LE COURS D'ACTION : L'ENACTION & L'EXPÉRIENCE

Jacques THEUREAU

Illustration de couverture : *Passe (J.-J. Ostier, 2004, cire et pigment sur toile, L : 116 – H : 89, voir <www.jjostier.com>)*

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays.
La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « *copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective* », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « *toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite* » (alinéa 1er de l'article 40).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Première édition
© 2015 OCTARÈS Editions
24, rue Nazareth, 31000 Toulouse, France
www.octares.com
ISBN 978-2-366300-xx-x

Introduction générale



Passe (J.-J. Ostier, 2004, cire et pigment sur toile, L : 116 – H : 89, voir <www.jjostier.com>)

Ce tableau s'est inscrit dans une série inspirée par la tauromachie, destinée essentiellement pour son auteur, Jean-Jacques Ostier (1945-2011), à méditer et intervenir sur le thème de l'*Instant*, dans le cadre d'une vaste méditation et intervention sur le *Temps* (avec : *Le Temps et le paysage, le Temps et ses traces, le Temps et l'Autre*) (voir <www.jjostier.com>, Rubrique *Collections*). Plus particulièrement – et c'est cela qui m'intéresse le plus ici, bien que l'introduction de la notion de 'cours d'action' n'ait pas été étrangère à une réflexion sur *le Temps et l'Action* –, ce tableau, en compagnie de quelques autres, a été conçu par J.-J. Ostier dans le prolongement de sa lecture active d'un ouvrage de C. Ginsburg, le principal initiateur du courant de la micro-histoire (*micro-storia*), *À distance*, portant sur le point de vue en histoire. Le premier des neuf essais composant cet ouvrage rapproche les romanciers et peintres des historiens en matière de connaissance. L'ensemble constitue une discussion de la "bonne distance" à laquelle il s'agirait idéalement de se situer dans chaque cas pour connaître de façon optimale. Pour J.-J. Ostier – je résume ici diverses

discussions entre nous, dans le cadre de la préparation d'un travail projeté mais non réalisé –, qui insistait sur le point de contact infime dans le tableau entre la cape du toréador et la corne du taureau, l'activité de connaissance scientifique, comme l'activité artistique, consistait en un processus d'interaction vécue et risquée entre le chercheur ou artiste (ici, le toréador, réduit à sa main et à l'extrémité de son bras, afin d'insister sur son activité extérieure) et son objet (ici, le taureau, comme animalité brute), mais aussi médiée par un dispositif matériel et conceptuel (la cape, aux couleurs chatoyantes) dans le cadre d'une situation (l'arène avec ses deux aspects : sa circonscription artificielle et culturelle par des murs et sa matérialité brute, la terre de l'arène). Le toréador, lui, est situé hors du tableau, dans le même espace que le spectateur du tableau. Ce qui compte, c'est, côté toréador, l'expérience de son interaction contrôlée avec le taureau, et, côté spectateur du tableau, le partage imaginaire de cette expérience. C'était là se rapprocher d'une notion d'activité donnant lieu à expérience, telle que celle qui est circonscrite par les deux hypothèses ontologiques de l'enaction et de la conscience préréflexive (ou expérience) et qui commande les analyses effectuées dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action'. C'était aussi rapprocher, grâce à cette notion d'activité donnant lieu à expérience en général, les activités usuelles (au-delà de la tauromachie), les activités de recherche (au-delà de la recherche historique) et les activités de création artistique (au-delà de la littérature et de la peinture). Le présent ouvrage prolonge et élargit le même genre de rapprochement.

Mais ce tableau et d'autres de la même série m'évoquaient aussi *Moby Dick*, le roman de H. Melville, qui comportait plus d'un chapitre sur dix, également répartis, consacrés au problème de la connaissance du vivant. Négativement, l'auteur raille les illusions de la connaissance du vivant à travers les animaux morts, disséqués dans les laboratoires d'anatomie ou empaillés dans les musées ou, pourrait-on ajouter aujourd'hui, décervelés et entravés dans les laboratoires de neurophysiologie. Positivement, il vante la connaissance obtenue par interaction avec les animaux pleinement vivants, la baleine blanche incluse : "C'est seulement au cœur des périls les plus extrêmes, dans la maelström de ses palmes enragées, sur l'abîme, loin de tout rivage, que l'on découvrira, dans sa pleine et vivace majesté, la vérité du cachalot" (Chapitre CIII). C'était là passer de la généralité de l'activité humaine produisant des connaissances sur un objet quelconque à la spécificité de la connaissance du vivant, dans toute sa variété corporelle, situationnelle et culturelle, ce qui recoupait aussi la réflexion de J.-J. Ostier, dont plusieurs séries d'œuvres prenaient pour thème l'animalité *versus* l'humanité. C'était rejoindre mon propre programme de recherche, partagé avec d'autres, sur l'homme pleinement vivant, donc social et non enfermé dans un laboratoire, dont la connaissance passe par l'interaction avec lui et chez lui, ou encore en situation. Faut-il l'ajouter, cette chasse à la baleine blanche n'a pas grand chose à voir avec le spectacle de la corrida, tel qu'il est aujourd'hui relancé par le tourisme mondial. Si j'ai parlé plus haut de spectateur, c'est en précisant que c'est le spectateur du tableau et non pas de la corrida elle-même.

Pour être encore plus personnel, l'interaction vécue et risquée entre le chercheur ou artiste et son objet qui est suggérée par ce tableau évoquait aussi pour moi une

rencontre improbable qui m'avait marqué. C'est celle que j'avais faite de Chris Christensen, durant une période (1978-1979) où je ne voyais pas de possibilité pour moi de poursuivre mon travail de recherche tout juste commencé et où je jouais le rôle de Monsieur Loyal dans un cirque forain créé par des amis. Chris Christensen (nom de scène) était un jongleur qui sillonnait l'Europe, au gré de ses embauches, dans son camion aménagé. Il s'entraînait toute la journée par tous les temps et constituait à la fois un objet d'admiration et une amère leçon de réalisme pour les jeunes en difficulté en école de cirque qui participaient à la tournée avec leurs éducateurs spécialisés. Lors du spectacle, il opérait toujours à la limite de ce qu'il maîtrisait. Il lui arrivait donc de rater son coup, ce qui l'empêchait souvent, malgré ses exploits, d'être employé par les grands cirques qui exigeaient de leurs artistes qu'ils donnent le spectacle de la maîtrise absolue. Il m'arrive surtout de penser à lui lorsque j'aborde la réalisation d'une recherche ou la rédaction d'un ouvrage : tant pis si je risque d'apparaître comme un éternel débutant, il faut tenter le spectacle jusqu'à l'épreuve de ses limites, même si c'est pour un petit numéro dans un petit cirque. Aujourd'hui, dans le prolongement de ce que je viens d'écrire, l'intérêt pour mon propos de ce tableau est aussi de pouvoir inverser le point de vue, c'est-à-dire de quitter celui de la conscience préréflexive du toréador-chercheur pour celui de la conscience réflexive du taureau-chercheur. Il m'arrive régulièrement de me demander si, comme ce taureau durant le bref temps de vie qui lui reste, je ne suis pas tout simplement en train de foncer tête baissée vers ce qui me perturbe, que je ne perçois même pas de façon claire et distincte et qui me cache le reste du monde. Ce serait être victime de ce que j'appellerais volontiers l'"effet *Lénine à Zurich*", depuis la lecture du roman homonyme de A. Soljenitsyne, dont la première partie nous montre un V.I. Oulianov, à Zurich en 1905, enfilant les arguments faisant de la Suisse où, comme par hasard, il vit l'épicentre *a priori* de la révolution mondiale. C'est là que mon enthousiasme pour la recherche empirique, technologique et philosophique menée est tempéré par la conscience des limites de ce que je peux aujourd'hui considérer comme acquis.

La thèse essentielle de cet ouvrage[1] est que les notions d'enaction et d'expérience, telles que je proposerai de les comprendre et que je considérerai comme caractérisant l'activité humaine, ouvrent – moyennant un observatoire (c'est-à-dire des méthodes de construction de données empiriques) et un faisceau d'hypothèses résumé par la notion d'activité-signe qui les rendent opératoires et à travers une relecture inspirée par ces notions de larges pans de la littérature empirique, technologique et philosophique – sur des possibles dans des domaines variés qui dépassent largement ceux du pro-

1. Une version complète en a été relue systématiquement par J. San Martin et G. Azéma, son *Introduction* générale et ses *Parties A* et C par M. Durand, et sa *Conclusion* générale par C.-H. de Choiseul-Praslin. Les nombreuses modifications apportées à la suite de leurs remarques, dont je les remercie vivement, me laissent cependant l'unique responsable du contenu de l'ouvrage. Je ne peux évidemment citer tous ceux qui, par leur travail et les discussions avec moi, y ont contribué.

gramme de recherche 'cours d'action' et de ses trois composantes empirique, technologique et philosophique qui les met en œuvre aujourd'hui en relation avec les sciences humaines et sociales. C'est même cette thèse qui en justifie la rédaction malgré les limites de ma connaissance encyclopédique concernant ces domaines. Rappelons brièvement, à charge d'y revenir dans cette *Introduction* et à différents endroits de cet ouvrage, que : (1) selon l'**hypothèse de l'enaction**, l'activité humaine est cognitive, c'est-à-dire met en œuvre et crée des savoirs, et consiste en une interaction asymétrique (ou encore en une dynamique de ces savoirs conçus comme couplage structurel asymétrique) entre le corps de l'acteur et son environnement, y compris social ; (2) selon l'**hypothèse de la conscience préréflexive (ou expérience)**, un acteur, dans des conditions favorables, peut décrire jusqu'à un certain point son activité – ou encore décrire la part de cette activité qui est, pour ainsi dire, attentive et éveillée (cumul d'adjectifs permettant de ne pas la réduire à l'activité focalisée) – en respectant son caractère d'interaction asymétrique, ce que ne peut faire un observateur extérieur ; (3) selon l'**hypothèse de l'activité-signe**, le déroulement de cette expérience d'un acteur (c'est-à-dire de cette possibilité précisée dans l'hypothèse précédente), comme celui de son activité donnant lieu à expérience (c'est-à-dire de cette part de son activité attentive et éveillée), peut être décrit comme une concaténation de signes, et non pas comme intuition (le réel qui, comme Dieu, parlerait à qui saurait l'entendre), et / ou comme suite d'opérations mentales (comme la "pensée opératoire" de J. Piaget), et / ou comme logique sans signes, qu'elle soit supposée intérieure (comme le "langage de la pensée" de J. Fodor) ou distribuée entre les acteurs et leur environnement (comme le "système culturel symbolique" de E. Hutchins). Rappelons aussi la solidarité de ces trois hypothèses : l'activité humaine consiste en une interaction asymétrique avec l'environnement matériel et social, son explication nécessite une description de la part de cette activité qui est attentive et éveillée et une telle description, du fait de l'intégration corporelle et environnementale du symbolique, est possible pour un acteur, moyennant des conditions favorables. Dans la suite de l'ouvrage, une fois passée cette *Introduction*, et afin d'alléger, j'emploierai seulement le terme d''expérience' au lieu de l'expression 'conscience préréflexive (ou expérience)', sauf lorsqu'il s'agira, ou bien d'éviter un risque de confusion entre la notion d'expérience en jeu et d'autres notions philosophiques ou scientifiques d'expérience ou la notion familière d'expérience, ou bien d'insister sur les méthodes d'accès à l'expérience comme conscience préréflexive, ou bien de marquer la différence entre la conscience préréflexive et la conscience réflexive.

