Communication animale et communication humaine. Une alternative au mentalisme

Louis Quéré

Occasional Paper 16
Paris, Institut Marcel Mauss – CEMS
2014

Communication animale et communication humaine : une alternative au mentalisme

Louis Quéré

Ce texte a été présenté au Colloque du GRIS, à Belo Horizonte (Brésil) le 21 octobre 2014.

Comme on le sait, les sciences cognitives et les neurosciences ont connu un développement fulgurant ces dernières décennies. Les processus neuronaux sous-tendant la communication ne leur ont pas échappé. Une de leurs spéculations porte sur le « cerveau social », c'est-à-dire sur l'idée (qui n'a d'ailleurs rien d'extravagant) que le cerveau humain aurait évolué, en taille et en complexité, pour résoudre les problèmes soulevés par la coexistence dans de grands groupes, dont la vie est réglée par des systèmes complexes de rapports sociaux (Clément & Kaufmann, 2010). Une des conjectures en vogue est que la communication mobiliserait des traitements cognitifs spécifiques, réalisés par des modules spécialisés dans l'organisation et la régulation des échanges sociaux, par exemple dans l'identification du statut social, de la position dans une hiérarchie, de liens de parenté, d'une appartenance de groupe, ou du type de règle qui s'applique à une situation donnée. Les défenseurs d'une telle approche pensent qu'une « neuro-sociologie », calquée sur la neuro-économie, aiderait à la compréhension de la communication sociale ; elle permettrait notamment de rendre compte, en termes de « pré-câblage » de l'esprit humain, de l'équipement neuronal et cognitif qu'elle requiert : « Le "social" est censé désigner un domaine ontologique spécifique que des mécanismes "cognitifs" de détection et de prédiction, dûment sélectionnés par la phylogénèse et enrichis par l'ontogenèse, seraient prêts à saisir et à traiter rapidement » (*Ibid.*, p. 358). Plutôt qu'au « pré-câblage » de l'esprit humain, certains neuroscientifiques s'intéressent aux processus neurophysiologiques et chimiques qui sous-tendent les interactions sociales et permettent leur réalisation (pour un aperçu, cf. Decety & Cowell, 2015). J'ai eu l'occasion de me pencher d'un peu près sur les opérations par lesquelles les neurosciences parviennent à faire d'un phénomène culturel dense, tel que la confiance interpersonnelle, une série de processus chimiques dans le cerveau (Quéré, 2008). Mais ce n'est pas ce dont je veux parler aujourd'hui.

Un des domaines du développement actuel des sciences cognitives est l'éthologie cognitive, qui s'intéresse à l'*animal mind*, c'est-à-dire aux formes de la cognition chez les animaux – pensée, intelligence, mémoire, conscience, émotions, etc. En fait le tournant cognitif de l'éthologie a consisté à poser aux animaux, et notamment aux grands singes, des questions qu'on ne leur posait pas auparavant, des questions issues de la philosophie de l'esprit, de la psychologie ou de l'anthropologie cognitives : on leur a demandé s'ils pouvaient mentir, tricher, avoir conscience d'eux-mêmes, deviner et partager les intentions de leurs congénères, raisonner, anticiper, se souvenir, avoir des émotions,

vouloir des choses, se représenter leurs propres états mentaux, coopérer, distinguer vraies et fausses croyances, etc. Bref « on leur a donné quantité d'occasions de manifester des compétences/capacités cognitives semblables aux nôtres » (Despret, 2012), notamment à travers des expérimentations appropriées. Ce questionnement n'est pas une nouveauté absolue ; de tout temps on s'est intéressé à l'intelligence pratique intuitive des animaux.

Cette entrée cognitiviste a conduit à relancer et à reconsidérer la vieille question de la communication animale : de quoi est faite la communication animale ? Qu'est-ce qui la distingue de la communication humaine ? Les réponses à ces questions varient, mais elles s'accordent sur la reconnaissance d'une spécificité à la communication humaine, envisagée comme une émergence naturelle. En quoi consiste cette spécificité ? L'évaluation des différences entre humains et animaux dépend pour une grande part de la conception que l'on a de l'esprit, de la communication et du langage. Je voudrais d'abord évoquer deux réponses récentes à ces questions, l'une d'une philosophe analytique française, Joëlle Proust, l'autre d'un psychologue-anthropologue américain, Michael Tomasello. L'un et l'autre abordent la communication à partir de la pragmatique de Paul Grice. Mais leurs problématiques sont différentes : l'une s'interroge sur les conditions de possibilité de la pensée et de la conduite réfléchie, tandis que l'autre cherche à reconstituer les origines évolutionnaires de la communication humaine. Après avoir évoqué ces deux auteurs, je mettrai en évidence le caractère problématique d'une naturalisation mentaliste et psychologisante de la communication humaine, et tenterai de lui substituer une approche plus praxéologique.

Je rappelle juste que la pragmatique de Grice considère la communication comme un processus cognitif d'information, de nature inférentielle. Pour comprendre un message et son contenu, le récepteur doit accéder à l'intention du locuteur, définie comme un état mental. Cette intention est double : informative et communicative. Le récepteur « doit être capable d'inférer, à partir du message littéralement transmis et des circonstances de l'énonciation, l'intention avec laquelle le locuteur a produit ce message dans le contexte particulier où il a été émis » (Proust, 2003, p. 67) : notamment l'intention de lui donner une certaine information et de produire un certain effet (modifier le comportement). Il doit également être capable d'inférer l'intention du locuteur que son interlocuteur reconnaisse son intention de communication pour ce qu'elle est, une intention de lui donner une information dans un but défini. Si la communication comporte un tel processus d'inférence d'intentions, voire de « *mind-reading* » (lecture des états mentaux respectifs), alors elle est bien plus que l'exploitation d'un code commun à l'émetteur et au récepteur.

I. Une communication sans langage

J. Proust est l'auteur de deux ouvrages importants sur la pensée animale, très bien informés sur les dernières recherches en éthologie cognitive : *Comment l'esprit vient aux bêtes ?* et *Les animaux pensent-ils ?* Le second ouvrage comporte un chapitre intitulé : « Signal ou langage : de quoi est faite la communication animale ? ». Pour Proust, comme pour Grice, la communication est une affaire de transmission d'informations, visant à modifier le comportement du récepteur, ses états ou ses dispositions. Elle peut utiliser différents supports informationnels : des indices durables (une parure nuptiale chez les oiseaux, par ex.), des traces déposées sur le sol ou ailleurs (les phéromones, par ex.) ou des signaux émis (cris, gestes, séquences de mouvements ritualisés, etc.). La communication par cris, par gestes ou par des rituels élaborés (la danse des abeilles pour indiquer et localiser une source de nourriture en est un) implique un codage/décodage de signaux. Mais ceux-ci, aussi élaborés soient-ils, ne constituent pas un véritable langage. D'une part, ils ne permettent ni l'interprétation des messages de façon nouvelle et différenciée, en fonction des circonstances particulières de la production du signal, ni la création de messages nouveaux, portant sur des faits ou des événements indéterminés. Par exemple, une abeille ne peut pas modaliser ses messages : en dansant elle ne peut pas dire qu'elle *aimerait bien* « qu'il y ait des fleurs à tel endroit, ou qu'il y *avait autrefois* là-bas un champ de fleur, ni se demander s'il est *possible* qu'il y ait de la lavande derrière la colline » (Lara, 2005, p. 128). D'autre part, il y a une différence importante entre le simple décodage de signaux et l'inférence du contenu d'un message : dans le second cas, le récepteur doit reconstituer l'intention de communication de l'émetteur, en utilisant les circonstances de l'énonciation, par exemple déterminer si une expression est un souhait, un ordre, une question ou une description. Rien n'indique que les animaux soient capables de communiquer de cette manière, c'est-à-dire en comprenant des intentions de communiquer.

