pour assurer cette interdépendance et cette complémentarité, et donc différentes sortes d'acte social. L'un de ces mécanismes est la différenciation physiologique des membres de la société, comme chez les abeilles ou les fourmis. Un autre est le « simple ajustement physiologique hérité », tel celui qui sous-tend la coordination des gestes qui a lieu lorsqu'on relève un petit enfant qui est tombé, et qui repose sur une adaptation réciproque, purement sensori-motrice, des attitudes et des gestes. Le mécanisme le plus complexe est celui de l'« acte social » dont le contenu est un « objet social » ; il requiert l'existence de *selves* : « La description de l'acte social fondé sur l'ajustement physiologique a fait entrevoir un autre type d'acte social, avec la société et l'objet qui lui correspondent. Il s'agirait d'un acte dont les différentes parties seraient distribuées sur des individus différents tout en apparaissant dans l'acte de chacun [...] Pour que l'objet social apparaisse dans l'expérience [de l'individu], il faut que les stimuli qui déclenchent les réponses des autres participants impliqués dans l'acte soient présents dans son expérience non pas comme stimuli pour ses réponses à lui, mais comme stimuli pour les

réponses des autres » (Mead, 2006, p. 418). Et Mead d'ajouter que, lorsqu'un tel mécanisme se met en place, émergent un nouveau type d'organisation sociale et un nouveau mécanisme de contrôle social, dont les institutions sont la principale incarnation : « Le contrôle social dépend alors du degré auquel les individus dans la société sont capables de prendre les attitudes de ceux qui sont engagés avec eux dans une entreprise commune. Car l'objet social correspond toujours à l'acte qui se développe lui-même en conscience de soi. Toutes les institutions sont de tels objets et servent à contrôler des individus qui trouvent en elles l'organisation de leurs propres réponses sociales » (*Ibid.*, p. 427).

Dans cet article, Mead évoque aussi le rôle du cerveau, qui rend possibles ces mécanismes évolués de l'acte social et du contrôle social. On notera bien l'ordre dans lequel il faut prendre les choses : le processus social, le *self*, le cerveau – : « Si le cortex est devenu un organe de la conduite sociale, rendant possible l'apparition d'objets sociaux, c'est parce que l'individu est devenu un *self*, c'est-à-dire un individu qui organise ses propres réponses en fonction des tendances des autres à répondre à ses actes ». Mais en même temps, l'advenue du *self* a été rendue possible par une complexification du cerveau. « Si l'individu peut agir ainsi, c'est parce que le mécanisme du cerveau chez les vertébrés le rend capable d'adopter ces différentes attitudes dans la formation de l'acte. Mais les *selves* ne sont apparus que tardivement dans l'évolution des vertébrés. La structure du système nerveux central est trop détaillée pour que nous puissions montrer les changements structurels correspondants dans les voies nerveuses du cerveau. Ce n'est que dans la conduite de l'animal humain que nous pouvons dessiner cette évolution. L'usage veut que l'on caractérise cette étape dans le développement en attribuant un esprit à l'homme, ou du moins une certaine sorte d'esprit. Tant que l'on considère la conscience comme une sorte de substance spirituelle à partir de laquelle sont fabriquées les sensations, les affections, les images et les significations, l'esprit, comme lieu de ces entités, est presque une supposition nécessaire ; mais dès lors que ces contenus ont été restitués aux choses, la nécessité d'un logement pour ces meubles a, elle aussi, disparu » (*Ibid.*, p. 420).

Faut-il faire une place aux instincts et aux impulsions dans l'explication du comportement social ? On sait que Mead leur accordait un rôle important, puisqu'il faisait de l'impulsion la première phase de la conduite : elle sensibilise l'organisme à certaines caractéristiques de son environnement, mais elle ne s'exprime pas directement ; il lui faut des stimuli pour s'exprimer ; une sélection de stimuli dans l'environnement est nécessaire pour permettre et guider l'expression des impulsions (« Le stimulus est l'occasion qui permet à l'impulsion de s'exprimer » (Mead, 2006, p. 99, note 2)). Mais, ce sont les

réponses possibles déjà éveillées, renvoyant à des organisations de réponses disponibles, donc à des habitudes, des mœurs et des institutions, qui président à la sélection des stimuli ; ceux-ci sont interprétés et transformés par les réponses. En ce sens, puisque les organisations de réponses dépendent de l'environnement social et culturel, l'expression des impulsions est médiatisée par cet environnement. On peut emprunter à B. Williams une expression peut-être plus claire de la même idée : « On ne saurait considérer les pulsions instinctives fondamentales des êtres humains, celles qu'en un sens ils partagent manifestement avec d'autres espèces, sans faire sa part à l'influence de la culture sur elles et sur leur expression. En lui-même, ce fait n'est que l'application, d'une grande portée je le concède, d'une platitude éthologique, à savoir que la manière dont un instinct ou une pulsion donnée se manifeste dans une espèce donnée dépend de la manière de vivre de cette espèce-là. » (Williams, 2006, p. 41-42).