1. Un itinéraire de lecture et de pensée

Je suivrai un itinéraire de lecture et de pensée qui partira de ces notions d'enaction et d'expérience et visera à éclairer les possibles qu'elles ouvrent, mais aussi à clarifier ces notions, en particulier relativement aux commentaires de ces notions qu'a effectué F. Varela, le promoteur de la notion d'enaction en compagnie et à la suite de H. Maturana. Cependant, après la *Partie A*, c'est-à-dire le chapitre 1 (où j'aurai précisé, d'une façon plus complète que dans les ouvrages précédents, la notion de programme de recherche, à travers l'exemple résumé de la composante empirique du programme de recherche 'cours d'action'), je laisserai de côté l'ouverture

des possibles de l'analyse de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience telle qu'elle a été réalisée jusqu'à aujourd'hui de façon modeste mais significative dans plusieurs domaines disciplinaires dans le cadre des composantes empirique et technologique de ce programme de recherche 'cours d'action' : l'analyse empirique des activités dans toutes sortes de situations de travail, dans l'usage de produits, dans l'éducation, dans le sport, dans la création, l'interprétation et la réception musicales, etc., et le développement des technologies en relation organique avec cette analyse empirique, comme l'ergonomie, la domotique, la formation, l'organisation, l'éducation, l'ingénierie des connaissances, la muséographie et l'ingénierie culturelle (essentiellement muséale et musicale). Cette analyse empirique et ce développement technologique ont donné lieu et donneront certainement lieu à d'autres ouvrages écrits par bien d'autres auteurs que L. Pinsky et moi-même qui avons inauguré ce programme de recherche dans les années quatre-vingt du siècle dernier. Ces domaines disciplinaires et ces auteurs sont suffisamment divers pour que la fécondité de ce programme de recherche ne se réduise pas à un phénomène institutionnel ou individuel. Signalons diverses publications récentes qui concernent ces domaines, que leurs auteurs ont eu l'amabilité de me transmettre. Ce sont d'abord deux ouvrages : Saury, Adé & *al.* (2013) et Guerin (2012), auxquels on peut ajouter Zeitler (2011), qui, avec des hypothèses, notions et méthodes de départ en partie différentes, apporte une contribution à l'étude empirique systématique des processus d'apprentissage qui recoupe celle qui est effectuée en termes de "sous-catégories de l'Interprétant" dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action'. Signalons pareillement quelques thèses de doctorat récemment soutenues qui témoignent de la variété des domaines et des problèmes abordés et du pouvoir heuristique et de la capacité de croissance de ce programme de recherche : Schmitt (2012), Crance (2013), Guibourdenche (2013), Trenvouez (2013) et Horcik (2014). Signalons aussi une nouvelle thèse d'habilitation à diriger des recherches dont l'intérêt n'est pas qu'institutionnel : Leblanc (2012). Outre les publications dans ces divers domaines qui s'inscrivent explicitement dans le développement de ce programme de recherche, il en existe de nombreuses qui mettent à l'épreuve certains de ses éléments constitutifs en les conjoignant avec d'autres. Je ne peux évidemment signaler ici les articles de revues, dont le format limite l'intérêt pour le débat scientifique et technologique, mais qui marquent le degré d'acceptation de leurs auteurs dans les diverses communautés scientifiques françaises et internationales.

Ces possibles déjà ouverts de l'analyse de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience sont essentiels. D'une part, ce sont eux qui justifient l'ouverture de nouveaux possibles qui est engagée dans le présent ouvrage. D'autre part, ils continuent à être explorés et cette exploration devrait s'élargir et s'approfondir : (1) les recherches récentes sur les activités musicales et l'ingénierie culturelle musicale, sur les activités domestiques et la domotique et sur les activités de réception d'expositions et la muséographie n'en sont qu'au début et devraient se poursuivre ; (2) les recherches en analyse de l'activité humaine – donc aussi en termes d'articulation de l'analyse de l'activité humaine et des recherches physiologiques, des recherches sur la santé, la fatigue, etc. – dans le domaine de l'ergonomie, donc en relation avec l'ingénierie des situations de travail et d'usage de produits, n'ont pas

connu récemment de développements significatifs et sont aujourd'hui en retard relativement aux recherches en analyse de l'activité humaine dans les domaines du sport et de l'éducation, mais les recherches récentes sur les activités domestiques et la domotique ont été menées en termes de prolongement de recherches ergonomiques passées ; (3) dans la recherche en analyse de l'activité humaine dans les domaines du sport et de l'éducation en relation avec l'ingénierie de l'entraînement et de la formation, les directions de recherche déjà engagées sur l'activité humaine, individuelle et collective ont été et sont toujours très fructueuses, et certaines d'entre elles, concernant l'analyse locale des processus de raisonnement, d'apprentissage et de développement, ont seulement été initiées ; (4) il en est de même des recherches récentes en termes d'articulation entre recherche sur l'activité humaine et recherche biomécanique et physiologique menées dans le domaine du sport (dont une thèse de doctorat comparant de ce double point de vue diverses activités de sport et de travail dans le domaine maritime, Sennegon, 2010). Mais d'autres que moi sont aujourd'hui mieux à même d'explorer ces différentes sortes de possibles. Après la *Partie A*, je me concentrerai donc sur des possibles de l'analyse de l'activité humaine qui n'ont pas encore été ouverts, (1) en matière d'analyse multi-niveaux inférieurs et supérieurs de l'activité humaine – donc incluant les possibles déjà ouverts comme l'une de ses composantes – et de contribution à une ingénierie des systèmes artefactuels, sociaux, culturels et historiques larges et complexes (*Parties A* et *B*), (2) en matière d'analyse des activités de recherche et de contribution à l'épistémologie descriptive et normative (*Parties A, B* et *C*), et (3) en matière de recherche philosophique, à travers un exemple (*Partie D*).

Pour les lecteurs qui connaissent plus ou moins les ouvrages précédents, la *Méthode élémentaire* (Theureau, 2004), la *Méthode développée* (Theureau, 2006) et la *Méthode réfléchie* (Theureau, 2009) comme pour les autres, il s'agit à la fois de partager mon expérience de pensée et de développer leur propre expérience de pensée à travers la lecture accompagnée par moi de divers textes de la littérature philosophique, empirique et technologique et la confrontation avec un retour sur ces ouvrages précédents. Concernant les contenus de cette littérature, je privilégierai ceux qui me semblent positifs, éventuellement moyennant des développements de ma part, mais n'hésiterai pas à parler de certains de ceux qui me semblent négatifs lorsque cela me permettra de préciser des thèses positives personnelles. Concernant ces ouvrages précédents, si j'y renverrai souvent, j'effectuerai aussi les rappels suffisants pour que leur lecture préalable ne soit pas nécessaire à la compréhension de celui-ci. Les lecteurs de ces ouvrages passeront. Il m'arrivera de proposer des modifications à des notions présentées dans ces ouvrages précédents, ce qui donnera lieu à des développements conceptuels relativement techniques. C'est plutôt le nouveau lecteur qui est invité à les passer, quitte à y revenir plus tard. Si j'insiste ici plus que dans ces ouvrages précédents sur "mon" expérience et celle du lecteur, c'est que cet ouvrage est d'emblée plus personnel, donc plus dialogique. Nous verrons qu'il sort largement du programme de recherche empirique, technologique et philosophique 'cours d'action' tel qu'il s'est développé jusqu'à aujourd'hui et fait référence à l'ensemble de mon expérience, y compris, même si c'est de façon allusive, avant mon engagement dans la recherche ergonomique en 1973 (au départ à mi-temps,

en concurrence avec d'autres activités). J'ai enrichi en conséquence mon *curriculum vitae* (4ème de couverture).

Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai écrit que mon mode de lecture de la littérature philosophique, tel qu'il est mis en œuvre dans cet ouvrage, consistait à "parler avec les morts comme s'ils étaient vivants et pouvaient être confrontés, par mon intermédiaire, aux situations actuelles dont je fais l'expérience", comme mon ami B. Lévy (disparu en 2003) me l'avait enseigné par l'exemple à travers les séminaires et les groupes de travail qu'il animait (voir, par exemple, Lévy, 2013). Je reconduis ici ce mode de lecture. Précisons le quelque peu. Si je l'ai référé à B. Lévy, il faut d'abord préciser, d'une part, que ce dernier en était lui même redevable à d'autres modes de lecture dont la caractéristique commune est l'attachement à la lettre des textes, d'autre part, que les "situations actuelles dont je fais l'expérience" ne sont pas celles d'un professeur de philosophie ni d'un spécialiste des morts en question. Il se marque, ici comme dans la *Méthode réfléchie*, par de nombreuses citations des textes considérés et un soin méticuleux à préciser ma propre traduction (pour des textes en Anglais ou Italien) ou la traduction que j'ai choisie parmi d'autres éventuellement disponibles (pour des textes dans d'autres langues), ma propre interprétation et, éventuellement, les transformations que je propose de leur faire subir. Si, avant de citer l'un de ces auteurs dans cet ouvrage, comme dans la *Méthode réfléchie*, j'ai pris la précaution de me renseigner sur l'ensemble de son œuvre afin de réduire les risques de malentendus, je ne considérerai ici que ce qui, dans cette œuvre, contribue, positivement ou négativement, à mon propos. S'ajoute une autre particularité de mon mode de lecture qui est d'intégrer les résultats des différentes lectures que j'aurai ainsi réalisées dans une construction conceptuelle et méthodologique plus ou moins originale – c'est là, me semble-t-il, l'aspect "ingénieur", ou "ergonome", ou encore "praticien systématique et réflexif" de mon expérience de lecture et de pensée. Je ne suis redevable de cet aspect à personne en particulier. Il renvoie à toute mon expérience. Évidemment, le lecteur peut ne pas partager – ni même accepter de partager pour un temps – ce mode de lecture et de pensée que je ne fais ici qu'esquisser. Il peut même, par exemple, refuser tout intérêt au détail des "situations actuelles dont je fais l'expérience" et au détail des ouvrages qui me servent à les éclairer, même s'il partage en partie cette expérience et cette référence à ces ouvrages. C'est d'ailleurs pourquoi cela a un sens d'en parler et de ne pas me contenter de le pratiquer. J'ajoute que ce mode de lecture, qu'on peut caractériser comme engagé, intensif et actif, a été précédé, pour une part importante des textes considérés, par une lecture plus distraite, dans le cadre d'un loisir studieux (*otium*) dont je préciserai à la fois la nécessité et la place dans une épistémologie enactive (dans la *Partie C*). Cette lecture plus distraite est loin d'être originale mais cette épistémologie enactive lui accorde un autre sens que privatif.

2. Un ouvrage en quatre parties

Cet ouvrage est organisé en quatre parties, qui sont ordonnées en fonction de leur enchâssement successif (la *Partie A* s'intègre à la *Partie B*, les deux constituent une composante de la *Partie C*, et les trois participent aux éléments d'une

philosophie de l'existence sur lesquels se conclut la *Partie D*) et de leur éloignement croissant relativement au programme de recherche empirique 'cours d'action' tel qu'il s'est développé jusqu'à aujourd'hui, et qui sont de tailles croissantes en fonction à la fois de l'ampleur de leur thème et de celle des analyses critiques de la littérature que le traitement de ce thème exige. Chacune de ces *Parties* présente les divers aspects et justifications d'une thèse mettant en jeu les notions d'enaction et d'expérience.

Partie A : Enaction, expérience et programme de recherche (chapitre 1)

La thèse de cette *Partie A* est double : générale et spécifique. D'une part, la notion synthétique de projet générique, introduite à l'occasion d'une recherche empirique récente sur l'activité de composition musicale, permet de formuler l'état actuel du programme de recherche empirique 'cours d'action' – qui, rappelons-le, met clairement et distinctement en œuvre aujourd'hui les notions d'enaction et d'expérience en relation avec les sciences humaines et sociales, et, ajoutons-le, non seulement dans ses théories et méthodes mais aussi dans son épistémologie, d'où une originalité qui a failli lui être fatale – d'une façon à la fois plus satisfaisante et plus personnelle que les précédentes. Ce programme de recherche empirique 'cours d'action' portant sur les niveaux inférieurs de l'activité humaine, cette *Partie A* constitue ainsi une contribution sous forme de rappel à la *Partie B*. D'autre part, la même notion synthétique de projet générique permet d'enrichir la notion épistémologique générale de programme de recherche. Cette *Partie A* constitue ainsi une contribution à la *Partie C*. Elle constitue aussi le point de référence essentiel de la *Partie D*.

Partie B : Enaction, expérience, analyse multi-niveaux de l'activité humaine, analyse concrète & ingénierie (chapitres 2 et 3)

La relation entre l'étude de l'activité humaine comme enaction et expérience et les disciplines traditionnelles des sciences humaines et sociales a été d'emblée problématique. Si cette relation a été précisée avec la psychologie dès 1988, elle ne l'a pas été avec la sociologie et l'histoire et l'a été de façon insuffisante avec l'anthropologie culturelle. La thèse de cette *Partie B* est que les notions d'enaction et d'expérience ouvrent sur une relecture de la littérature en matière de sociologie, d'anthropologie culturelle et d'histoire qui aboutit à la précision d'un programme de recherche empirique multi-niveaux inférieurs et supérieurs sur l'activité humaine qui aurait les deux caractéristiques suivantes : (1) alors que les recherches en sociologie, anthropologie culturelle et histoire oscillent, d'une part entre l'individualisme méthodologique et le collectivisme méthodologique, d'autre part entre l'individualisme ontologique et le collectivisme ontologique, un programme de recherche empirique multi-niveaux traduirait, comme le programme de recherche empirique 'cours d'action' (voir la *Méthode développée*), un situationnisme à la fois méthodologique et ontologique ; (2) alors que ces mêmes recherches partagent aujourd'hui, sauf exceptions, une épistémologie normative qui se caractérise par l'enfermement dans la recherche dite fondamentale, ou encore l'absence de relation organique de la

recherche empirique avec la recherche technologique, un programme de recherche empirique multi-niveaux entretiendrait, comme le programme de recherche empirique 'cours d'action', une relation organique avec la recherche technologique, en l'occurrence le développement d'une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes, ou encore d'une ingénierie des situations globales comme incluant les situations locales. Divers programmes de recherche en sociologie, anthropologie culturelle et en histoire font un premier pas dans cette direction en débordant les uns sur les autres. La sociologie des organisations et la sociologie culturelle font un second pas en se rattachant respectivement à la notion d'action (ou action collective) et à celle de pratique, notions qui peuvent être repensées en termes d'activité comme enaction et expérience par l'intermédiaire de la notion de projet générique. L'anthropologie culturelle a vu naître en son sein une anthropologie cognitive qui peut être dépassée en une anthropologie culturelle enactive. En histoire, la notion de réactivation fonde épistémologiquement un programme de recherche historique intégrant la micro-histoire (*microstoria*). Un tel programme de recherche empirique multi-niveaux inférieurs et supérieurs sur l'activité humaine peut être dès maintenant précisé – moyennant une critique épistémologique de certains aspects des programmes de recherche sociologiques, anthropologiques culturels (chapitre 2) et historiques (chapitre 3) cités – sinon facilement réalisé, en relation avec le développement d'une ingénierie des situations sûres dans les grandes entreprises à risques (à laquelle j'ai consacré périodiquement diverses recherches depuis de nombreuses années). À terme, en joignant aux apports de la sociologie, de l'anthropologie culturelle et de l'histoire ceux de la science économique, moyennant un travail critique en cours (Theureau, en préparation), la poursuite de cette entreprise devrait contribuer à une véritable analyse concrète des situations concrètes. Cette *Partie B* dépend de la *Partie A* en ce qu'elle hérite du programme de recherche empirique 'cours d'action' dont les éléments constitutifs auront été rappelés et présentés de façon synthétique dans son unique chapitre (chapitre 1) et généralise l'épistémologie de la recherche empirique sur l'activité humaine à laquelle il se conforme. Je pointerai (dans le chapitre 4 de la *Partie C*), à partir des recherches publiées sur les activités de recherche et sur leur histoire, le besoin de développer des recherches multi-niveaux sur les activités de recherche dans la lignée de cette *Partie B*.