Une autre différence importante avec les humains est la faible place de l'apprentissage : les abeilles n'apprennent pas le bon codage et le bon décryptage des signaux de leur danse ; elles déploient mécaniquement des programmes moteurs réflexes propres à l'espèce. Les grands singes apprennent de nouveaux gestes, mais pas de nouvelles vocalisations – celles-ci sont inflexibles.

Par conséquent même les animaux les plus évolués ne disposent pas d'un véritable langage. C'est quoi un véritable langage ? La réponse de Joëlle Proust à cette question repose sur la définition classique qui fait coexister une dimension syntaxique, une dimension sémantique et une dimension pragmatique. La dimension syntaxique du langage est le fait qu'il est fait d'unités combinées selon des règles ; la dimension sémantique est une affaire de capacité de faire référence à des faits ou des situations du monde, dans une description vraie ou fausse ; et la dimension pragmatique, telle que définie par Grice (mais il y a d'autres définitions), est une affaire d'expression et d'inférence d'intentions de communication, qui tient compte des circonstances et du contexte.

J'ajouterai que pour Proust, l'absence de véritable langage chez les animaux ne les empêche pas d'avoir des concepts. Elle explique que posséder des concepts c'est être capable a) de catégoriser les choses, b) d'appliquer les concepts acquis à des cas nouveaux, et c) enfin de faire des inférences. La possession de concepts, ainsi définie, va de pair avec 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 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 propres capacités perceptives ou mémorielles, de prédire ses dispositions et celles d'autrui, voire de former des représentations propositionnelles, tout cela sans disposer du langage. 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 « proto-représentations », ou de représentations iconiques ayant un contenu perceptuel. Ils sont donc capables de conceptualiser. Par conséquent, ils ont un esprit, qui se manifeste dans le fait qu'ils peuvent tirer des enseignements de leur environnement, mémoriser des propriétés pertinentes pour leur action, les combiner avec les contraintes spatiales occurrentes et préparer leurs actions sur cette base (cf. aussi Proust, 2012). Je reviendrai sur ce point dans ma critique.

Notre second auteur, Michael Tomasello, qui a comparé la communication des grands singes et celle des petits enfants, utilise de façon différente le modèle gricéen de la pragmatique de la communication. Adhérant peu ou prou à la théorie de Premack et Woodruff (1978) concernant la capacité des chimpanzés à « lire l'esprit » (*mind-reading*) des autres, à inférer leurs intentions, buts, perceptions, émotions et savoirs (la fameuse « théorie de l'esprit »), il est moins négatif que J. Proust sur la capacité de certains animaux à comprendre les intentions de communication de leurs compagnons. Néanmoins il considère cette capacité comme très limitée (cf. Call & Tomasello, 2008).

Dans son livre *Origins of Human Communication*, Tomasello tente de mettre au jour, en termes de capacités et de motivations, l'infrastructure psychologique, et plus particulièrement cognitive, de la communication humaine. Pour cela, il s'appuie sur une autre idée importante de Grice, à savoir que la communication humaine est fondamentalement coopérative ; précisément elle a une infrastructure coopérative plus large que celle des animaux (Tomasello &Vaish, 2013 ; Tomasello, 2014). Tomasello reprend aussi le modèle intentionnaliste de la communication de Grice, mais en le transformant : ce qui caractériserait la communication humaine ce serait ce qu'il appelle « l'intentionnalité partagée » (*shared intentionality*), c'est-à-dire la capacité de former des buts ou des plans conjoints, de créer des engagements conjoints et de développer une attention conjointe.

L'intentionnalité partagée est le fait d'avoir des « *we-intentions* » qui sont plus qu'une somme d'intentions individuelles. Une *we-intention* est de l'ordre d'un engagement conjoint à faire quelque chose ensemble, qui génère des obligations mutuelles (cf. Gilbert, 2003). Pour Tomasello, l'origine de

cette capacité proprement humaine est la nécessité de s'associer et de s'organiser pour réaliser ensemble des activités que l'on ne peut pas faire tout seul – chasser le gros gibier, par exemple. Sa principale conséquence est de rendre possibles la différenciation et la réciprocité des perspectives. Voici une de ses définitions : « L'intentionnalité partagée implique (…) la capacité de créer avec les autres des intentions conjointes et des engagements conjoints dans des entreprises coopératives. Ces intentions et ces engagements conjoints sont structurés par des processus d'attention conjointe et de connaissance commune, les uns et les autres étant sous-tendus par des motivations coopératives d'aide et de partage avec les autres » (*Why we cooperate*, p. XIII-XIV). Quand la communication est gouvernée par l'intentionnalité partagée, des processus d'inférence d'un nouveau type voient le jour.

L'attention conjointe est, quant à elle, une attention partagée, au sens fort de partage : chacun fait attention à ce à quoi les autres font attention, en étant attentif aux variations de leur attention. Ce qu'il y a en plus dans l'attention conjointe par rapport à l'attention commune (chacun se trouve, de fait, faire attention à la même chose) c'est une attention au partage de l'attention, qui peut s'exprimer dans un partage communicationnel du partage effectif de l'attention. Ce qui fait qu'un objet d'attention est commun au sens fort, et pas simplement convergent, c'est que les acteurs ont non seulement conscience de porter attention à la même chose, mais aussi font attention à l'attention des autres et à ses déplacements (ou, dans la version de Margaret Gilbert, sont engagés à faire attention ensemble, sur un *we-mode*).

Il y a bien de la coopération chez les primates, mais elle est limitée à la parenté ou aux échanges réciproques, et elle reste très utilitaire. Les humains sont plus altruistes : « Quand les humains échangent librement des informations, ce fait est basé sur la supposition coopérative qu'un acte communicatif fournit une information utile ou pertinente non pas pour le locuteur mais pour l'auditeur (…). Ainsi, les humains informent régulièrement les autres de choses dont ils sont persuadés qu'elles les aideront » (Tomasello, 2011, p. 15). D'un autre côté, l'information n'est pas le seul motif de la communication humaine ; le partage des significations, des attitudes et des émotions en est un aussi. Enfin, la communication humaine repose sur le partage d'un socle de concepts communs.

La coopération humaine a une structure normative, ce que n'a pas la coopération animale : les gens attendent normativement les uns des autres qu'ils coopèrent et ils sanctionnent ceux qui se soustraient à cette obligation. La société humaine est « une société structurée par des conventions et des normes, créées et appliquées dans et par la coopération » ; ces normes et conventions, qui indiquent « comment se comporter comme l'un de nous », aboutissent à des institutions sociales gouvernées par des règles. Ces normes, conventions et institutions, qui fonctionnent à la conformité socialement sanctionnée (approbation/réprobation/punition), requièrent des apprentissages : « 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, p. 6).

En fait les humains sont les seuls à avoir créé des mondes culturels. Leurs capacités cognitives et les motivations 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 culturelle et l'apprentissage culturel 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.