Mead s'est intéressé plus particulièrement aux impulsions sociales. Par là il entendait les impulsions qui requièrent « des situations et des relations sociales », et la coopération de partenaires, pour se concrétiser – l'individu recherche alors ses stimuli dans les attitudes et les propriétés des autres organismes pour déterminer son propre comportement. Il parle aussi d'instincts « sociophysiologiques » ; il va même jusqu'à donner un caractère social au fondement physiologique du comportement social : « Le fondement physiologique du comportement social [...] a un statut de fondement précisément parce qu'il est lui aussi social. Il consiste dans les mobiles, les instincts ou les tendances de comportement que l'individu ne peut exprimer ou satisfaire réellement que dans la coopération d'un ou plusieurs partenaires » (p. 210, note 1). De nouveau, la référence est le processus social.

L'instinct d'imitation fait-il partie de ces instincts « sociophysiologiques ? Mead a beaucoup critiqué l'idée d'une socialisation par l'imitation, qui lui paraissait relever de la « vieille psychologie ». « Rien ne prouve qu'il y ait une tendance générale des êtres vivants à s'imiter les uns les autres. Toute tentative pour établir une telle tendance est vouée à l'échec [...] Il n'y a pas d'activité mimétique [...] Rien n'indique qu'un geste tende, en règle générale, à provoquer le même geste chez autrui. L'imitation, comme pure tendance d'un être à reproduire ce qu'il voit ou ce qu'il entend, est impraticable [...] Sitôt que vous reconnaissez dans l'organisme un ensemble d'actes qui réalisent les processus essentiels pour la vie de l'organisme, et que vous entreprenez d'inclure l'expérience sensible dans ce schéma, cette dernière ne peut pas être simplement un stimulus qui conduit l'organisme à reproduire ce qu'il voit ou ce qu'il entend. Elle est plutôt un stimulus pour

l'accomplissement du processus organique » (2006, p. 144-145 ; trad. mod.). Si Mead critique ainsi l'idée d'un instinct d'imitation, c'est parce qu'elle est incompatible avec sa conception du *self* comme mécanisme d'organisation de la conduite : on ne peut pas attendre de l'instinct ou de l'impulsion immédiate qu'il fournisse la réponse correcte à un comportement d'autrui.

En fait, Mead ne rejette pas l'imitation ; il demande plutôt qu'on la place au bon endroit. Dans son fameux article de 1913, « The social self », il expliquait que si nous adoptons l'attitude d'autrui à notre égard, ce n'est pas par instinct d'imitation, mais « parce que, en répondant à nous-mêmes, nous nous trouvons à adopter l'attitude d'un autre que le *self* qui agit directement, et dans cette réponse entrent naturellement les images en mémoire des réponses passées de ceux qui nous entourent, les images de ces réponses des autres qui réagissaient à des actions similaires » (SW, p. 146). Bref une fois que nous sommes équipés d'un *self*, nous tendons à répondre à nous-mêmes dans l'attitude d'un autre chaque fois que nous nous stimulons nous-mêmes ; ou, en d'autres termes, pour reprendre l'explication de Gary Cook, qui parle d'« imitation indirecte », « nos impulsions sociales nous conduisent à répondre aux stimuli présentés par la conduite des autres ; donc, quand nous libérons ces impulsions à travers la stimulation de nous-mêmes, nous répondons à notre propre conduite comme conduite d'un autre », et par ce biais nous régulons notre conduite à la lumière des réponses que les autres peuvent lui apporter, et notamment de leurs réponses passées dont nous conservons le souvenir (Cook, p. 88). Or le recours à la mémoire n'est pas de l'ordre de l'imitation.

On peut néanmoins parler d'imitation indirecte. En quoi l'imitation est-elle indirecte ? Il y a une forme d'imitation dans le fait que l'individu se réfère pour déterminer sa conduite à des modes de comportement qu'il observe chez les autres, notamment des modes de comportement observés par le passé ; mais elle est indirecte en ceci précisément que, plutôt que de reproduire directement ce qu'il voit les autres faire, donc de faire comme eux, il reproduit la conduite des autres dans le cadre de la réponse à ses propres gestes, à travers laquelle il configure son comportement. Cette forme d'imitation indirecte modifie donc « ses impulsions à répondre d'une certaine manière à certains stimuli sociaux fournis par sa propre conduite » (Cook, p. 90) ; ce qui lui permet de mieux s'ajuster à l'action que les gestes d'un autre annoncent.