Partie C : Enaction, expérience et épistémologie enactive (chapitres 4, 5 et 6)

La thèse précisée et justifiée dans cette *Partie C* est que les notions d'enaction et d'expérience ont pour conséquence nécessaire une conception en partie nouvelle de la connaissance valide ou visée comme telle, en termes d'activité de recherche et non pas en termes de produits de la recherche définissant rétrospectivement les tâches permettant de les obtenir. Si je parle de connaissance valide ou visée comme telle, c'est que la question de la connaissance en général est déjà entendue : l'hypothèse de l'enaction est d'emblée cognitive, ou encore porte sur la connaissance en général. Cette conception de la connaissance valide (ou épistémologie normative) ou visée comme telle (ou épistémologie descriptive) nouvelle peut être précisée par les notions de projet générique de recherche, de programme

de recherche, d'espace de recherche et de pôle d'activité de recherche *versus* d'activité usuelle, qui sont des conséquences de la notion d'activité-signe et des réinterprétations qu'elle permet de notions antérieures, comme celles de projet et de programme de recherche, pour ne citer que les principales. Partant de là, je m'appuierai sur la littérature en matière d'épistémologie, d'ontologie et d'histoire des sciences (chapitre 4) pour systématiser les thèses d'ontologie phénoménologique implicites dans la phénoménologie de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience et définir l'ensemble des pôles d'une épistémologie descriptive et normative des activités de recherche, ou encore d'une épistémologie enactive, et les spécificités de chacun de ces pôles (chapitre 5). Je consacrerai un chapitre séparé à l'épistémologie de l'activité de recherche mathématique (chapitre 6). La fécondité des éléments d'épistémologie enactive ainsi définis, à l'intérieur de chaque pôle comme dans les relations entre pôles, reste à éprouver. Au total, cette *Partie C* est, en partie un complément, en partie une révision du chapitre 5 de la *Méthode réfléchie*. Elle inclut les contenus cumulés de la *Partie A* et de la *Partie B*, c'est-à-dire la notion épistémologique générale de programme de recherche et sa spécification, d'une part (1) dans l'analyse des niveaux inférieurs de l'activité humaine, d'autre part (2) dans l'analyse multi-niveaux, inférieurs et supérieurs, de cette dernière. Si la *Partie B* étendait la "petite difformité" (en souvenir du *Procès* d'Orson Welles) épistémologique (relativement à la "science normale", pour employer l'expression de T. Kuhn) du programme de recherche empirique 'cours d'action' à cette analyse multi-niveaux, cette *Partie C* l'étend à l'ensemble de la recherche empirique, technologique, artistique, mathématique et philosophique, moyennant la prise en compte des différences entre les objets génériques (ou, plus précisément "ouverts") de recherche concernés.

Partie D : Enaction, expérience, bouddhisme et existence (chapitres 7 à 10)

Rappelons que, si l'hypothèse de l'autopoïèse a été proposée d'abord par H. Maturana, celle d'enaction, qui peut lui être associée mais peut aussi en être dissociée, a été précisée par F. Varela en référence au bouddhisme. Si H. Maturana s'est concentré sur les relations entre des phénomènes du système nerveux et des phénomènes comme, par exemple, la conscience de soi (voir, par exemple, Maturana, 2006) ou la reconnaissance de réalités virtuelles (voir, par exemple, Maturana, 2008), F. Varela, en référence au bouddhisme, a ouvert la possibilité de s'intéresser au couplage structurel entre l'acteur et son environnement et à sa dynamique comme enaction et expérience en tant que tels. C'est cette possibilité qu'exploite le programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble. Si, dans le développement de ce programme de recherche, la référence au bouddhisme, en l'occurrence à l'*École des logiciens* et à la scolastique bouddhiste (l'*Abhidharma*), a précédé l'intégration de l'hypothèse de l'enaction, elle a été profondément modifiée par elle.

La thèse qui est à l'origine de cette *Partie D* est que le dialogue avec les spéculations philosophiques du bouddhisme et de ses avatars possède un intérêt semblable, toutes proportions gardées, pour l'étude de l'activité humaine comme

enaction et expérience, à celui du dialogue avec les mathématiciens grecs anciens et hellénistiques, pour les mathématiques, ou à celui du dialogue avec les grammairiens de l'Inde ancienne, pour la linguistique. Ce dialogue fournit des apports à l'élaboration théorique et méthodologique empirique, grâce à la distance qu'il permet de prendre avec les implicites occidentaux concernant les phénomènes dits psychologiques, leurs supports et leur découpage. Si l'on peut trouver ces mêmes apports, ou du moins leurs germes, dans certaines des recherches passées dans les sciences humaines et sociales, c'est de façon dispersée et seulement après-coup. Ce dialogue permet plus largement de préciser à la fois les éléments d'épistémologie enactive proposés dans les *Parties A et C* et ceux d'une philosophie de l'existence, ou existentialisme enactif, qui les engloberait. En particulier, ce dialogue permet de constater que les notions d'enaction et d'expérience, comme d'ailleurs les notions de cognition (ou action) située qu'on trouve dans la littérature, doivent être précisées soigneusement en termes d'asymétrie, sous peine de conséquences redoutables en termes de réalité (l'occultation de tout un pan de la créativité humaine) comme d'idéal (la soumission inéluctable aux faits et aux pouvoirs installés, ou encore le "faitisme" comme bonheur dans le défaitisme, comme "prophétie auto-réalisatrice").

Cette *Partie D*, composée de deux couples de chapitres (chapitres 7 et 8, chapitres 9 et 10), fait le point, d'une part, sur l'apport de la tradition bouddhique aux notions d'enaction et d'expérience et à diverses notions et méthodes empiriques d'analyse de l'activité humaine comme enaction et expérience, d'autre part, sur le rejet nécessaire de certains aspects de cette tradition bouddhique si l'on veut développer cette connaissance de l'activité humaine et ses conséquences scientifiques, technologiques et philosophiques. Si l'on prend au sérieux la question de l'Engagement du chercheur dans la situation de recherche, comme c'est le cas lorsqu'on développe le programme de recherche empirique 'cours d'action', on ne peut qu'être sensible au fait que F. Varela a présenté la notion d'enaction comme cohérente avec cette tradition bouddhique, tout particulièrement avec ses derniers développements – c'était inaugurer, au moins en partie, la thèse de cette *Partie D* – et proposé comme "perspective planétaire" la philosophie existentielle inspirée par le *Zen* et F. Nietzche à Nishitani Keiji, le dernier rejeton célèbre de l'*École de Kyoto*, une école philosophique qui a fleuri au Japon entre les deux guerres mondiales et a connu depuis quelques prolongements. C'est pourquoi les chapitres 9 et 10 lui seront consacrés. Ajoutons que cette étude critique de l'*École de Kyoto*, si elle renvoie constamment aux *Parties A et C*, comme l'ensemble des chapitres 7 et 8, permet de revenir aussi en passant sur le thème de la *Partie B*, la construction d'un programme de recherche en analyse multi-niveaux inférieurs et supérieurs de l'activité humaine. Relativement à F. Varela, cette *Partie D* constitue, d'une part, un hommage à sa double originalité d'avoir entrepris de lire la "psychologie bouddhique" comme possible contribution à l'étude scientifique de l'activité humaine et d'avoir précisé ce que la "philosophie bouddhique" apportait à son Engagement dans la situation de recherche, d'autre part, une justification de ma prise de distance théorique, pratique et philosophique avec certaines de ses propositions.

Des retours significatifs en passant sur les notions et méthodes du programme de recherche empirique 'cours d'action'

Du fait du caractère auto-réflexif du programme de recherche empirique 'cours d'action', tout progrès dans l'analyse empirique de l'activité humaine demande à être traduit en un progrès épistémologique, descriptif et normatif, concernant l'activité de recherche et inversement, tout progrès épistémologique ainsi conçu doit se traduire en un progrès théorique et méthodologique dans l'analyse empirique de l'activité humaine. À l'occasion de chacune de ces quatre *Parties*, des retours, dont certains sont importants, sont effectués sur les notions et méthodes développées dans le cadre de ce programme de recherche empirique 'cours d'action', visant à les préciser, les développer et les mieux formuler. L'essentiel de ces retours se situe évidemment dans la *Partie A*. Je les signalerai dans les *Introductions* à chaque *Partie*.

3. Plus d'un titre ?

J'ai choisi le titre *Le cours d'action : L'Enaction & l'Expérience*, car il me semble mettre l'accent mieux que d'autres sur l'unité de contenu de cet ouvrage. Avant ce choix final, d'autres options ont été envisagées, qui sont révélatrices. Après lui, une option a été suggérée par l'un des relecteurs de l'avant-dernière version de cet ouvrage, qui me semble, elle aussi, intéressante, et par laquelle je vais commencer.

Le cours d'action : L'enaction et l'activité humaine ?

Citons ce relecteur, en supprimant quelques détails : "[1] Je pense que l'hypothèse générale d'enaction est le fondement essentiel et il me semble évident qu'on peut parler de programme enactif. Je pense que tu remplis bien cette perspective programmatique sous ce présupposé. Je suis moins convaincu par le postulat d'expérience (ou conscience pré-réflexive). (…) Je ne comprends pas bien comment [l'hypothèse de] la conscience préréflexive peut être un postulat à la puissance aussi fondatrice que [celle de] l'enaction (…). [2] Le programme de recherche 'cours d'action' est selon moi une théorie (ou un cadre théorico-méthodologique) d'un rang inférieur au programme enactif. (…) [Dans cet ouvrage], il me semble que son statut est « remonté » et qu'elle (ou il) a rang de programme. (…) À certains égards cette réflexion me semble retourner vers la première ci-dessus sur le statut de la conscience pré-réflexive qui me semble mieux posé à un niveau théorique que paradigmatique". Si je suivais totalement ce relecteur, je choisirais pour titre *Le cours d'action : L'enaction et l'activité humaine* ou un titre équivalent. Je ne peux qu'être d'accord avec lui sur le "rang supérieur" de l'hypothèse de l'enaction relativement à celui de l'hypothèse de l'expérience (ou conscience préréflexive) qui, par construction, dépend de la première (contrairement à la notion homonyme de conscience préréflexive chez J.-P. Sartre, voir la section suivante). Il pourrait donc être intéressant de marquer cette hiérarchie dans le titre. Mais je ne saurais aller jusqu'à n'y parler que d'enaction. En effet, si le propos de cet ouvrage est d'examiner les possibles non encore ouverts des notions d'enaction et d'expérience (ou conscience préréflexive), et pas seulement de la notion d'enaction, c'est du fait de la solidarité de ces deux notions dans cette ouverture de possibles. La fécondité du cumul de

ces deux notions en matière d'étude des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine (*Partie A*) a été suffisamment démontrée pour que je ne sois pas obligé d'y revenir ici, sauf pour rappeler que c'est ce cumul qui, augmenté d'hypothèses épistémologiques secondaires, fonde les méthodes de recueil des données et les différencie d'autres méthodes (voir le chapitre 1, section 3). En ce qui concerne la *Partie B*, les obstacles opposés, en sociologie, en anthropologie culturelle et en histoire, au développement d'un programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine en relation organique avec des programmes de recherche technologique se situent, d'une part, dans l'absence de l'hypothèse de l'enaction comme source d'illusions de la part du chercheur, alors réduit au rôle d'observateur et de questionneur sans fondements théoriques et épistémologiques – ou aux fondements théoriques et épistémologiques branlants – des acteurs, d'autre part, dans l'absence de considération voire la négation d'une notion d'expérience (ou de conscience préréflexive), comme source à la fois d'incohérence théorique et d'impossibilité de dépasser positivement ce même rôle d'observateur et de questionneur non fondé ou mal fondé. Une notion de conscience préréflexive (ou expérience) de la part du chercheur ou du groupe de recherche concerné est aussi nécessaire, en plus de la notion d'enaction, pour préciser une épistémologie enactive (*Partie C*) : sans conscience, faut-il le dire, pas d'épistémologie, et sans conscience préréflexive – sauf introduction d'une notion de conscience qui la remplacerait avantageusement – pas d'épistémologie enactive. Enfin, dans le cadre de l'élaboration philosophique en dialogue avec le bouddhisme de la *Partie D*, la problématisation de la notion d'enaction s'accompagne de celle d'expérience, en relation avec l'inspiration conjointe de ces deux notions que F. Varela a trouvée dans le bouddhisme.