S'agissant de la communication, les grands singes comprennent les intentions individuelles ; ils sont donc capables de faire des inférences sur ce qu'ils voient les autres faire et sur son pourquoi. Mais ils n'accèdent pas au stade de l'intentionnalité partagée et de l'attention conjointe, notamment parce qu'ils ne sont pas collaboratifs dans leurs activités et qu'ils ne cherchent pas à partager leurs émotions et leurs attitudes. Ils vivent dans un univers de compétition et non pas de coopération. C'est pourquoi leurs communications restent intéressées (*self-serving*), utilitaires, et très peu orientées vers l'entraide. Par exemple si, dans une expérience, un singe cherche une nourriture cachée, et qu'un agent humain pointe du doigt le récipient dans lequel elle est cachée, il suit le geste des yeux mais ne le comprend pas – parce que, dit Tomasello, l'entraide ne fait pas partie de sa forme de vie. La spécificité humaine consiste donc dans la collaboration pour des buts partagés, dans la confiance mutuelle et dans l'organisation des comportements par les institutions sociales ; les humains vivent en « *we-mode* ».

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, 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 iconiques, les pantomimes, etc. D'ailleurs, pour Tomasello, la communication par gestes est à l'origine du langage vocal. Il en voit une preuve dans le fait que, chez les grands singes, les gestes sont beaucoup plus flexibles que les vocalisations ; ils apprennent de nouveaux gestes et pas de nouvelles vocalisations. C'est aussi à partir de formes naturelles de communication de nature gestuelle (pointer du doigt ou mimer, par exemple) et vocale que les

conventions linguistiques, qui sont arbitraires, se sont développées chez les humains ; ceux-ci se sont mis à « conventionnaliser » leurs moyens de communication, notamment à les « grammaticaliser ».

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, qui est individuelle : « 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* » (Tomasello, 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 » (Tomasello, 2004, p. 196). On pourrait dire que ces innovations ont correspondu à une externalisation de fonctions biologiques, notamment en les déléguant à des outils et à des techniques – c'est un processus sans fin comme en témoigne la prise en charge par l'informatique des fonctions cérébrales de calcul et de mémoire. D'un autre côté elles enrichissent et complexifient l'environnement social, ce qui rend possibles des pratiques difficilement imaginables dans les sociétés animales (par exemple, pour une mère, élever à la fois plusieurs enfants de différents âges, grâce à toutes sortes de dispositifs de prise en charge par d'autres adultes).

La théorie de Tomasello a été contestée sous plusieurs angles. On lui a reproché d'exagérer la discontinuité entre les primates et les humains, et de surestimer le soubassement coopératif de la communication humaine – après tout, la tromperie, la tricherie, la manipulation sont sans doute aussi courantes que la coopération, y compris chez les animaux ; et certains éthologues, Frans De Wall notamment, soutiennent que les animaux sont bien plus coopératifs que ne le dit Tomasello (De Waal, 2010). Quoi qu'il en soit, celui-ci a eu le mérite d'insister sur le fait que la communication humaine prend place dans une forme de vie (placée sous le signe de la coopération), ainsi que dans un environnement culturel, transmis culturellement, et que cela change beaucoup de choses. Par contre, son approche reste volontairement tributaire de la pragmatique psychologisante de la communication de Grice ; de ce fait, elle s'en tient à une problématique qui place le « *mind-reading* », ainsi que les capacités et motivations psychologiques, au cœur du processus de la communication.

II. Communiquer dans un environnement culturel

Dans cette seconde partie de mon exposé, je vais d'abord pointer une illusion importante dans les approches qui reprennent la pragmatique intentionnaliste et représentationnaliste de Grice, qui, on l'a vu, sert souvent de cadre de réflexion pour distinguer la communication humaine de la communication animale. Je reviendrai ensuite sur ce qu'implique l'« enculturation » de la communication soulignée par Tomasello en l'insérant dans un cadre non plus psychologique mais praxéologique. Les différences de capacités communicationnelles des animaux et des humains pourront ainsi être interprétées en fonction de différences dans les systèmes et les modes d'activité, ainsi que dans les modes de transaction avec l'environnement, et non plus de différences d'infrastructure psychologique.

L'illusion intentionnaliste

L'illusion à laquelle je pense consiste à présupposer une totale détermination des intentions individuelles dans la communication, à surestimer les certitudes que nous pouvons avoir sur nos propres intentions et celles d'autrui et à négliger le fait qu'une communication est habituellement un cours d'action conjointe, ou un procès sériel et séquentiel, qui s'oriente et s'organise progressivement de l'intérieur de son accomplissement. Comme le relevait P. Livet, dans *La communauté virtuelle*, « l'illusion dans laquelle nous tombons sans cesse (…) c'est de concevoir l'intention comme ce qui détermine et définit d'emblée toute l'action » (Livet, 1994, p. 105). Pour échapper à cette illusion, il vaut mieux considérer que l'intention de l'action prend forme et se définit au fur et à mesure de l'élaboration du cours d'action, dans la confrontation aux conditions exactes de sa réalisation, et qu'elle n'est jamais complètement déterminée. Ceci vaut aussi pour la communication, dès lors qu'elle est un processus dynamique d'auto-organisation d'une interaction.

Les intentions informatives et communicatives, invoquées par Grice et les gricéens, sont donc difficiles à identifier et à vérifier, car elles ne se définissent que progressivement, dans et par le processus de la communication. De plus il n'est nullement besoin d'être assuré des intentions d'autrui pour pouvoir se coordonner avec lui. La certitude quant à ces intentions est inatteignable, tout simplement parce que celles-ci ne sont jamais définies indépendamment du cours d'action, et donc jamais inférables en soi. De plus, elles restent toujours entourées d'un halo de vague. Mais le vague n'est pas un obstacle à la communication ; c'est une trop forte exigence de précision qui le serait, comme Garfinkel l'a montré avec ses « breaching experiments » (Garfinkel, 1967, chap. 2). Le vague est ce avec quoi le locuteur peut jouer, « fixant à son gré la marge d'interprétation qu'il veut laisser à son auditeur » (Chauviré, 1995, p. 142)]. Voici un exemple de Peirce, qui reprochait aux nominalistes de vouloir réduire le vague : « Supposons que deux Anglais se rencontrent dans un wagon de chemin de fer sur le continent (…). Si l'un d'eux mentionne Charles II, l'autre n'a pas besoin de considérer de quel Charles II possible il veut parler. Il n'y a aucun doute qu'il s'agit du Charles II anglais (1630-

1685). (…) Supposons que la conversation de nos deux Anglais porte sur la couleur des cheveux de Charles II. Or on sait que des rétines différentes voient les couleurs de façon différente. (…) Il est bien improbable que nos voyageurs aient reçu une éducation qui leur permette d'observer les couleurs et qu'ils soient experts en nomenclature. Mais si l'un dit que Charles II avait les cheveux châtain foncé, l'autre le comprendra de façon suffisamment précise pour tous les buts qu'ils peuvent avoir et il s'agira d'une prédication déterminée » (*in* Chauviré, 1995, p. 135 et 140)

Par ailleurs nos opérations cognitives dans la communication ne se limitent pas au « mind-reading » et au raisonnement inférentiel (il y a bien des inférences à partir du contenu et de la forme des messages ainsi qu'à partir de connaissances et de données de la situation, mais il n'est pas du tout évident que les opérations de contextualisation soient principalement de nature inférentielle, pour une raison que j'expliquerai plus loin). Elles comportent aussi des émissions et des révisions d'hypothèses, des paris sur les repères communs, des corrections d'erreurs et de défauts de la communication, des attributions hypothétiques d'intentions et de croyances, des formations et des modifications d'attentes, des compensations du vague et de l'indétermination, des références à l'enchaînement de l'expérience, etc.