*
* *

Conclusion. Les connaissances en anthropologie, en éthologie et en psychologie ont beaucoup évolué depuis l'époque de Dewey et Mead. Ont-elles invalidé leur perspective ? Il me semble que non. Il faudrait bien sût examiner de plus près la littérature récente en psychologie du développement, en anthropologie évolutionnaire, en éthologie, voire en neurosciences, pour pouvoir répondre précisément. On pourrait par exemple considérer que les recherches et travaux d'un Michael Tomasello, en anthropologie évolutionnaire, permettent de remplir le naturalisme culturel d'un Dewey d'un contenu beaucoup plus précis. Pour Tomasello en effet, comme pour Dewey et Mead, les capacités humaines sont modelées par l'environnement culturel et par son évolution ; les interactions réciproques entre les humains dans leurs groupes culturels engendrent des pratiques et des produits culturels spécifiques ; l'hérédité et l'apprentissage culturels sont de toute première importance, etc. Si le développement culturel est conditionné par la biologie et par des capacités innées, il ne peut jamais en être déduit. Pour une grande part, les capacités cognitives humaines sont des habiletés socio-cognitives formées, progressivement et de manière cumulative, dans la coopération sociale, par exemple celles impliquées dans l'attention conjointe, la division du travail, l'intentionnalité partagée (partager des buts et des intentions avec d'autres dans des activités communes), l'adoption de perspectives multiples et l'enseignement. Les humains ont donc développé, dans l'évolution, non seulement des capacités d'action et de cognition individuelle, mais aussi des habiletés et des motivations pour accomplir des activités coopératives de toutes sortes, et des formes de partage de l'expérience. Il en résulte des formes de communication propres à l'espèce – non seulement par le langage, mais aussi par les gestes ostensifs, les pantomimes, etc.

Tomasello insiste pour que l'on différencie convenablement l'évolution humaine : il y a non seulement l'évolution biologique, mais aussi, d'une part, l'histoire sociale et culturelle, qui représente une échelle de temps plus courte que l'évolution, d'autre part l'ontogenèse : « La cognition qui est celle des adultes d'aujourd'hui est certes le produit d'événements génétiques survenus pendant les millions d'années du *temps de l'évolution*, mais elle est aussi le produit d'événements culturels qui, eux, sont survenus pendant les dizaines de milliers d'années du *temps historique*, et d'événements personnels qui se sont déroulés pendant les dizaines de milliers d'heures du *temps ontogénétique* » (2004, p. 203). Pour Tomasello, nombre de compétences cognitives humaines sont les produits de tels événements historiques et ontogénétiques. Il y a eu une adaptation cognitive humaine, qui a pu rendre possible toute une série de processus de développement : par exemple, une modification des modes d'interaction, notamment par l'apparition d'un mode nouveau de

compréhension réciproque, centré sur l'appréhension de l'intentionnalité, a pu transformer la communication, la dominance, l'échange et l'exploration en « institutions culturelles spécifiquement humaines comme le langage, le gouvernement, la monnaie, ou la science » (2004, p. 196). Ce qui rend assez peu vraisemblable l'hypothèse de « sociologie naïve » de mes collègues lausannois.

Tandis que chez les primates les plus proches de l'homme, la culture et la transmission restent individualistes, et la coopération très faible et très simple, chez l'homme elles sont fondamentalement coopératives et leur vie sociale est beaucoup plus structurée par la coopération. Or la coopération humaine a une structure normative : les gens attendent les uns des autres qu'ils coopèrent et sanctionnent ceux qui s'y soustraient. La société humaine est « une société structurée par des conventions et des normes, créées et appliquées dans et par la coopération », qui aboutissent à des institutions sociales gouvernées par des règles. Ces conventions, normes et institutions indiquent « comment se comporter comme l'un de nous ».

« Sur le plan diachronique, ce mode de vie coopératif se traduit dans l'enseignement : les membres reconnus d'un groupe enseignent des choses aux jeunes et aux novices, qui non seulement apprennent mais se conforment aussi activement. Enseignement et conformité sont les deux principaux facteurs de la stabilité des pratiques culturelles dans un groupe [...] ainsi que de la manière unique dont les pratiques culturelles humaines croissent en complexité de façon irréversible au cours de l'histoire. Le résultat ce sont des artefacts et des systèmes symboliques humains avec des "histoires", ou encore une évolution culturelle cumulative » (Tomasello, 2011).