Contrairement à ce qu'aurait souhaité ce même relecteur dans la foulée des remarques citées plus haut, je ne m'intéresserai pas, dans cet ouvrage, aux relations que le programme de recherche empirique 'cours d'action' a entretenu, entretient ou est susceptible d'entretenir avec le "programme enactif" de F. Varela et avec les diverses recherches et programmes de recherche qui s'en réclament ou s'en inspirent en partie dans les neurosciences et les sciences cognitives. S'il m'arrivera de faire allusion à ces recherches et programmes de recherche, comme je l'ai déjà fait dans la *Méthode réfléchie* et la *Méthode développée*, ce sera en passant et souvent de façon critique, ce qui, d'une part, serait totalement injuste si j'entendais en proposer une quelconque évaluation, d'autre part, ne saurait traduire l'ensemble des relations qu'entretient le programme de recherche 'cours d'action' avec ces recherches. Faire mieux ne me semble pas urgent aujourd'hui. Pourtant, si je considère plus particulièrement les programmes de recherche en neurosciences – par exemple, celui de neurophénoménologie inauguré par F. Varela – du point de vue de leur contribution à des niveaux d'analyse de l'activité humaine inférieurs à ceux du programme de recherche 'cours d'action' (que j'ai qualifiés d'"inférieurs" mais qui devraient alors plutôt être qualifiés de "moyens"), une question se pose de façon plus urgente : celle du développement d'un programme de recherche articulant ces deux séries de niveaux d'analyse. Je consacrerai la *Partie B* à l'esquisse d'un programme de recherche sur l'activité humaine articulant ces niveaux "moyens" d'analyse et des niveaux supérieurs (auxquels contribueraient des recherches rattachées aujourd'hui

à la sociologie, à l'anthropologie culturelle et à l'histoire). Cette autre question d'articulation de niveaux se présente de façon différente de celle-ci car il ne s'agit pas d'articuler deux sortes de recherches de terrain mais des recherches de terrain et des recherches de laboratoire. Mais ces deux questions d'articulation de niveaux d'analyse de l'activité humaine sont complémentaires.

Le cours d'action : Enaction et Expérience ?

Cette option n'est intéressante à signaler que parce qu'elle permet de préciser *a contrario* la raison de l'ajout d'articles définis aux deux termes d''enaction' et d''expérience' dans le titre finalement choisi : le parallèle avec *L'Être et le Néant* de J.-P. Sartre que cet ajout permet de suggérer. Les deux premiers de ces deux couples de termes sont radicalement divergents : le terme d''enaction' rappelle que la réalité pour un acteur consiste en une relation asymétrique entre son corps et l'ensemble des corps qui constituent son environnement, alors que le terme d''être' renvoie à une plénitude substantielle. Les deux seconds termes de ces mêmes couples de notions sont semblables en ce qu'ils désignent la conscience comme préréflexive et ils diffèrent de façon similaire des deux premiers : l'expérience est incorporelle, au sens où elle consiste en une interface entre le corps de l'acteur et l'ensemble des corps qui constituent son environnement, tandis que le Néant désigne, chez J.-P. Sartre, la conscience préréflexive comme non substantielle. Mais, la conscience étant "conscience de quelque chose", ces deux seconds termes de ces couples de notions traduisent des consciences de deux "choses" divergentes, l'enaction d'un côté, l'être de l'autre. D'une part, ce jeu de similitudes et de différences entre *L'Être et le Néant* et *L'Enaction et l'Expérience* témoigne du chemin parcouru entre ma lecture du premier et ma rédaction du second. C'est pourquoi je reviendrai sur les dernières pages de *L'Être et le Néant* à la toute fin de cet ouvrage (chapitre 10, section 7). D'autre part, jouer à ce jeu en dépit des différences, pour le coup radicales, entre les auteurs, les visées, les modes de pensée, les styles, les contenus et la composition de ces deux ouvrages, c'est faire une sorte de farce surréaliste qui n'a rien pour me déplaire et que je prie le lecteur de considérer comme telle. J'espère d'ailleurs, à ce propos, que la lecture de cet ouvrage sera moins pénible que ma lecture de *L'Être et le Néant*, commencée et abandonnée plusieurs fois avant d'être achevée en 1974, juste après la publication d'un rapport sur les *"méthodes et critères de l'aménagement ergonomique du travail industriel*", grâce aux conséquences d'un accident de moto !

Le cours d'action : Enaction, Expérience, Observatoire et Activité-signe ?

Comme je l'ai écrit d'entrée de jeu et comme le lecteur pourra le constater tout au long de cet ouvrage, ces notions d'enaction et d'expérience et les hypothèses qu'elles traduisent sont rendues opératoires, tant dans l'étude scientifique de l'activité humaine et, plus largement, dans les sciences humaines et sociales et les technologies qui sont de droit en relation organique avec elles, que dans la recherche philosophique, grâce à deux éléments supplémentaires. Ce sont, d'une part, l'observatoire, c'est-à-dire les méthodes de construction de données qu'elles permettent de concevoir, d'autre part, le faisceau d'hypothèses résumé par la notion d'activité-

signe. En effet, la conséquence de l'hypothèse de l'enaction prise isolément pour l'étude empirique de l'activité humaine est essentiellement négative. Sa connaissance par l'observateur extérieur (à travers le comportement, y compris verbal, ou les traces qu'il a laissées) est exclue puisque ce dernier n'a pas accès à l'organisation interne de ce système vivant à chaque instant. Quant à sa connaissance par l'acteur lui-même, à travers sa conscience, elle est insaisissable, de façon simultanée, sauf éventuelle stabilisation, par exemple, selon F. Varela, dans le cadre de diverses pratiques de méditation issues du bouddhisme. Si, par contre, cette connaissance par l'acteur lui-même est réalisable par l'acteur lui-même de façon différée, comme conscience réflexive, c'est seulement en partie et, même, pour cette partie, d'une façon qui n'est pas sûre. En effet, dans ce temps différé, la dynamique du couplage structurel n'est plus la même : la conscience réflexive de l'acteur restitue son passé de façon sélective en relation avec son engagement dans la situation présente et, de plus, elle est victime de l'illusion rétrospective de l'action comme réalisation de plans nés dans sa tête (L. Suchman) et elle est complice au sens où elle tend à renforcer l'idéal d'un Soi consistant et souverain (J.-P. Sartre). Enfin, sa connaissance en faisant appel à un questionnement de l'acteur par l'observateur-interlocuteur (questionnement interruptif ou verbalisation simultanée) est encore moins sûre puisqu'elle transforme la dynamique du couplage structurel qui s'établirait en l'absence de ce questionnement. Si les méthodes de l'anthropologie culturelle de terrain, du fait qu'elles donnent un certain accès à la différence entre l'organisation interne de l'acteur et celle de l'observateur, à travers leurs différences culturelles, permettent cette connaissance, c'est seulement avec un grain d'analyse limité (car n'accédant pas à cette différence à l'instant t) et sur la base de fondements théoriques eux aussi limités (car n'incluant pas l'hypothèse de l'enaction) (voir la *Méthode développée*, chapitre 3, sections 3 à 5). Ne restent alors que les neurosciences d'un côté, qui fournissent des connaissances scientifiques mais relativement à des situations expérimentales infiniment réduites relativement aux situations naturelles, et les descriptions de sens commun de l'autre, qui fournissent des connaissances purement pratiques, sauf à développer ce que F. Varela a appelé des descriptions symboliques acceptables, c'est-à-dire qui respectent l'asymétrie des interactions entre l'acteur et son environnement tout en n'étant pas neuroscientifiques. L'hypothèse de l'activité-signe permet justement une telle description symbolique acceptable de la conscience comme émergeant de la dynamique du couplage structurel, une fois que cette conscience est elle-même précisée en termes de conscience préréflexive à travers l'hypothèse correspondante. En effet, l'hypothèse de l'activité-signe permet de fonder des méthodes d'analyse des données, une fois que ces données ont elles-mêmes été recueillies à travers des méthodes fondées, négativement sur l'hypothèse de l'enaction, positivement sur l'hypothèse de la conscience préréflexive (ou expérience) et des hypothèses épistémologiques secondaires (voir le chapitre 1, section 3). C'est pourquoi j'ai pensé durant un temps ajouter *Observatoire et Activité-signe* dans le titre de cet ouvrage. J'y ai renoncé du fait de l'alourdissement résultant, mais aussi parce que cela effacerait la différence de nature entre trois sortes d'hypothèses, ontologique (*Enaction et Expérience*), épistémologique (*Observatoire*) et analytique-synthétique (*Activité-signe*), et suggérerait que, dans cet ouvrage, je considère

les questions de l'observatoire et de l'activité-signe autant que celles de l'enaction et de l'expérience, ce qui n'est pas le cas.

Le cours d'action : Épistémologie enactive, Analyse concrète et Existentialisme enactif ? *ou* Le cours d'action : Essais enactifs ?

J'aurais pu aussi choisir un titre qui mette l'accent sur sa division en quatre *Parties* relativement autonomes, par exemple en cumulant leurs titres, comme dans *Le cours d'action : Épistémologie enactive, Analyse concrète & Existentialisme enactif* ou *Le cours d'action : Épistémologie enactive, Analyse concrète & Dialogue avec le bouddhisme*, ou encore qui mette l'accent sur sa division en différents chapitres (1 à 6) et couples de chapitres (7 et 8, 9 et 10), qui constituent autant d'essais relativement autonomes, donc pourraient être présentés sous le titre de *Le cours d'action : Essais enactifs*. En effet, moyennant les rappels systématiques effectués d'éléments des ouvrages précédents et les nombreuses références croisées entre les *Parties* et les chapitres et couples de chapitres, chacune de ces *Parties* et chacun de ces chapitres et couples de chapitres peut se lire indépendamment des autres, moyennant quelques coups d'œil sur des sections des autres *Parties*, chapitres et couples de chapitres. Cet ouvrage traduit une entreprise parallèle de construction d'une multiplicité et d'unification de celle-ci. C'est ce qui a commandé un tel principe de rédaction et qui peut commander le principe de sa réception : une lecture continue pour les lecteurs qui entendent participer à cette entreprise parallèle, que ce soit pour la poursuivre ou pour la contester ; une lecture, morceau par morceau et dans le désordre pour les autres, selon l'humeur ou la préoccupation du moment.

Le cours d'action : Problématisation des *Méthodes* et Prospective ?

J'aurais pu aussi insister sur la relation de cet ouvrage avec les ouvrages précédents. En effet, la *Partie A* résume, reformule et précise la *Méthode développée*, la *Partie B* développe cette *Méthode développée*, la *Partie C* poursuit et révise en partie le chapitre 5 de la *Méthode réfléchie*, et la *Partie D* prolonge à la fois les *Parties A, B et C* précédentes, la *Méthode développée* et la *Méthode réfléchie*. Une première façon de le faire aurait été de choisir un titre comme : *Le cours d'action : Problématisation des Méthodes et Prospective. Prospective*, parce que chacune des quatre *Parties* de l'ouvrage ouvre des possibles, empiriques (*Partie B*), épistémologiques (*Parties A et C*) et philosophiques (*Partie D*) non encore ouverts. *Problématisation des Méthodes* parce qu'elle le fait à la fois en mettant en œuvre et en problématisant les acquis des ouvrages précédents : mise en œuvre de la notion de programme de recherche, problématisée à partir de la notion de projet générique (*Partie A*) ; relecture de tout un pan de la littérature scientifique en sociologie, anthropologie culturelle et histoire à partir des acquis des recherches sur l'activité humaine et problématisation en retour de ces acquis (*Partie B*) ; mise en œuvre de l'épistémologie des programmes de recherche, problématisée à partir d'une explicitation des autres hypothèses ontologiques associées aux hypothèses ontologiques de l'enaction, de l'expérience et de l'activité-signe (*Partie C*) ; problématisation des notions mêmes d'enaction et d'expérience à partir de la reconsidération de la référence de F. Varela au bouddhisme (*Partie D*).