La communication exige notamment que l'on se réfère à un collectif déjà constitué ; mais, comme le dit Livet, ce collectif n'est jamais que supposé parce que les références qui y sont faites restent incertaines ; nous nous donnons des repères « dont nous supposons tous que les autres aussi les ont choisis, sans que rien dans nos interactions ne démente cette référence » (Livet, 1994, p. 9) ; si nécessaire, nous révisons ces suppositions de repères communs (sur les modalités et le coût de telles suppositions et révisions, cf. Garfinkel, 1967). Enfin, la communication ne se réduit pas à une transmission d'informations ou à des annonces ; elle est aussi et surtout un partage de significations, de contenus de pensée ou d'émotions. Dans un tel partage, « une chose est littéralement rendue commune dans au moins deux centres différents de comportement » (Dewey, 1925, p. 178).

La meilleure alternative à une pragmatique psychologisante de la communication est une praxéologie, c'est-à-dire une approche qui utilise l'analyse de l'action conjointe (envisagée comme procès sériel situé), plutôt que la description psychologique de l'intercompréhension des états mentaux, pour rendre compte des processus et des opérations de la communication. Car la communication est, par définition, une action conjointe de nature sérielle (sur la sérialité, cf. Dewey, 1993, chap. II).

Le langage comme institution culturelle

Dès lors qu'elles sont insérées dans un environnement culturel, les relations entre les êtres humains sont structurées par des us et coutumes, et par des mœurs, qui sont transmises par les dispositifs d'apprentissage, par les outils et par les arts au sens large. Cette insertion génère de

nouveaux modes d'activité – parler, lire, exercer un art, honorer un dieu, organiser la coexistence humaine par la politique, etc. Comme l'explique Dewey, les comportements organiques, dépendant des organismes particuliers, se transforment en comportements « intellectuellement "objectifs" ». L'inférence et le raisonnement, qui sont déjà présents dans l'expérience sensorimotrice, s'en trouvent transformés : par exemple, les relations établies dans une inférence deviennent intemporelles. On peut aussi dire que, du fait qu'ils vivent dans un environnement culturel, les êtres humains incorporent un « esprit objectif » à leurs comportements : ils « assument dans leur comportement le point de vue de coutumes, de croyances, d'institutions et de significations qui sont (…) générales et objectives » (Dewey, 1993, p. 104-105). C'est cet « esprit objectif » qui leur fournit leurs repères putatifs dans la communication.

Le langage est une composante essentielle de cet environnement culturel. Il est lui-même une institution culturelle parmi d'autres, tout en pénétrant le contenu de toutes les autres activités culturelles. Car c'est par lui que se transmettent – du moins en partie, car il y a aussi le dressage et l'exercice – le savoir, le savoir-faire, les habitudes et les aptitudes acquis. Mais qu'implique le fait de dire que le langage est une institution, et pas seulement un code, par exemple ? D'abord cela n'empêche pas qu'il soit une émergence de et dans la nature, comme Dewey, Mead et bien d'autres l'ont soutenu. Ensuite, être une institution ce n'est pas la même chose qu'être une convention, un code par exemple. Le langage n'est pas le résultat de conventions entre des individus. Les signes linguistiques sont certes conventionnels, mais leur signification ne résulte pas de conventions intersubjectives définissant leur valeur, sinon le langage serait un code. Lorsqu'il y a un code, l'encodeur et le décodeur partagent des conventions de codage. Dans le langage, les significations communes sont instaurées non pas par des accords de type conventionnel entre des individus, mais par des usages collectifs et des accords anonymes dans l'action et dans la projection des conséquences. Il s'agit de manières établies de dire et de faire, d'agir et de réagir, donc d'usages sociaux que les gens suivent de manière répétée et variée, aussi bien en matière de mœurs que de langue. Ce sont des usages qui sont normatifs : ils imposent les standards du correct et de l'incorrect ; ils font autorité et ils sont collectivement dotés de valeur.

Cependant, comme un code, le langage-institution a une structure ou une forme. Ce qui veut dire, entre autres, que les mots ne possèdent leur signification qu'en tant que membres d'une constellation de significations en relation les unes avec les autres, c'est-à-dire d'un système. Ce sont donc des significations qui se tiennent ensemble, et elles le font en tant qu'elles appartiennent à un même ensemble d'habitudes collectives ou d'usages établis, propres à une collectivité donnée. C'est ce qui faisait dire à Wittgenstein que si un lion pouvait parler, nous ne le comprendrions pas. Nous ne le comprendrions pas faute de partager avec lui un même système de capacités et d'activités, une même forme de vie. Des jeux de langage tels qu'ordonner, demander, raconter, bavarder « font partie de notre histoire naturelle » et pas de la sienne. Ce qui veut dire aussi qu'il ne faut pas considérer la

possession du langage ou la capacité de communiquer comme indépendantes d'autres capacités, et indépendantes de systèmes d'activité institués : « Ce que nous disons reçoit son sens du reste de nos activités (*proceedings*) » (Wittgenstein, 1965, § 229). Il y a notamment une interdépendance entre les capacités linguistiques et les autres capacités (Lara, 2005, chap. IV).

Wittgenstein soutenait aussi que la saisie du sens des propos émis par un locuteur est plutôt de l'ordre d'une reconnaissance directe ou d'une perception physionomique du sens, plutôt que le résultat d'un calcul, comme le suppose peu ou prou le modèle inférentiel. « Quelle est l'expression naturelle d'une intention ? – Regarde un chat quand il s'approche d'un oiseau pour l'attraper, ou un animal quand il cherche à s'échapper » (IP, §647). Son intention est manifeste dans sa posture, dans la tension de son comportement, dans ses efforts, parce qu'elle est incarnée en eux et a une certaine physionomie. Même chose pour la réflexion, qui est manifeste dans le type de comportement que nous disons « réfléchi ». « De quel être disons-nous qu'il réfléchit à quelque chose ? De l'homme, parfois de l'animal. (Non de l'arbre, ni de la pierre). L'*un* des signes de la réflexion est une hésitation dans l'action (Köhler). (Non cependant *toute* hésitation) » (Wittgenstein, 1989, §561).

Plus généralement, la perception des significations est de l'ordre d'une reconnaissance directe. Tel est l'argument que Wittgenstein opposait à Köhler et à la psychologie de la *Gestalt*. C'est précisément en réponse au genre de thèse défendu par Köhler que Wittgenstein (*Ibid.*, §869) écrivait : « C'est – et ici je m'oppose à Köhler – bel et bien une *signification* que je vois » (cf. Quéré, 1999). Il n'est donc pas sûr que le raisonnement soit le cœur de la communication – en effet qui dit inférence dit raisonnement, émission d'une hypothèse et aussi ajout d'une interprétation à la perception immédiate d'une forme.

Langage et action

Une telle conception du langage ne voit plus la communication comme une affaire simplement de transmission d'informations, et d'inférence d'intentions, mais comme une affaire d'organisation de cours d'action conjointe, requérant des opérations diverses et variées visant à produire certaines conséquences : « Un son, une marque physique ne font partie du *langage* qu'en vertu de leur force *opérationnelle*, c'est-à-dire dans la mesure où ils fonctionnent comme moyen de provoquer diverses activités accomplies par des personnes différentes en vue de produire des conséquences que partagent tous ceux qui participent à l'entreprise commune. Ce fait est évident et direct dans la communication orale. Il est indirect et voilé dans la communication écrite. Partout où la littérature écrite abonde, la conception du langage se modèle sur elle. On oublie alors que le langage est intrinsèquement lié à la communauté d'action. On suppose alors que le langage n'est simplement que le moyen d'exprimer ou de communiquer des "pensées"– le moyen de communiquer des idées ou significations qui sont complètes en soi indépendamment de leur force opérationnelle commune » (Dewey, 1993, p. 107-8).