Une première leçon que je tire donc du naturalisme de Dewey et Mead, est que chercher à rapporter les capacités nécessaires pour « faire société » dans les sociétés humaines actuelles à des capacités « de bas niveau » d'un individu fixe et standard, ou le « processus social » à des processus primitifs qui ne portent pas l'empreinte d'une enculturation et d'une sociogenèse dans le temps de l'histoire ne me paraît pas avoir beaucoup de sens. Il y en a une seconde, qui résulte de la teneur écologique de la « psychologie biológico-culturelle » de Dewey et Mead : si l'environnement co-opère avec l'organisme dans des « opérations actives », et que cela vaut aussi pour l'environnement socio-culturel, qui fonctionne comme un *medium* (les agents sociaux « voient et sentent dans les termes de ce *medium* »), alors il y a un niveau autonome d'organisation des conduites qui ne peut pas être élucidé par la biologie, par les neurosciences ou par n'importe quelle discipline inspirée par une « logique absolutiste », c'est-à-dire asociale et

anhistorique ; son élucidation exige des moyens d'observation, de description et d'explication qui lui soient appropriés.

Références

- M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations in Neuroscience*.
- G. A. Cook, 1993, *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*.
- J. Dewey, 1896, « The reflex arc concept in psychology ».
- J. Dewey, 1922, *Human Nature and Conduct*.
- J. Dewey, 1925, *Experience and Nature*.
- J. Dewey, 1927, *Le Public et ses problèmes*
- J. Dewey, 1928, « Social as category », *The Monist*, XXXVIII, 2.
- J. Dewey, 1931, « Qualitative thought ».
- J. Dewey, 1934, *L'art comme expérience*.
- J. Dewey, 1934, *Une foi commune*.
- J. Dewey, 1938, *Logique. Théorie de l'enquête*.
- J. Dewey, 1939, « Experience, knowledge and value »: A rejoinder », in P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of J. Dewey*. Repris dans *Later Works*, 14, p. 3-90.
- C. Diamond, 2011, *L'importance d'être humain*, Paris, PUF.
- R. Innis, 1998, « John Dewey et sa glose approfondie de la théorie peircienne de la qualité », *Protée*, 26 (3), p. 89-98.
- M. Johnson, 1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*.
- M. Johnson, 2007, *The Meaning of the Body. Aesthetics of Human Understanding*.
- L. Kaufmann & L. Cordonier, 2011, « Vers un naturalisme social. À la croisée des sciences sociales et des sciences cognitives », *SociologieS* (revue en ligne).
- L. Kaufmann & L. Cordonier, 2012, « Les sociologues ont-ils perdu l'esprit ? À la recherche des structures élémentaires de la vie sociale », *SociologieS*.
- G. H. Mead, 1913, « The social self », in A. Reck (ed.), *G. H. Mead, Selected Writings*.
- G. H. Mead, 1925, « Genèse du soi et contrôle social », in Mead, 2006.
- G. H. Mead, 1927, « The objective Reality of Perspectives », in A. Reck (ed.), *G. H. Mead, Selected Writings*.
- G. H. Mead, 1929, « A Pragmatic Theory of Truth », in A. Reck (ed.), *G. H. Mead, Selected Writings*.
- G. H. Mead, 1938, *Philosophy of the Act*.
- G.H. Mead, 2006, *L'esprit, Le soi, la société*.

M. Merleau-Ponty, 1945, *Phénoménologie de la perception*.

J. Proust, 2012, « La sociologie peut-elle ignorer la phylogenèse de l'esprit ? », *SociologieS*.

L. Quéré, 2008, « Les neurosciences fournissent-elles une explication “plus” scientifique des phénomènes socio-culturels ? Le cas de la confiance », in B. Lahire et C. Rosental (dir.), *Sciences sociales et cognition*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, p. 23-54.

L. Quéré, 2011, « De vieilles obsessions sous des habits neufs », *SociologieS*, [URL : <http://sociologies.revues.org/3744>].

L. Quéré, A par. « Is there any good reason to say goodbye to “ethnomethodology” ? », *Human Studies*.

M. Tomasello, 2004, *Aux origines de la cognition humaine*.

M. Tomasello, 2011, « Human culture in evolutionary perspective » in M. Gelfand *et al.* (eds), *Advances in Culture and Psychology*, 1, O. U. P, 2011, p. 5-51.

F. Varela, 1990, *Connaître les sciences cognitives*, Paris, Seuil.

B. Williams, 2006, *Vérité et véracité*, Paris, Gallimard.