Le cours d'action : Méthode inachevée ?

Enfin, une seconde façon d'insister sur la relation de cet ouvrage avec les ouvrages précédents aurait pu être d'insister sur l'un de ses principes selon lequel "l'horizon peut toujours être repoussé" (Varela, 1995), c'est-à-dire sur son inachèvement constitutif, qui découle de l'hypothèse de l'enaction, en choisissant pour titre : *Le cours d'action : Méthode inachevée*. Cet inachèvement constitutif, je le constate régulièrement avec l'apparition de réalisations par des chercheurs qui me sont inconnus de possibles insoupçonnés dans des domaines qui me sont étrangers. Déclinons ce que je peux en dire aujourd'hui, *Partie* par *Partie*. L'étude des niveaux inférieurs de l'activité humaine à travers le programme de recherche empirique 'cours d'action' a connu de nombreux développements, mais certains éléments de son noyau théorique et heuristique restent fragiles, comme je le montrerai dans le chapitre 1 (*Partie A*). Par définition, la construction d'un (ou plusieurs) programme(s) de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine, en relation organique avec celle d'une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes, engagée dans la *Partie B*, ne constitue qu'une première étape d'un programme de recherche empirique ; elle reste à réaliser au-delà de l'esquisse présentée, ce grâce à la collaboration avec des chercheurs en sociologie, anthropologie culturelle et histoire, et son développement en direction d'une véritable analyse concrète de l'activité humaine, avec ses résultats attendus et ses limites *a priori*, attend la réalisation d'une lecture critique de la science économique (Theureau, en préparation) et surtout de recherches empiriques et technologiques qui en bénéficient. Pour en rester à la question des niveaux d'analyse de l'activité humaine, comme nous l'avons vu plus haut (dans cette section), une question se pose qui n'a pas été abordée dans cet ouvrage : celle de la précision d'un programme de recherche articulant la série de niveaux (moyens) d'analyse de l'activité humaine sur laquelle porte le programme de recherche 'cours d'action' et une série de niveaux (inférieurs) d'analyse à laquelle contribueraient des programmes de recherche dans les neurosciences. Par définition aussi, la construction d'une épistémologie enactive, engagée dans la *Partie C* et préparée dans la *Partie A*, ne constitue qu'une seconde étape d'un programme de recherche épistémologique, dont la première a été consignée dans la *Méthode réfléchie* (Partie II) ; elle est à poursuivre avec la participation des chercheurs de l'ensemble des disciplines concernées ou susceptibles d'être concernées par les différents pôles de cette épistémologie enactive et par leurs croisements actuels ou possibles ; enfin, la fécondité des relations actuelles et possibles qu'elle ouvre entre ces différents pôles est à développer au-delà de celle qu'on peut constater à travers les cas du programme de recherche 'cours d'action' et de quelques autres programmes de recherche actuels ou passés. Toujours par définition, enfin, le dialogue avec les spéculations philosophiques du bouddhisme et de ses avatars, qui a été engagé dans la *Partie D*, complète la seconde étape du programme de recherche philosophique, à laquelle je viens déjà de faire référence ; il ouvre sur d'autres dialogues avec d'autres philosophies religieuses et d'autres philosophies de l'existence, si l'on veut approfondir les éléments d'existentialisme enactif proposés et leurs variantes personnelles. Parmi ces philosophies religieuses, celles qui se sont développées en Chine, qui, comme le bouddhisme, sont sans Dieu mais avec rites, devraient, par

exemple, contribuer à clarifier la notion de 'situation dynamique' dans l'ensemble du programme de recherche 'cours d'action'. Selon F. Jullien, dont le programme de recherche philosophique consiste à s'appuyer sur la pensée chinoise pour problématiser la philosophie occidentale, en effet, l'Occident a privilégié le Sujet et la Chine a privilégié la Situation (voir, par exemple, Jullien, 2015, le dernier ouvrage paru de cet auteur). Une fois qu'on est passé par le bouddhisme pour éclaircir l'enaction et l'expérience en l'absence du Sujet occidental, le passage par la Chine s'impose. Enfin, nous verrons dans la *Conclusion* générale qu'en matière de politique, en particulier de politique susceptible de favoriser le développement des possibles philosophiques, scientifiques et technologiques ouverts par l'ensemble de cet ouvrage, tout reste à faire. En définitive, comme me l'a fait remarquer l'un des relecteurs de l'avant-dernière version de cet ouvrage, la *Méthode*, comme le cours d'action, est ouverte aux deux bouts.

4. Un espace ouvert de recherche et de discussion circonscrit par les thèses nouvelles de chaque chapitre et la Conclusion générale

Chaque *Partie* de cet ouvrage, voire même chacun de ses chapitres ou couples de chapitres exigerait pour bien faire un ouvrage entier rédigé par ou avec d'autres que moi. Ce qui est modestement visé et au moins en partie atteint ici est l'ouverture d'un espace de recherche dont le foyer est constitué par les notions d'enaction et d'expérience. Cet espace de recherche est d'abord un espace de discussion. Je n'hésiterai pas à affirmer un point de vue relativement à des domaines de recherche dont j'ai une connaissance partielle. Si ce point de vue n'est pas "en l'air", c'est-à-dire s'appuie sur des travaux existant dans ces domaines que je citerai largement, il est loin d'être trivial et ne peut que rencontrer aussi bien des accords que des oppositions. La réalisation des recherches qui découlent de ce point de vue exige la participation de spécialistes de ces domaines et est donc suspendue à leur partage total ou partiel de ce point de vue, donc d'abord à leur acceptation de sa discussion, malgré la connaissance partielle de leur domaine sur laquelle ce point de vue est fondé.

En conclusion de chaque chapitre, j'aurai rassemblé la série correspondante de *thèses nouvelles* relativement aux ouvrages précédents ou améliorant de façon significative des thèses anciennement énoncées. L'ensemble de ces thèses nouvelles constitue un enrichissement, une explicitation et une justification des quatre thèses correspondant respectivement aux quatre *Parties* de l'ouvrage, donc un résumé de l'ouvrage. En *Conclusion* générale de l'ouvrage, je reviendrai, par le biais d'une comparaison, sur son organisation et sur son principe général afin, d'une part, d'éviter quelques malentendus, d'autre part, de préciser en quoi il rompt avec quelques habitudes et intérêts, donc aussi avec quelques pouvoirs installés. Ceci me permettra de poser finalement la question des conditions politiques et éducatives du développement des activités usuelles et de recherche proposées dans l'ensemble de l'ouvrage, c'est-à-dire en fait la question générale des activités usuelles et de recherche à développer en matière de politique, dont je me contenterai de préciser

la formulation en cohérence avec l'ensemble de l'ouvrage, ce qui renforcera encore le constat d'inachèvement énoncé plus haut.

5. Quelques règles de pure forme

Comme dans les *Méthodes*, en ce qui concerne les auteurs, je préciserai l'initiale de leur prénom et leur nom, et, en ce qui concerne les écrits, la page, la date de parution de l'ouvrage et, seulement lorsque cela me semblera nécessaire, la date de première publication entre crochets (je le ferai, par exemple, pour les œuvres de F. Bacon, mal connues de mes lecteurs supposés, mais ne le ferai pas pour celles de Platon, de R. Descartes ou de B. Spinoza). Les traductions de textes en Anglais et Italien seront de mon cru. Lorsque ces textes sont eux-mêmes des traductions de textes dans d'autres langues, je leur ferai totalement confiance, sauf s'il s'agit de textes en Grec ou en Latin qui me donneront l'occasion de mobiliser comme faire se peut mes souvenirs de lycée. Contrairement à la tradition et afin d'alléger, vu le nombre important de citations d'autres auteurs que je suis conduit à faire, lorsque j'aurai précisé (auteur, date, page) une fois, je me contenterai de préciser (*op. cit.*, page) pour les citations qui suivent immédiatement du même texte. Dans ces citations, je signalerai par '(…)' les passages supprimés, et par '[…]' les rajouts effectués pour faciliter la compréhension. De plus, afin de manifester visuellement l'intégration de ces citations dans une construction conceptuelle et méthodologique systématique (voir la section 1), j'ai préféré les guillemets anglo-saxons ("..") aux guillemets français (« .. ») trop intrusifs à mon goût et n'ai utilisé ces derniers que pour des citations faites par les auteurs cités eux-mêmes. Enfin, bien que nombre d'entre elles soient utilisées dans plusieurs passages de l'ouvrage, les **Figures** seront présentées lors de leur premier usage dans le texte.

Partie A :

Enaction, expérience et programme de recherche

Introduction de la Partie A

Dans cette *Partie A*, il s'agit de partir de la notion de projet générique et de ses éléments constitutifs (exposés dans cette *Introduction* à travers les résultats spécifiques d'une recherche empirique particulière sur une activité de composition musicale) afin d'améliorer la notion épistémologique générale de programme de recherche, elle même présentée à partir de l'état actuel d'un programme de recherche sur l'activité humaine, le programme de recherche empirique 'cours d'action' (dans le cadre duquel a été effectuée cette recherche empirique particulière). Si d'emblée je parle de générique *versus* spécifique à propos d'une recherche empirique particulière, c'est parce qu'elle vise nécessairement, non pas le particulier mais le spécifique, c'est-à-dire une famille d'activités particulières, par exemple de composition musicale, ou, plus généralement, de production artistique, ou, moins généralement, de composition musicale en tel pays et en telle époque. À un projet générique ou à un programme de recherche donné correspondent sur une période donnée diverses activités particulières pour lesquelles on parle communément de "projets" et que je qualifierai de "spécifiques". En ce qui concerne la notion de projet générique, la distinction entre générique et spécifique sera purement relative. Par contre, en ce qui concerne les programmes de recherche portant sur l'activité humaine, je qualifierai de "générique" seulement le programme de recherche 'cours d'action', censé porter sur toute activité humaine, et qualifierai de "spécifiques" tous les programmes de recherche qui le spécifient à tous les degrés de spécificité *versus* généralité possibles. Cette *Partie A* ainsi conçue constitue une première contribution à la fois à la *Partie B* et à la *Partie C*.

1. La notion de projet générique (d'activité) (incorporé, situé et cultivé) et la dynamique d'un projet

La recherche sur cette activité de composition musicale a donné lieu à diverses publications (Donin & Theureau, 2006a, 2007, 2008a, 2008b, à paraître, Theureau & Donin, 2006) et donnera lieu à un ouvrage (Donin & Theureau, en préparation). Au total, la caractérisation de cette activité de composition, distillée dans ces publications et synthétisée dans cet ouvrage, renvoie d'après moi à la notion de projet générique (incorporé, situé et cultivé) d'activité (usuelle ou de recherche, en référence à une période d'activité associée (**Figure 1**). Dans cette figure, la période d'activité associée à ce projet générique n'est pas représentée. Ne sont représentés que les éléments constitutifs du projet générique. Ils entretiennent tous des relations (non représentées) avec cette activité associée. Précisons d'emblée que cette notion synthétique de projet générique et les notions de ses éléments constitutifs connaîtront

sans doute des évolutions ultérieures (j'y reviendrai à la fin de la section 4 du chapitre 1). Précisons aussi que, cette notion synthétique de projet générique ayant bénéficié des notions analytiques plus anciennes issues de l'hypothèse de l'Activité-signe, je ferai référence dans sa présentation à certaines de ces notions analytiques qui ne seront rappelées que dans le chapitre 1, section 4 et que le nouveau lecteur pourra laisser de côté en un premier temps.