C'est ce lien des significations linguistiques à des activités communes et à leurs conséquences qui permet d'expliquer le fait que les premières se tiennent entre elles et renvoient les unes aux autres : « Les significations du langage courant se tiennent entre elles non pas en vertu de la validité de leurs relations réciproques, mais parce qu'elles ont cours dans le même ensemble d'habitudes et d'attentes collectives. Elles se tiennent parce qu'il existe des activités, des intérêts, des coutumes et des institutions propres à une collectivité donnée » (*Ibid.*, p. 109-10).

C'est cette primauté des activités, des usages et de la communauté d'action qui fait que la référence des termes et des phrases du langage est générale et « objective » : ce n'est pas le locuteur qui décide du sens des mots qu'il emploie, et il n'est pas en son pouvoir de le faire. « Les individus sont certainement les auteurs des *phrases* qu'ils construisent, mais ils ne sont pas les auteurs du *sens* de ces phrases (…). Mon interlocuteur a tort s'il n'a pas compris ce que j'ai dit dans le sens de ce que *ma phrase* veut dire dans le contexte. Moi-même, j'ai tort si je prétends qu'il a été dit *par moi* autre chose que ce qui a été dit *par ma phrase* en vertu des usages établis (…). Ces usages établis permettent de décider de ce qui est dit, et donc de ce qui a été pensé, quand quelqu'un se fait entendre de quelqu'un » (Descombes, 1996, p. 333-34). Il n'est pas dans le pouvoir d'un individu ou d'un groupe de créer et de modifier ces usages à volonté, notamment par des conventions : le pouvoir d'établir des manières de faire et de dire que tout le monde fait siennes est celui d'un collectif anonyme auquel chacun participe, à la fois en reproduisant, en renouvelant et en transformant les usages innombrables constitutifs d'une culture.

Ce primat des usages établis et du sens institué sur les intentions subjectives ne supprime évidemment pas ces dernières. Il signifie simplement que la saisie des intentions de communication n'est possible que du fait de l'existence de significations instituées et d'usages établis. Par ailleurs, la communication serait impossible si les inférences n'étaient pas à quelque chose près similaires, c'est-à-dire s'il n'y avait pas un accord sur les conséquences : des personnes différentes tireraient alors des conclusions différentes des gestes faits et des énoncés émis, et l'intercompréhension serait impossible.

Une conséquence importante de ce caractère institué du langage est le décentrement de l'individu et la nécessaire prise en compte d'un point de vue général, celui de l'« autrui généralisé ». En effet, les individus sont amenés à adopter le point de vue des autres et à voir les choses d'un point de vue qui n'est pas strictement personnel, mais commun. C'est pourquoi la communication établit quelque chose de commun entre les interlocuteurs ; elle rend notamment communs des significations, des idées, des émotions, des projets d'action. Mais attention : les significations et les idées ne sont pas complètes en elles-mêmes ; elles ne le sont qu'en vertu de leur « force opérationnelle commune », c'est-à-dire de leur capacité à former une attitude qui prédispose à réagir d'une certaine façon.

Signaux, signes, symboles

On l'a vu, les mots du langage sont différents des signaux de la communication animale ; ils le sont aussi des signes naturels. La fumée est le signe naturel du feu, en ce sens qu'elle est la preuve de son existence, une existence qui peut être inférée quand elle n'est pas observée. Le signe naturel a ainsi un réel pouvoir de représentation, mais il est très restreint, car sa signification est enchaînée à sa manifestation concrète dans les circonstances où celle-ci a lieu. Ainsi des nuages noirs que l'on voit se développer dans le ciel présagent-ils la pluie : l'inférence repose sur une manifestation concrète, et sur une certaine familiarité avec des connexions régulières entre événements.

Il en va autrement pour le symbole. La fumée comme mot, c'est-à-dire comme symbole institué dans le langage, cesse d'être la preuve de l'existence d'un feu ; elle est « libérée de sa fonction de représentation » (Dewey, 1993, p. 112). Ce qui a pour conséquence que l'on peut mettre sa signification en relation avec d'autres significations – le frottement de deux pierres, et le dégagement de chaleur qui en résulte, par exemple : « La relation des significations entre elles (véhiculées par les symboles) est, *en tant que telle*, indépendante de toute référence existentielle » (*Ibid.*, p. 115). En effet, les symboles-significations sont en relation les uns avec les autres d'une autre manière que « les existences » ; autrement dit, le mot fumée est en relation avec le mot feu d'une autre manière que la fumée et le feu en tant que réalités concrètes ; ce n'est que dans le second cas qu'il y a une connexion matérielle entre le feu et la fumée, qui rend possible l'inférence « s'il y a de la fumée, c'est qu'il y a un feu ».

Ce détachement des symboles de ce qui existe concrètement et de ses qualités sensibles est important, car il leur permet d'opérer d'une nouvelle façon dans l'organisation des activités : « Ils rendent possible le discours ordonné ou raisonnement, qui peut en effet être mené à bonne fin sans qu'aucune des existences auxquelles s'appliquent les symboles soit pour autant réellement présente » (*Ibid.*, p. 113). Il permet notamment de faire des inférences beaucoup plus générales. De ce point de vue certains signaux sont de la nature des symboles – les signaux de la signalisation routière, par exemple : ils dirigent des inférences sur la base de leur fonction, qui est quelque chose de général (si le feu passe au rouge, il faut stopper).

Une autre conséquence importante est que, parce qu'il est général, le symbole ne peut plus indiquer directement les objets auxquels il réfère ; il ne le peut que par des opérations spécifiques complémentaires, propres à la communication, notamment s'accorder dans l'action, contextualiser les gestes et les paroles, réduire le vague et repérer ce dont parlent les messages à l'aide de moyens non linguistiques. Soient les deux exemples suivants. Le premier est donné par Dewey dans *Logique. Théorie de l'enquête*. Un anthropologue qui visitait une tribu primitive désirait savoir quel était leur mot pour table. Il y avait plusieurs garçons autour de lui. Frappant la table de l'index, il leur demanda « Qu'est-ce que c'est ? ». « L'un dit que c'était *dodela*, un autre *etanda*, un troisième *bokali*, un

quatrième *elamba* et le cinquième *meza* ». L'anthropologue se dit d'abord qu'ils avaient vraiment un vocabulaire très riche, puis il se rendit compte que les garçons avaient interprété son geste de frapper de différentes façons : « L'un avait pensé qu'il voulait le mot pour "frapper", un autre comprit qu'il cherchait le mot pour "dureté" ; un autre pensa qu'il désirait le nom pour ce qui recouvrait la table ; et le dernier… donna le mot *meza*, table » (*Ibid.*, p.113). Le geste à lui tout seul ne pouvait pas indiquer ce qui était recherché ; il ne le pouvait pas faute d'être inséré « dans une activité commune visant une fin commune ». Il manquait un accord dans l'action commune engagée (trouver le mot pour table dans la langue indigène) pour que son sens soit déterminé. En un sens, il n'y avait pas de base de communication établie, donnant un sens aux actes effectués et une signification aux mots les accompagnant. Cette base ne pouvait être qu'une action commune.