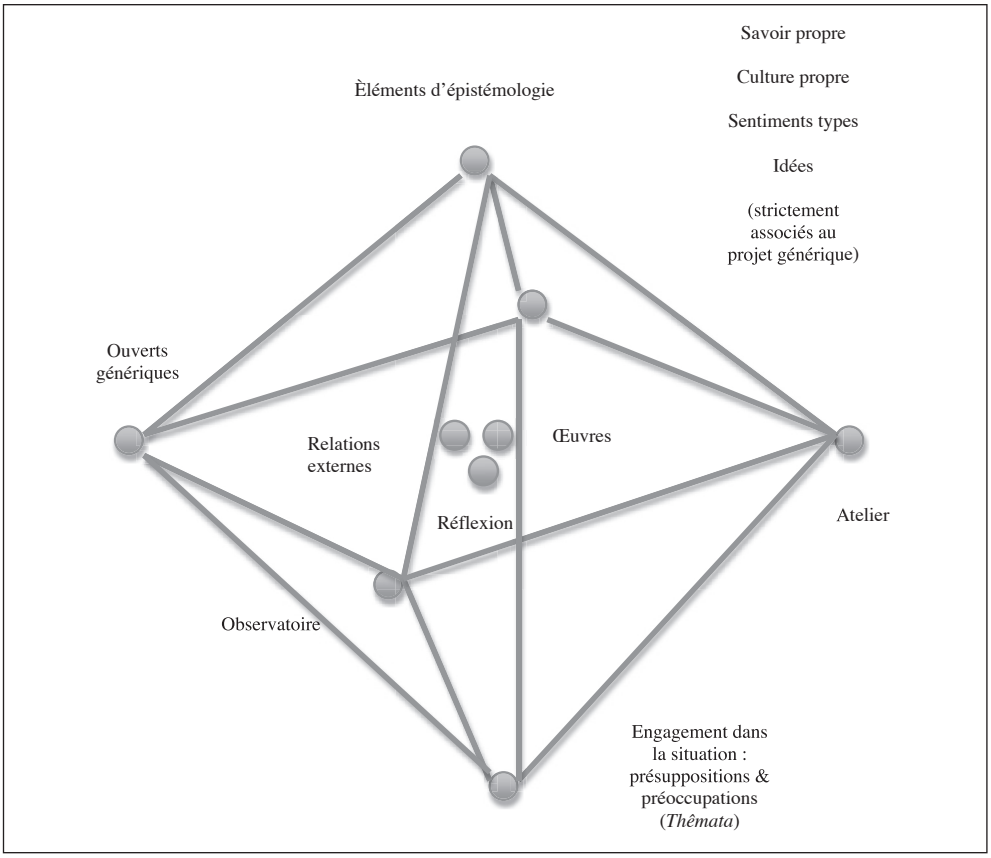


Figure 1 : La notion synthétique de projet générique (incorporé, situé et cultivé) d'activité usuelle ou de recherche en référence à une période d'activité particulière associée

Cette notion de projet générique est proche de son homonyme chez J.-P. Sartre selon lequel : "Ce projet ne signifie pas un projet réfléchi qui s'ajouterait à mon être ; mais je ne suis que ce projet ; ce projet n'est pas le projet d'un être ou le projet sur un être, il est ce par quoi tout est sens pour moi. Je ne suis pas d'abord pour conférer ensuite une signification à des choses, mais je surgis au monde, comme projet, et le monde m'annonce mon projet. La conscience ne se saisit, comme sens, que dans la situation où elle se trouve, mais elle ne s'y trouve que parce qu'elle est déjà projet. La conscience ne saurait se connaître en dehors de cette manière d'être au monde"

(cité par Hyppolite, 1971, p. 793). Faut-il le dire, cette notion de projet n'a pas grand chose à voir avec la fable célèbre de l'abeille et de l'architecte selon laquelle l'architecte aurait le "projet" dans sa tête avant de l'exécuter, contrairement à l'abeille. Il a sans doute beaucoup de choses dans sa tête et ailleurs avant, pendant et après cette exécution et le tout, dans sa dynamique, constitue son projet. Ce projet selon J.-P. Sartre peut être déterminé par ce qu'il a appellé une "psychanalyse existentielle" dont "le point de départ est l'expérience" individuelle (Sartre, 1943, p. 656) mais qui, tout en différant de la psychanalyse freudienne, partage avec elle une caractéristique : "L'une comme l'autre, nos deux psychanalyses n'estiment pas que le sujet soit en position privilégiée pour mener une enquête sur lui-même" (Sartre, 1943, p. 616). Si cette expérience de l'acteur (ou "sujet" dans cette phrase de J.-P. Sartre) est le point de départ, la participation d'autrui à cette psychanalyse existentielle – ou, au moins, l'intériorisation par l'acteur du point de vue d'autrui, difficile à réussir même de façon partielle – est nécessaire pour aboutir à autre chose que de la mauvaise foi : "La sincérité elle-même est de la mauvaise foi" (Sartre, 1943, p. 104). J'y reviendrai (dans le chapitre 10, section 7).

Mais cette notion de projet générique s'éloigne aussi de celle de J.-P. Sartre. Alors que cette dernière ne s'intéresse qu'à un supposé "projet fondamental" ou "choix originel" de l'acteur, la première s'inscrit dans l'hypothèse ontologique du "cours de vie relatif à une pratique (ou projet)" (voir le chapitre 1, section 2). Elle se réfère à une activité spécifique d'un acteur (ou groupe d'acteurs) durant une période donnée, tout en dépassant cette période en amont comme en aval. Elle suppose à la fois : (1) la multiplicité des projets génériques d'un même acteur à un moment donné ; (2) le caractère dynamique de chacun de ces projets génériques particuliers et de chacun de leurs éléments constitutifs ; (3) l'autonomie relative de chacun de ces projets génériques particuliers relativement à ce supposé projet fondamental, donc l'existence de "domaines séparés de signification" plus ou moins séparés et relativement autonomes les uns des autres (pour reprendre une notion de A. Schutz). Alors que J.-P. Sartre parle bien de "déchiffrer les comportements empiriques de l'homme, c'est-à-dire de mettre en pleine lumière les révélations que chacun d'eux contient et de les fixer conceptuellement" (Sartre, 1943, p. 656), il ne s'en est pas donné les moyens empiriques et n'a pu ainsi, dans ses divers essais en ce sens, que s'appuyer sur la littérature (par exemple, en ce qui concerne le projet de J. Genet) ou l'archive littéraire et historique (par exemple, en ce qui concerne le projet de G. Flaubert). Au contraire, cette notion de projet générique est associée à un programme de recherche empirique précis et articule l'ensemble des notions présentées dans la **Figure 1**, c'est-à-dire un ensemble d'éléments constitutifs qui forme une matrice de questions à poser relativement à des données empiriques pertinentes d'une période d'activité humaine. Cette notion de projet générique hérite ainsi de la notion de 'cours de vie relatif à une pratique' (qu'il vaudrait mieux nommer 'cours de vie relatif à un projet' ou 'à une pratique ou projet', comme j'ai déjà commencé à le faire, car le terme de 'pratique' introduit une connotation statique qui est en général non pertinente, voir chapitre 1, section 2), de la notion de signe hexadique et des hexatomies de ses composantes qui ont été proposées antérieurement dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' (voir chapitre 1, section 4). La formulation

des éléments constitutifs de cette notion de projet générique met donc en œuvre des notions produites par le programme de recherche empirique 'cours d'action' que justement cette notion de projet générique permet de mieux formuler. Le lecteur qui ne connaît pas préalablement ce programme de recherche empirique 'cours d'action' devra sans doute, en un premier temps, parcourir cette *Introduction* de façon à saisir concrètement, à travers l'exemple de l'activité musicale, les éléments constitutifs de la notion de projet générique, et, en un second temps, y revenir après lecture du chapitre 1, afin d'intégrer cette notion de projet générique dans l'ensemble de la phénoménologie de l'activité humaine proposée par ce programme de recherche empirique 'cours d'action'. Pour qu'il n'y ait pas de risque de malentendu avec des notions statiques, il faudrait ajouter : (1) la qualification de 'dynamique' à la notion de projet générique et à chacune des notions de ses éléments constitutifs ; (2) la référence à des activités spécifiques sur une période donnée. Afin de ne pas alourdir, je laisserai cette qualification et cette référence implicites, en considérant que l'essentiel est de bien distinguer entre projet générique et projet au sens usuel.

2. Les éléments constitutifs d'un projet générique et leur dynamique – Le cas d'une activité de composition musicale

Les éléments constitutifs d'un projet générique quelconque, pour une activité organisée quelconque, usuelle (par exemple de travail, de sport, d'éducation, de création artistique, etc.) ou de recherche (par exemple, portant sur le travail, le sport, l'éducation, la création artistique, etc., mais aussi sur tous les objets de recherche possibles), à court (cours d'action) ou long terme (cours de vie relatif à une pratique ou projet), individuelle-sociale ou collective, sont présentés dans la **Figure 1**. Précisons les dans le cas de l'activité spécifique de composition musicale dont l'étude a été l'occasion de leur formulation : celle de deux œuvres par P. Leroux, *Voi(rex)* et *Apocalypsis*, liées entre elles, au sens où la seconde est censée développer les possibles ouverts par la première, dont les périodes de composition sont séparées par une période durant laquelle le compositeur compose d'autres œuvres mais aussi laisse murir la seconde. Le projet générique d'activité du compositeur est celui de composition musicale d'œuvres vocales avec orchestre et électronique et, plus largement, de composition musicale tout court. La dynamique affecte différemment ces éléments constitutifs d'un projet générique.

Les Présuppositions et *Thêmata* (ou Préoccupations fondamentales) de l'Engagement dans la situation d'un projet générique

L'Engagement fondamental ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans la situation (E_p = Engagement fondamental indifférencié, voir chapitre 1, section 4, mais que l'observateur-interlocuteur ou chercheur peut différencier) est composé de présuppositions (notion proposée par R.G. Collingwood, voir chapitre 3, section 8) et de *thêmata* (notion proposée par G. Holton, voir le chapitre 4, section 3) ou préoccupations fondamentales (pour reprendre la notion de préoccupation proposée indépendamment par des recherches sur les cours d'action dans le sport et l'éducation, voir le chapitre 1, section 4).

Ces présuppositions et *thêmata* (ou préoccupations fondamentales) connaissent une dynamique mais qui est à beaucoup plus long terme que les ouverts et les éléments constitutifs dont l'exposé suivra, sauf si, en ce qui les concerne, l'acteur ou l'ensemble d'acteurs concerné développe son activité réflexive en une activité philosophique usuelle, voire une activité de recherche philosophique proprement dite. Elles donnent en partie lieu à expérience de la part de l'acteur à chaque instant. Nous les retrouverons à ce titre (dans le chapitre 1, section 4) comme des notions analytiques composant l'Engagement de l'acteur dans la situation ici et maintenant, qui constitue l'une des six composantes du signe hexadique. Dans le cas de P. Leroux, citons, parmi les *thêmata* (ou préoccupations fondamentales) manifestés dans son activité de composition, la haine de la symétrie, l'amour de la variation et l'obsession de ce qu'il appelle la "logique" et les "logiques". Ces *thêmata* (ou préoccupations fondamentales) donnent lieu à diverses procédures plus ou moins systématiques du compositeur qui, elles, font partie de son savoir propre (voir plus loin).

Les ouverts d'un projet générique

Les ouverts d'un projet générique sont ses thèmes d'action et de passion. Dans le cas de la composition musicale, ces ouverts ont pour supports la partition, les programmes informatiques et les divers plans, brouillons et esquisses, et ils sont circonscrits par les catégories musicales classiques (harmonie, rythme), par d'autres modernes éventuellement appropriées donc transformées (par exemple, gestes musicaux, série), par des notions propres (par exemple, celle de structure en blocs gigognes), par les notions de phases de la composition (la maturation, la préparation et l'écriture) et les notions correspondant à des parties de l'œuvre musicale à composer ou à des opérations à réaliser (par exemple, des transformations de fichiers sons ou la mise en œuvre d'un patch informatique), et enfin par les idées en voie de réalisation (voir chapitre 1, section 4). Comme ces idées en voie de réalisation peuvent ne pas être épuisées par l'activité de composition de *Voi(rex)* et d'*Apocalypsis*, c'est à dire par le projet spécifique considéré, la dynamique des ouverts peut passer d'un projet spécifique à un autre. Un projet générique d'activité de recherche se différencie d'un projet générique d'activité usuelle en ce qu'il vise le générique, la transformation des éléments constitutifs du projet générique lui-même et d'autres projets génériques, et non pas le spécifique, la réalisation ici et maintenant du projet générique, ou encore détermine des ouverts génériques à travers des ouverts spécifiques et non pas seulement des ouverts spécifiques. Le projet générique de P. Leroux est mixte. Il vise des œuvres particulières mais aussi des principes génériques de composition. L'élément constitutif que je propose de nommer 'Ouverts génériques', afin de le distinguer des ouverts spécifiques qui apparaissent au cours de la réalisation particulière d'un projet générique, précise les différentes sortes auxquelles ressortissent ces ouverts spécifiques et leurs caractéristiques dans le cadre de ce projet générique.

L'Observatoire et l'Atelier d'un projet générique et leur dynamique

Dans le cas de la composition musicale, Observatoire et Atelier se recoupent fortement. En effet, l'Observatoire du compositeur, qui occasionne les relances de

son activité de composition, est largement le produit de sa propre activité d'inscription sur papier et ordinateur. Il inclut aussi toute l'écoute par le compositeur de tous les sons naturels possibles et de toutes sortes de musiques, la lecture de partitions d'autres compositeurs, ainsi que l'écoute et la lecture des partitions de ses propres œuvres, ce durant les compositions en cours, qui font donc aussi partie de son Atelier, en compagnie de ses divers formats de partition, de son ordinateur et de ses logiciels divers, de son piano (installé dans le secteur plutôt réservé à son épouse), de sa propre bibliothèque scientifique, poétique, philosophique et religieuse, des possibilités de documentation musicale variées, ainsi que des personnes (autres compositeurs, réalisateurs en informatique musicale, interprètes et ami(e)s musicien(ne)s) consultables à propos de tel ou tel problème). Cet Observatoire et cet Atelier se transforment constamment.

Le savoir propre, la culture propre, les sentiments-types et les idées strictement associés à un projet générique

Le savoir propre strictement associé à ce projet générique, c'est-à-dire la partie du savoir de l'acteur qu'il mobilise au cours de l'ensemble de ce projet générique, et sa dynamique sont constituées de types et de relations entre types (voir chapitre 1, section 4). À chaque instant, la partie de cette partie (ou Référentiel, voir *ibidem*) qui est sélectionnée par la situation dynamique dans laquelle P. Leroux est engagé à cet instant, participe à la construction de son activité de réalisation du projet générique et est en retour transformée par cette activité. On peut distinguer de l'ensemble de ce savoir propre strictement associé à ce projet générique sa partie symbolique ou culture propre strictement associée à ce projet générique. Ce savoir et cette culture propres strictement associés à ce projet générique ne constituent qu'une partie de l'ensemble du savoir propre et de la culture propre de l'acteur ou du groupe d'acteurs qui est engagé dans ce projet générique (pour les notions de savoir propre et de culture propre, voir le chapitre 4, section 6). Par exemple, les Éléments d'épistémologie (voir la sous-section suivante) font partie de l'ensemble de ce savoir propre, jouent un rôle dans le projet générique mais le débordent largement et ne sont pas transformés en retour par l'activité de réalisation de ce projet générique, mais seulement transformés à long terme par l'ensemble de l'activité de l'acteur ou du groupe d'acteurs ou moyennant une activité réflexive (pour la notion de Pratiques de réflexion, voir aussi la sous-section suivante) poussée jusqu'à l'étude ou la recherche philosophique. Comme, dans toute cette *Partie A*, je parlerai de savoir propre et de culture propre, de sentiments-types et d'idées strictement associés à un projet générique, et de théorie, de sentiments-types et d'idées strictement associés à un programme de recherche, j'omettrai de préciser à partir de ce point la mention "strictement associés à ce projet générique ou à ce programme de recherche". Par contre, dans la *Partie B*, je recouvrirai par ces termes de 'savoir propre' et de 'culture propre' l'ensemble du savoir propre et de la culture propre de l'acteur ou du groupe d'acteurs.

L'étude de la composition musicale permet de préciser des types et relations entre types qui sortent largement de la définition usuelle des tâches de composition

(voir un exemple plus haut, à propos de la traduction pratique des *thêmata*). Elle conduit à insister sur l'importance de deux sortes particulières de ces types : les idées (= idéations-types = partie du savoir propre qui est pré-symbolique, c'est-à-dire en voie d'intégration à la culture propre) et leur dynamique (= le produit des idéations et de leur répétition) ; les sentiments-types (= les sortes particulières de sentiments associés chez l'acteur au déroulement de son projet générique). Précisons ces deux sortes de types dont les notions sont à la fois synthétiques, ressortissant au projet générique, et analytiques, ressortissant au signe hexadique (voir chapitre 1, section 4).

La notion d'idée renvoie aux débats de l'antiquité entre Platon, Aristote, les Stoïciens, les Néo-platoniciens. Comme le note Panofsky (1983) : "A une certaine époque, le stoïcisme avait opéré le renversement des idées platoniciennes en les interprétant comme des « concepts » innés et précédant l'expérience, ou bien encore des « prénotions » que nous pouvons à peine concevoir comme des états « subjectifs » au sens moderne du mot, mais qui s'opposaient en tout cas comme contenus immanents de la conscience, aux essences transcendantes de Platon" (*op. cit.*, pp. 34-35). La notion d'idée de l'histoire des idées hérite de ces débats. Je reviendrai sur cette notion d'idée à partir de Koyré (1973), de Panofsky (1983), de Holton ([1973], 1981) et de Fleck ([1935], 1979, 2005) (dans le chapitre 4, sections 2 et 3) et, auparavant, à partir de la présentation de l'ensemble de la phénoménologie de l'activité humaine développée dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' (dans ce chapitre 1, section 4). Mais je propose dès maintenant de considérer que la notion d'idée, issue de la Renaissance, reprise par E. Panofsky et aujourd'hui classique, comme pensée, représentation ou intuition, ne convient pas à l'étude de l'activité humaine. La définition de la notion d'idée la plus précise et la plus adéquate de ce point de vue, qui a été mise en œuvre dans l'étude de l'activité de composition musicale de P. Leroux (voir Donin & Theureau, 2006a), est celle qui a été proposée par G. Deleuze, dans *Différence et répétition* (Deleuze, 1972, p. 220) : "L'idée présente donc trois moments : indéterminée dans son objet, déterminable par rapport aux objets de l'expérience, portant l'idéal d'une détermination infinie par rapport aux concepts de l'entendement". Ainsi, "l'indéterminé n'est plus une simple imperfection dans notre connaissance, ni un manque dans l'objet : c'est une structure objective parfaitement positive, agissant déjà dans la perception à titre d'horizon et de foyer" (*op. cit.*, p. 219).

Une idée est produite à l'origine, puis est réactualisée – en partie transformée –, de façon répétée, par P. Leroux à partir des traces mnémoniques et matérielles qui ont accompagné sa production et sa réactualisation. Cette production originelle et ces réactualisations constituent une sorte particulière d'unité d'activité donnant lieu à expérience : l'idéation (voir chapitre 1, section 4, et **Figure 6**). L'idéation, un processus relayé, immédiatement ou non, par un processus parallèle d'action d'inscription, laisse une trace sur laquelle peuvent se baser les processus successifs d'idéation ou encore les réactualisations successives de l'idée. L'idée constitue ainsi une idéation type (pour l'acteur considéré, P. Leroux) qui se retrouve d'une de ces idéations ou réactualisations successives à la suivante, avec une variation qui la

laisse reconnaître à la fois comme même et comme autre, c'est-à-dire comme ressortissant à un même type (toujours pour l'acteur considéré, P. Leroux).

Le caractère de production symbolique émergente du processus d'idéation originel se traduit par la continuité de ce dernier avec les processus émotionnels originels, ou encore avec la dynamique émotionnelle originelle, d'où aussi la continuité de ses réactualisations successives avec les processus émotionnels correspondants qui, eux-mêmes, constituent des variations relativement aux processus émotionnels originels. L'idée comme processus-d'idéation-type, ou encore comme script typique de processus d'idéation, est ainsi associée à des processus émotionnels types (toujours pour l'acteur considéré : P. Leroux). Au total, l'idée, comme le processus d'idéation, est incorporée et située, ou encore n'est pas "spirituelle".

Ces processus émotionnels associés sont divers : émotions d'écoute, de perception d'une structure, de création, de personnalisation, etc. Un processus émotionnel lié à la personnalisation est, par exemple, celui qui a été associé à la lettre L centrale du mot *Apocalypsis* qui constitue le titre de l'une des œuvres musicales en cours de composition : le compositeur concerné a écrit des pages d'écriture cursive de lettres "l" pour définir la vitesse personnelle d'écriture du "l", l'enregistrer et la mettre dans le patch informatique correspondant, ce dont il parle avec émotion. En ce qui concerne les sentiments-types, chez ce compositeur, par exemple, dès son adolescence, s'est construit un amour des sons naturels et des surprises sonores occasionnées par des opérations de manipulation sonore. Il a développé aussi une pratique systématique de notation et de report d'idées sonores de toutes sortes, et de maintien de leur caractère ouvert et indéterminé le plus longtemps possible avant de les inscrire dans une partition ou des fichiers sons. Le maintien de la notation initiale de l'idée, avec son support situé (programme de concert, ticket de métro, bout de papier, etc.), malgré ces reports successifs, a une fonction importante : permettre à P. Leroux de se remettre dans cette situation d'émergence de l'idée, avec les sentiments associés.

Éléments d'épistémologie, spécification versus généralisation, relations externes et pratiques de réflexion d'un projet générique

Les quatre derniers éléments constitutifs d'un projet générique à considérer sont les Éléments d'épistémologie, les Œuvres, les Relations externes et les Pratiques de réflexion. Ces éléments constitutifs, tous dynamiques, sont, comme l'Engagement dans la situation, en relation avec l'ensemble des autres éléments constitutifs.

S'il s'agit en général d'"Éléments d'épistémologie", c'est parce qu'ils peuvent aller pour un acteur donné d'un bric à brac épistémologique à une épistémologie cohérente. Comme exemple d'Éléments d'épistémologie, citons, chez P. Leroux, au cours de la période de préparation de l'œuvre, la formulation de problèmes sans solution imaginable comme stimulant pour la création et l'effort soutenu le plus longtemps possible d'ouverture maximale des possibles, qui se traduit par la prévention de toute notation musicale et une pratique systématique (dont j'ai déjà parlé dans la sous-section précédente) de notation non musicale et de report d'idées sonores de toutes sortes et leur maintien le plus longtemps possible en cet état avant

de les inscrire dans une partition ou des fichiers sons, donc de report à la période d'écriture de toute esquisse en notation musicale. La notion synthétique d'Éléments d'épistémologie a pour correspondant anaytique celle de Principes de construction de savoir comme composant une part du Référentiel ici et maintenant, Référentiel qui constitue l'une des six composantes du signe hexadique (voir le chapitre 1, section 4). Ainsi, l'exemple ci-dessus d'Éléments d'épistémologie a pour correspondant analytique un Principe de construction de savoir participant à un Interprétant, une des autres composantes du signe hexadique, qui ressortit à la sous-catégorie I.1.1 (Émergence de savoir, sans ou avec expression symbolique).

Ces Principes de construction de savoir, comme les Présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*), ne donnent lieu qu'en partie à expérience de la part de l'acteur à chaque instant. Mais alors que les autres éléments du Référentiel peuvent sortir modifiés à l'issue d'un signe hexadique, les Principes de construction de savoir, donc aussi les Éléments d'épistémologie qui en sont une synthèse, sont essentiellement construits sur le long terme mais éventuellement transformés à travers les Pratiques de réflexion et la recherche philosophique (voir la sous-section précédente). Je préciserai (chapitre 1, section 5) comment la phénoménologie de l'activité humaine développée permet d'analyser l'activité réflexive qu'un acteur exerce au cours de son activité. P. Leroux pratique systématiquement une relecture et une écoute, silencieuse ou chantonnée, statique ou en marchant, de la musique qu'il écrit, et, bien sûr, des fichiers son qu'il utilise, qui constituent les points de départ de son activité réflexive concernant son activité de composition. Avant cette recherche, il avait conservé l'ensemble du dossier (ses feuilles d'idées, brouillons, esquisses, partition manuscrite, etc.) de *Voi(rex)*, essentiellement dans le but de l'utiliser comme support de son activité réflexive en relation avec son enseignement de la composition. Durant la composition d'*Apocalypsis*, il a fait de même mais a tenu en plus un agenda de composition, daté systématiquement ses feuilles d'idées, brouillons et esquisses et leurs ajouts, et même, quelques fois, gardé d'une séance d'entretien à l'autre des annotations sur la partition manuscrite destinées à être gommées ensuite. Depuis cette recherche, il utilise, plus ou moins selon les cas, de tels moyens de réflexion. L'ensemble des entretiens de remise en situation réalisés au cours de cette recherche a participé à cette réflexion. D'où l'intérêt de caractériser synthétiquement ces Pratiques de réflexion comme éléments constitutif de son projet générique et de la dynamique de ce dernier.

Les Relations externes du projet générique de composition musicale de P. Leroux débordent largement les deux Œuvres liées de *Voi(rex)* et *Apocalypsis*. Elles comprennent, par exemple, divers éléments de sa vie personnelle, la lecture d'œuvres poétiques, philosophiques et religieuses, sa pratique d'enseignement de la composition musicale, sa pratique d'entretiens pour la radio, les revues musicales, etc.

L'ensemble de l'analyse de l'activité de composition musicale effectuée & la question de l'articulation des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine

En ce qui concerne l'analyse de cette activité de composition musicale, on trouve dans Donin & Theureau (2008b, c et d), des éléments sur les ateliers, dont

les observatoires, et leur dynamique, et dans Donin & Theureau (2006a, 2007, à paraître), divers développements sur le savoir propre, la culture propre, les idées et les *thêmata* (ou préoccupations fondamentales) et leur dynamique dans des histoires de la composition de parties des œuvres considérées. Dans Donin & Theureau (en préparation), on trouvera de plus des analyses dites 'globales' en termes de dynamique du système des ouverts, qui permettent de caractériser les stratégies de composition musicale, et des analyses dites 'locales' en termes de signes hexadiques réduits (afin de tenir compte des limites des données empiriques), qui permettent de préciser des particularités non triviales de l'activité de composition musicale, en particulier des Representamen, des Unités d'activité de toutes sortes (ou presque) donnant lieu à expérience et des transformations de la Structure d'anticipation à chaque instant (pour toutes ces notions analytiques, voir chapitre 1, section 4). Au total, cette analyse combine des analyses modélisatrices de l'activité de composition à un niveau "relativement micro" (analyse globale et locale du cours d'action, à travers les notions analytiques d'ouvert et de signe hexadique réduit) et des analyses compréhensives de celle-ci à un niveau "relativement macro" (histoires des transformations de chacun des éléments constitutifs du projet générique sur lesquelles j'ai insisté dans cette section. Nous verrons (*Partie B*) qu'une combinaison semblable peut être généralisée à des niveaux spatiaux, organisationnels, culturels et temporels d'activité supérieurs à ce niveau "relativement macro". Je reviendrai plus en détail (dans le chapitre 1, section 11) sur l'ensemble de la démarche suivie dans cette recherche particulière.