S'accorder dans l'action pour contextualiser les gestes et les paroles est une opération très différente de l'inférence : comme le dit Dewey, le raisonnement « ne détermine aucune existence » (*Ibid.*, p. 114 ; cf. l'exemple de Peirce ci-dessous). Un accord dans l'action est aussi différent d'un accord des croyances et des opinions, ainsi que d'un accord conventionnel entre des individus. C'est une affaire d'attitude adoptée sans réflexion : on fait spontanément la même chose, on réagit pareillement, on comprend pareillement ce que l'on est en train de faire ensemble, etc. Cet accord dans l'action se double d'un accord sur les conséquences : l'accord recouvre non seulement une identité des manières de faire, mais aussi une identité des manières d'en tirer et d'en assumer les conséquences (Dewey, 1993, p. 106). C'est l'accord sur les conséquences qui détermine la signification des sons ou des mots utilisés comme moyens de communication. En effet, comprendre, saisir la signification d'un énoncé ou d'un geste, c'est percevoir ses conséquences. Se comprendre c'est, entre autres, s'accorder sur les conséquences de ce que l'on dit et de ce que l'on fait.

Le second exemple est une description par Peirce d'une opération de contextualisation – qui n'est pas inférentielle, s'il est vrai que le raisonnement « ne détermine aucune existence ». « Deux hommes se rencontrent sur une route de campagne. L'un dit à l'autre : "Cette maison est en feu. – Quelle maison ? – Eh bien, la maison à un mille à ma droite " (…) Le langage lui-même ne spécifie pas la maison. Mais la personne à qui l'on s'adresse voit où se tient le locuteur, reconnaît sa droite (…), estime un mille (…) et, regardant là, voit la maison (…). Ce n'est pas le langage seul, avec ses seules associations de similarité, mais le langage pris en connexion avec les associations expérientielles de contiguïté de l'auditeur, qui détermine pour lui de quelle maison on parle. Il est donc nécessaire, pour montrer ce dont nous parlons ou ce sur quoi nous écrivons, de mettre l'esprit de l'auditeur ou du lecteur en connexion réelle et active avec la concaténation [i. e. l'enchaînement] de l'expérience (...) dont nous nous occupons, et ensuite d'attirer son attention sur un certain nombre de points particuliers de cette concaténation et de les identifier » (*in* Chauviré, 1995, p. 134).

On peut maintenant se demander si la fumée peut être le signe ou la preuve du feu en l'absence du langage, donc de la même façon pour un animal et pour un être humain. On pourrait supposer qu'en voyant de la fumée, un animal est spontanément porté à anticiper la présence d'un feu et à s'enfuir, ou à s'en rapprocher s'il veut se réchauffer. Cela voudrait dire que la capacité de percevoir et discriminer les éléments de l'environnement, ainsi que d'inférer et de raisonner, ne devrait rien à l'émergence de symboles-significations dans le langage. C'est assez peu vraisemblable, car, en l'absence de langage, les qualités dont on fait l'expérience par la vue, l'ouïe et l'odorat seraient peu fixées et moins bien retenues, et il n'y aurait que des associations empiriques, qui établissent des liens de fait, alors que les inférences reposent sur des liens de droit. Vraisemblablement, la disposition du langage modifie les capacités de perception, de discrimination et de sélection des éléments de l'environnement ; notamment, ces opérations peuvent devenir conscientes, et guidées par des évaluations de qualités et de conséquences, tant du point de vue esthétique qu'instrumental. Plus généralement le langage contribue à configurer une sensitivité/sensibilité spécifiquement humaine (cf. Dewey, 1925, p. 258-59 ; Dreon, 2014, p. 120). C'est un point contesté par ceux qui considèrent que les animaux peuvent fixer les qualités expérientielles et faire des inférences de type logique, c'est-à-dire conceptualiser, tout en n'ayant pas de langage. J'y reviendrai.

Une grande partie des inférences que nous faisons, nous les humains, repose sur les concepts de notre langage. De ce fait, c'est pour une part importante le langage qui confère aux choses leur capacité d'être des signes ou des preuves (Dewey, 1993, p. 116). Il rend aussi possibles le souvenir, l'anticipation, la référence à ce qui est absent, la projection de conséquences potentielles et la prévision délibérée. Je dis « pour une part importante », car entrent aussi en jeu, d'un côté, la familiarité avec les connexions matérielles entre choses ou entre événements, familiarité en partie acquise par l'expérience, de l'autre, un savoir culturel lié à des usages établis : on peut s'être rendu compte, par l'expérience, de la connexion matérielle entre le vent et la direction d'une girouette, ou entre les variations de température et la dilatation d'une colonne de mercure ; mais l'usage des girouettes pour indiquer la direction du vent est culturel, ou institué, de même que l'usage du thermomètre pour connaître la température.

Le langage permet enfin l'émergence de nouvelles formes aussi bien de la « vie associée » que des interactions avec l'environnement. Voici en quels termes Dewey expliquait, dans *Le public et ses problèmes*, les innovations sociales introduites par le langage : signes et symboles permettent l'émergence d'un nouveau type d'action – un type d'action qui, d'une part, repose sur le calcul et le planning, d'autre part consiste à « intervenir dans la suite des événements afin de diriger leur cours conformément à ce qui est prévu et désiré » (Dewey, 1927, p. 153). L'existence de signes permet aussi de partager les significations, de transformer les impulsions et les besoins en idées, désirs et buts, et de faire naître « une communauté d'intérêt et d'effort », voire une volonté collective (*Ibid.*). Cette communauté repose sur « un ordre d'énergies transformé en un ordre de significations qui sont

appréciées par ceux qui sont engagés dans une action conjointe et leur servent de références mutuelles. La "force" n'est pas éliminée mais elle est transformée, dans son usage et sa direction, par des idées et des sentiments rendus possibles grâce aux symboles » (*Ibid.*). Ainsi naît « une communauté d'action saturée de significations partagées et contrôlée par un intérêt mutuel pour elles » (*Ibid.*).

S'il en est ainsi c'est que le langage permet de « vivre dans un monde de choses pourvues de sens », d'échapper à l'emprise des « immédiatetés qualitatives » et à la pression des événements « qui, sans cela, nous submergerait » (Dewey, 1925, p. 204). La communication assure en effet une prise conjointe sur les choses et les événements grâce à leur mise en signes, et à leur transformation en objets de pensée, en objets pourvus de significations « à l'intérieur du schème des activités humaines » (*Ibid*., p. 191) – ce qui leur confère de nouveaux pouvoirs et de nouveaux modes d'opération. « Une fois qu'un événement est pourvu d'une signification, ses conséquences potentielles le définissent intégralement et lui donnent sa consistance. Si ces conséquences potentielles se révèlent importantes et si elles se répètent, elles forment la nature et l'essence même d'une chose, la forme qui la définit, l'identifie et la distingue. La reconnaître c'est en saisir la définition. C'est ainsi que nous devenons capables de percevoir les choses au lieu de simplement les sentir et les avoir (*feeling and having*) » (*Ibid.*, p. 182).

Le langage a ainsi une fonction idéalisatrice : ses mots véhiculent des possibilités et pas seulement des réalités ; ils rendent aussi bien compte de ce qui pourrait être ou aurait pu être, que de ce qui est ou a été. Il a également une fonction constitutive : « Les mots tentent de restituer la *nature* des choses et des événements. En réalité, c'est à travers le langage qu'elles ont une nature au-delà et au-dessus du flux brut de l'existence » (Dewey, 1934, p. 243).

Les animaux ont-ils des concepts ?

Certains considèrent que les animaux disposent de concepts et peuvent conceptualiser. C'est le cas de Joëlle Proust dont j'ai déjà évoqué les ouvrages. Pour elle, conceptualiser c'est catégoriser, et la catégorisation permet de réduire la surcharge informationnelle des systèmes perceptifs. La conceptualisation « convertit les entrées perceptives en catégories. Elle permet d'ignorer tout ce qui est sans pertinence pour l'action présente ou future. Elle permet aussi de schématiser, en ne conservant (et en ne recherchant) que les informations essentielles pour la survie de l'espèce » (Proust, 2003, p. 51).

Les animaux sans langage peuvent évidemment procéder à des opérations de discrimination, de reconnaissance, de sélection, d'ordonnancement, d'inférence, etc. Par exemple, ils peuvent différencier et catégoriser la plupart des objets de leur environnement (ceci est de la nourriture, un arbre, un emplacement bas, haut, une bonne cachette, un objet dangereux, etc.) ; ils peuvent appliquer leurs catégorisations à de nouveaux objets ; et ils peuvent inférer ce qu'ils obtiendront du fait qu'un objet est un *A* ou un *B*. Cela justifie-t-il de leur attribuer la disposition de concepts ? Oui, s'ils

manifestent dans leurs comportements dans leur environnement les capacités constitutives de la maîtrise de concepts.

Tout dépend alors du concept de « concept » que l'on utilise. Ce dont on s'aperçoit c'est que ceux qui attribuent des capacités conceptuelles aux animaux identifient celles-ci au seul pouvoir de différencier et de catégoriser (identifier/classer) les choses (avec les possibilités d'inférer et de généraliser qui vont logiquement avec). Ils déconnectent ainsi le concept de « concept » d'un certain nombre d'autres capacités, propres aux humains : celles impliquées dans la maîtrise de l'usage des mots, notamment celle de pouvoir insérer le concept dans le réseau dont il fait partie, distinguer un usage correct d'un usage incorrect, corriger le mauvais usage, expliciter le sens d'un mot, etc. « Maîtriser le concept de rouge ce n'est pas seulement être capable de reconnaître des choses rouges et de les distinguer de choses qui ne sont pas rouges ; c'est aussi avoir saisi la forme logique du concept – c'est-à-dire [ses implications], les possibilités et les impossibilités de le combiner, ses compatibilités et incompatibilités avec d'autres concepts. Un être humain normal qui maîtrise le concept de rouge sait que rouge est une couleur (…), qu'il y a un sens à attribuer la propriété d'être rouge à des objets étendus, mais pas à des sons, des odeurs ou des goûts. Il sait que si quelque chose est entièrement rouge, il ne peut pas en même temps être vert (ou bleu, ou jaune). Il sait que rouge est plus sombre que rose (…) et qu'il est plus proche d'orange que de jaune, etc. (…). Bref, il doit saisir les articulations logiques du concept. Ce qui est une autre manière de dire qu'il doit avoir maîtrisé l'usage gouverné par une règle du mot qui exprime le concept » (Bennet & Hacker, 2003, p. 340-41). C'est évidemment le genre de choses que ne peut pas faire un être qui ne maîtrise pas un langage.

De plus, pour un humain maîtrisant le langage, apprendre un concept c'est apprendre un type de conduite dans la forme de vie humaine, puisque le langage est un mode d'action et d'interaction. C'est ainsi que Wittgenstein faisait remarquer que « cela fait partie de la grammaire du mot "chaise" que *ceci* soit ce que nous appelons "s'asseoir sur une chaise" », ou que « l'enfant n'apprend pas qu'il y a des livres, qu'il y a des sièges, etc., mais il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir sur un siège » – il apprend des conduites et des activités. La philosophe américaine Cora Diamond amplifie cette remarque en parlant de « vie avec le concept », par exemple d'une vie avec le concept d'*être humain*, qui est totalement différente d'une vie avec le concept de *membre de l'espèce Homo sapiens* : « Saisir un concept (…) n'est pas juste une question de savoir comment grouper les choses sous ce concept ; c'est être capable de prendre part à la vie-avec-le-concept (…). La vie avec le concept d'*être humain* est très différente de la vie avec le concept de *membre de l'espèce Homo Sapiens*. Pouvoir utiliser le concept d'*être humain* c'est être capable de réfléchir sur la vie humaine et sur ce qui s'y produit ; ce n'est pas être capable de prendre des êtres humains parmi d'autres choses ou recommander qu'on leur fasse certaines choses ou qu'ils fassent certaines choses » (Diamond, 2011, p. 152).

Un être sans langage possède-t-il les concepts de coopération, domination, échange, parenté, dès lors qu'il sait différencier ce que *nous appelons* des alliés et des adversaires, des membres et des non-membres de sa famille ou de son groupe, qu'il respecte ce que *nous considérons comme* des préséances, qu'il manifeste des comportements qui *nous apparaissent comme* des comportements de coopération, de domination et de subordination, etc. ? Ce sont là des concepts très abstraits, comparés à ceux qui servent à catégoriser les objets de l'environnement avec lesquels l'organisme entre en interaction. La conjecture paraît donc peu vraisemblable, car elle revient à supposer qu'un être sans langage peut identifier ses états et ses relations, voire faire des raisonnements psychologiques. « Un animal peut avoir des sensations, percevoir des choses, éprouver des émotions, vouloir des choses, et agir pour atteindre ce qu'il veut. Il peut connaître une multitude de choses, et, en un sens rudimentaire, il peut penser ou croire différentes choses. (…) Il peut devenir et être conscient de différentes choses pour autant que son attention est captée et retenue par ce qu'il perçoit. (...) Il peut être en colère, effrayé, jaloux, affectueux, excité ; aimer certaines choses et en détester d'autres ; prendre plaisir à un ensemble d'activités. Mais il ne peut pas se rendre compte, et devenir conscient, du fait qu'il est effrayé ou jaloux, qu'il est excité ou qu'il prend plaisir à ses activités… » (Bennett & Hacker, 2003, p. 346). Pour être conscient de tout cela il lui faudrait avoir nos concepts de colère, de jalousie, de peur, de plaisir, etc., c'est-à-dire maîtriser notre langage, disposer de notre vocabulaire des émotions et être familier des modes de conduite que celui-ci différencie. Je tends à penser qu'il en va de même pour les concepts de « coopération, domination, échange » : il lui faudrait un vocabulaire des relations sociales.

Pour conclure

L'argument que j'ai essayé de défendre n'est pas très différent de celui de Tomasello : les propriétés de la communication animale, tout comme celles de la communication humaine, ne sont tributaires d'une infrastructure neuronale ou psychologique que de façon dérivée ; elles le sont d'abord d'une forme de vie et d'un certain type d'environnement. Les humains vivent *dans* et *par* un environnement culturel, et cette forme de vie façonne aussi bien leurs capacités et dispositions psychologiques que leurs structures neuro-musculaires (cf. par ex. « les techniques du corps » de Mauss). Toutefois, cette dépendance par rapport à un environnement culturel n'empêche pas la communication humaine d'être un fait tout aussi naturel que la communication animale.

Mais il m'a semblé qu'une approche praxéologique était plus pertinente qu'une approche mentaliste pour faire ressortir les différences entre ces deux types de communication (pour une critique de la théorie – endossée par Tomasello – de la « *theory of mind* », voir Sharrock & Coulter, 2009 ; Costall & Leudar, 2009). Voici comment on peut récapituler les orientations d'une telle approche :

1. Aborder la communication en termes d'organisation sérielle et séquentielle de procès d'action conjointe (sans se limiter à l'organisation de la conversation) ;
2. Donner le primat aux usages établis par rapport aux intentions subjectives et aux états mentaux individuels, donc à l'« esprit objectif » par rapport à l'« esprit subjectif » ;
3. Placer l'accord dans l'action et l'accord sur les conséquences à la base de la communication ; la compréhension de la signification est une affaire moins d'accès aux intentions subjectives que de perception de conséquences, réelles ou potentielles, et le partage des significations n'est possible que parce qu'il y a un accord sur les conséquences ;
4. Tenir compte de l'interdépendance entre le langage et le reste de nos activités instituées ;
5. Accorder toute leur importance aux méthodes et aux opérations extra-linguistiques par lesquelles les interlocuteurs organisent séquentiellement et temporellement leurs échanges, et parviennent à une compréhension commune, la détermination (jamais certaine) des intentions réciproques n'étant que l'une d'elles ;
6. Considérer les modes de communication pratiqués dans une collectivité comme normatifs et socialement dotés de valeur ;
7. Tenir compte des médiations fournies par l'environnement, et notamment par les objets, l'environnement étant un *médium* (à la fois milieu, moyen et médiation).

Je n'ai pas beaucoup parlé des deux dernières orientations. Elles sont pourtant importantes. Concernant la première, on peut dire que les personnes attendent les unes des autres qu'elles se conduisent d'une certaine façon dans leurs échanges et leurs relations (une façon « normale »), et c'est en fonction de ces attentes qu'elles peuvent prétendre que ce qu'elles disent et font est compréhensible et devrait être compris. Voici quelques traits caractéristiques de ce mode de conduite : respecter l'organisation de l'échange en tours de parole ; anticiper que l'interlocuteur comprendra ; tenir compte des circonstances et contextualiser ; mobiliser hypothétiquement ce qui est considéré comme étant de « common knowledge » (informations, croyances légitimes au sujet de la vie sociale, connaissance des us et coutumes et de ce qui est socialement « valué ») et, si nécessaire, faire les révisions requises de ces hypothèses ; se contenter du vague irréductible des énoncés et ne pas exiger plus de précisions qu'il n'est possible d'en donner ; tenir compte du fait que ce qui est dit et fait trouvera progressivement son sens dans le déroulement de l'interaction, etc. (cf. Garfinkel, 1967).

Pour ce qui est de la dernière orientation, je rappellerai simplement la manière dont Dewey fait intervenir les objets dans la communication. Dans une situation de communication il y a bien sûr le locuteur et le destinataire, et ils peuvent être présents l'un à l'autre de multiples façons ; mais il y a aussi les objets extérieurs et l'environnement qui les mettent en relation, et qui servent de médiations dans la réalisation des intentions. Un monde d'objets se tient entre ceux qui entrent en communication,

sans lequel les intentions ne peuvent être réalisées : « Lorsque nous attribuons une signification au locuteur sous la forme de *son* intention, nous tenons pour acquis l'existence d'une autre personne qui doit participer à l'exécution de l'intention, et aussi celle d'une chose indépendante des personnes concernées, grâce à laquelle l'intention va être réalisée. Les personnes et la chose doivent servir pareillement comme moyens au service d'une conséquence commune partagée » (Dewey, 1925, p. 185). En effet la réponse à l'acte d'une autre personne inclut « la réponse à une chose en tant qu'elle entre dans le comportement de l'autre » (*Ibid.*). Il n'y a donc pas un privilège des personnes dans cette dynamique. Bref, la communication n'est pas seulement intersubjective.

C'est un point important que cette médiation des choses ou des objets, en plus de celles des institutions. Les objets sont indispensables à la concrétisation des intentions et ils rendent la coopération possible et réalisable. Ils cessent alors d'être simplement des objets purement physiques ; ils sont considérés dans leur potentialité, c'est-à-dire « en tant que moyens pour atteindre des conséquences plus éloignées ». En effet, dans une situation de communication, les choses sont présentes à la fois en tant que réalités et en tant que potentialités. Avoir une potentialité c'est être le moyen d'engendrer des conséquences ; et être le moyen d'engendrer des conséquences, c'est avoir une signification. « Les choses qui ont un sens sont des choses réellement impliquées dans des situations dans lesquelles des buts et des accomplissements sont partagés ou sociaux » (*Ibid.*, p. 172-173). Elles sont considérées comme des moyens en vue de conséquences. Elles nous apportent leur concours ou se soustraient à nos attentes. Pour Dewey, c'est dans l'art, qui est forme la plus accomplie de la communication humaine, que la médiation des choses et des matériaux dans le partage des significations apparaît le plus clairement. Mais c'est une autre histoire !

Références

Bennett M. R. & Hacker, P.M.S., 2003, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Londres, Blackwell.

Call & Tomasello, 2008, « Does the chimpanzee have a theory of Mind ? 30 years later », *Trends in Cognitive Sciences*, 12(5), p. 187-192.

Chauviré, C., 1995, *Peirce et la signification*, Paris, PUF.

Clément F. & Kaufmann L. (eds), L., 2010, *La sociologie cognitive*, Paris, Éditions de la MSH.

Costall, A. & Leudar, I., 2009, « "Theory of mind": the madness in the method », in I. Leudar & A. Costall (eds), *Against Theory of Mind*, New York, Palgrave Macmillan, p. 39-55.

Decety, J. & Cowell J. M., 2015, « Empathy, justice and moral behavior », *AJOB Neuroscience*, 6(3), p. 1-12.

Deon, R., 2014, « Dewey on language: Elements for a non-dualistic approach », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI (2), p. 109-124.

Despret, V., 2012, *Que diraient les animaux si…on leur posait les bonnes questions ?*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

De Wall, F., 2010, *L'âge de l'empathie*, Paris, Les liens qui libèrent.

Dewey, J., 1925, *Experience and Nature*, New York, Dover Publ.

Dewey, J., 1934, *Art as Experience*, New York, Perigee Books.

Dewey, J., 1993, *Logique. Théorie de l'enquête*. Paris, PUF [1938].

Diamond, C., 2011, *L'esprit réaliste*, Paris, PUF.

Garfinkel, H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

Gilbert, M., 2003, *Marcher ensemble*, Paris, PUF.

Lara, Ph. de, 2005, *L'expérience du langage. Wittgenstein philosophe de la subjectivité*, Paris, Ellipses.

Premack , D. & Woodruff, G., 1978, « Does the chimpanzee have a theory of mind ?», *Behavioral and Brain Sciences*, 4, p. 515-526.

Proust, J., 1997, *Comment l'esprit vient aux bêtes*, Paris, Gallimard.

Proust, J., 2003, *Les animaux pensent-ils ?*, Paris, Bayard.

Proust, J., 2012, « La sociologie peut-elle ignorer la phylogenèse de l'esprit ? », *SociologieS* [en ligne]. URL : http://sociologies.revues.org.

Quéré, L., 1999, « Perception du sens et action située », in M. de Fornel & L. Quéré (ed.), *La logique des situations*, Paris, Ed. de L'EHESS (« Raisons pratiques » 10), p. 301-338.

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

Sharrock, W. & Coulter, J., 2009, « “Theory of mind”: A critical commentary continued », in I. Leudar & A. Costall (eds), *Against Theory of Mind*, New York, Palgrave Macmillan, p. 56-88.

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

Tomasello, M., 2008, *Origins of Human Communication*, Cambridge, The MIT Press.

Tomasello, M., 2009, *Why we Cooperate* ? Cambridge, The MIT Press.

Tomasello, M., 2011, « Human culture in evolutionary perspective » in M. Gelfand *et al*. (Eds), *Advances in Culture and Psychology*, 1, Oxford University Press, 2011, p. 5-51.

Tomasello, M. & A. Vaish, 2013, *Annual Review of Psychology*, 64, p. 231-255.

Tomasello, M., 2014, « The ultra-social animal », *European Journal of Social Psychology*, 44, p. 187-194.

Wittgenstein, L., 1965, *De la certitude*, Paris, Gallimard.

Wittgenstein, L., 1989, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (I), Mauvezin, T.E.R.