3. La notion de programme de recherche (incorporé, situé et cultivé) et la dynamique d'un programme de recherche

La notion de 'programme de recherche' (sous-entendu 'générique') a été conceptualisée par I. Lakatos en termes de 'noyau théorique et heuristique' et de 'ceinture de protection et développement' afin de traduire un idéal épistémologique (voir le chapitre 5, section 3, et la *Méthode réfléchie*, pp. 432-435).

L'enrichissement et l'approfondissement de la notion de programme de recherche des Méthodes à aujourd'hui

Je rappelle qu'en un premier temps, j'ai repris cette notion de programme de recherche en termes d'activité de recherche et en transformant et enrichissant son contenu grâce à la notion de signe tétradique (voir la *Méthode élémentaire*, pour le programme de recherche empirique 'cours d'action') puis de signe hexadique (voir la *Méthode développée*, pour le même programme de recherche, et la *Méthode réfléchie*, chapitre 5, pour la généralisation à d'autres sortes de programmes de recherche), et en insistant sur la continuité entre les programmes de recherche ou – comme on pourrait les appeler alors plus rigoureusement – les programmes d'activité de recherche et les activités usuelles. Ce qui conduisait à procéder ainsi est que, dans le cadre des hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience et des hypothèses analytiques-synthétiques traduites par la notion de signe hexadique (voir les **Figures 3 et 4**), toute activité de recherche, comme toute activité humaine

donnant lieu à expérience, est censée pouvoir être décrite de façon détaillée comme une concaténation de signes hexadiques et comme une évolution du système des ouverts à chaque instant (voir le chapitre 1, section 4). Ces notions de concaténation de signes hexadiques et d'évolution du système des ouverts doivent aussi pouvoir décrire tout idéal normatif interne réalisable d'une activité humaine donnant lieu à expérience, donc aussi toute épistémologie normative interne (ou interne-externe) d'une activité de recherche. Elles doivent donc constituer une contrainte sur et non pas une détermination de cette épistémologie normative interne. L'affirmer n'est pas sacrifier à un quelconque psychologisme. C'est seulement prendre au sérieux les apports épistémologiques d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine cohérente avec les hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience "au lieu de se contenter de recours implicites ou purement spéculatifs, comme c'est le cas dans la plupart des épistémologies", tout "en se gardant du passage illégitime" – en l'occurrence direct – "des faits (…) aux normes" (pour reprendre des formulations de Piaget, 1967, p. 118 et p. 38, à propos de la relation entre théorie de la pensée opératoire et épistémologie génétique) ou idéaux réalisables. Si une norme (ou idéal) réalisable ne peut être déduite d'une telle phénoménologie, cette dernière doit cependant pouvoir la (ou le) décrire de façon abstraite. Inversement, cette phénoménologie, jointe à d'autres apports en philosophie et histoire des sciences, doit pouvoir contribuer à déterminer cette norme ou cet idéal.

Mais cette façon de procéder introduisait aussi quelques confusions car c'était traduire une notion synthétique, celle de programme de recherche, par une notion de signe qui, elle, est analytique. Elle conduisait à négliger des d'éléments constitutifs essentiels mais qui ne se rencontrent comme essentiels qu'épisodiquement au cours de l'activité de recherche, comme sont les Relations externes (à travers les apports externes au programme de recherche considéré) et les Pratiques réflexives (à travers l'évaluation interne ou externe du pouvoir heuristique et de la capacité de croissance du programme de recherche et de ses éléments constitutifs). Pour cette raison, je propose de m'appuyer sur la notion de projet générique quelconque (**Figure 1**), censée décrire synthétiquement une activité organisée quelconque et pas seulement de recherche, à court (cours d'action) ou long terme (cours de vie relatif à un projet ou pratique), qu'elle soit individuelle-sociale ou consiste en une articulation collective de telles activités individuelles-sociales. Une notion d'épistémologie descriptive découle immédiatement de cette notion de projet générique, celle de projet générique de recherche. La notion de programme de recherche, elle, précise un projet générique de recherche idéal, c'est-à-dire dont les éléments constitutifs et les relations entre eux obéissent à un idéal en matière de construction de savoir. D'où la **Figure 2**, synthétique, qui traduit en termes d'épistémologie normative interne la **Figure 1**. Elle présente de façon synthétique les éléments constitutifs à la fois du noyau théorique et heuristique et de la ceinture de production et développement, sans chercher à les différencier, d'un programme de recherche quelconque, ainsi que, par des flèches, les relations orientées entre ces éléments constitutifs. Les dynamiques de ces éléments constitutifs peuvent être autonomes jusqu'à une certaine limite, fixée par les flèches et leurs orientations – alors que, dans la notion de projet générique, seuls les éléments constitutifs et leurs relations non orientées

entre eux sont fixés. Les éléments constitutifs d'un programme de recherche sont les mêmes que ceux d'un projet générique, sauf que sont introduites des conditions d'explicitation et de contenu portant sur ces éléments constitutifs et sur les relations entre eux. J'ai écrit (section 1) que l'ensemble des éléments constitutifs de la notion de projet générique quelconque rassemblés dans la **Figure 1** formait une matrice de questions à poser relativement à des données empiriques pertinentes d'une période d'activité humaine. De même, les éléments constitutifs de la notion de programme de recherche, ainsi que les conditions d'explicitation et de contenu portant sur ces éléments constitutifs et sur les relations entre eux, qui sont précisés dans la **Figure 2**, forment une matrice de questions à poser à toute activité que ses acteurs prétendent être de recherche.

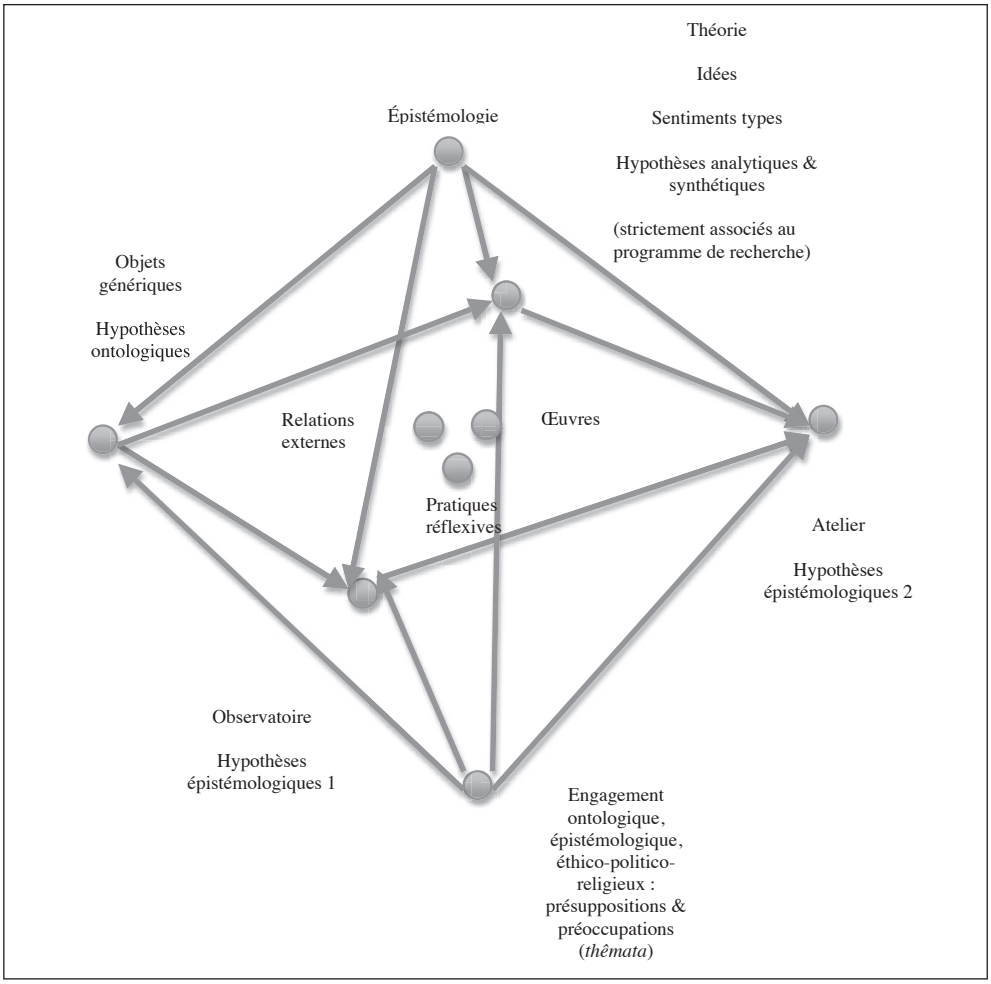


Figure 2 : La notion synthétique générale de programme de recherche (incorporé, situé et cultivé) en référence à une période d'activité de recherche particulière associée

Projet générique de recherche et programme de recherche

La notion de programme de recherche qui résulte de la notion synthétique de projet générique est une notion normative interne qui traduit un idéal en matière d'activité de recherche, un idéal épistémologique, et diffère de la notion de projet générique que je viens d'exposer et qui, elle, est une notion descriptive interne ou interne-externe (voir l'*Introduction* de la *Partie C*, section 4) globale, aussi bien des activités de recherche que des activités usuelles. La communauté de structure entre la notion de projet générique et celle de programme de recherche traduit, par contre, leur continuité. Considérons la relation entre la notion de projet générique d'activité de recherche et celle de programme de recherche. La première est une notion synthétique descriptive empirique des activités de recherche. La seconde est une notion épistémologique normative interne qui précise un idéal épistémologique pour ces activités de recherche. Elle permet de décrire aussi les écarts existant entre ces activités de recherche, décrites en termes de projet générique d'activité de recherche et cet idéal.

L'aspect idéal se traduit dans la **Figure 2** par une précision et une explicitation des éléments constitutifs et par des relations d'ordre entre ces éléments constitutifs. Dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 5), j'ai considéré les programmes de recherche des sortes empirique, technologique, mathématique et philosophique. Rappelons seulement que, dans un programme de recherche empirique idéal, la partie d'élément constitutif composée de la Théorie et des Hypothèses analytiques & synthétiques est faite de propositions à la fois non triviales, littérales et réfutables. Insistons ici sur les relations d'ordre (figurées par des flèches) entre ces éléments constitutifs. Le quadrilatère des éléments constitutifs Objets génériques – Hypothèses ontologiques, Observatoire – Hypothèses épistémologiques 1, Atelier – Hypothèses épistémologiques 2, Théorie – Idées – Sentiments-types – Hypothèses analytiques & synthétiques est situé entre deux séries de relations d'ordre avec, d'un côté, l'élément constitutif Engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux – Présuppositions – *Thêmata*, de l'autre, l'élément constitutif Épistémologie. Ces deux éléments constitutifs sont premiers relativement à ce quadrilatère d'éléments constitutifs. L'élément constitutif Objets génériques – Hypothèses ontologiques est premier relativement aux éléments constitutifs Observatoire – Hypothèses épistémologiques 1, Théorie – Idées – Sentiments-types – Hypothèses analytiques & synthétiques génériques et Atelier – Hypothèses épistémologiques 2. Les éléments constitutifs Observatoire – Hypothèses épistémologiques 1 et Théorie – Idées – Sentiments-types – Hypothèses analytiques & synthétiques génériques sont premières relativement à l'élément constitutif Atelier – Hypothèses épistémologiques 2. L'Épistémologie, la plus explicite possible, est première relativement aux Principes épistémologiques (la notion analytique correspondante) mis en œuvre à chaque instant qui sont idéalement censés en être les conséquences.

Tous ces éléments constitutifs d'un programme de recherche tels que les présente la **Figure 2** sont idéalement dynamiques, c'est-à-dire en constante transformation, et, en particulier, dans la période d'activité de recherche particulière en cours relative à ce programme de recherche. Entre les transformations spécifiques à une

recherche particulière et leur généralisation, qui peuvent être décrites idéalement comme résultant de la mise en œuvre d'une Épistémologie, et les transformations générales des éléments constitutifs du programme de recherche, il faut considérer les Pratiques réflexives. L'élément constitutif Relations externes ne joue un rôle dans cette transformation qu'en relation avec cette Épistémologie et ces Pratiques réflexives.

De la particularité du programme de recherche 'cours d'action' relativement à d'autres programmes de recherche empirique à la généralité de la notion de programme de recherche

Dans ce chapitre 1, je présenterai ces éléments constitutifs et leur dynamique de façon synthétique à partir de la **Figure 2** tels qu'ils sont spécifiés pour le **programme de recherche empirique 'cours d'action'**. Je laisserai de côté cependant l'élément constitutif Épistémologie pour des raisons qui seront exposées dans l'*Introduction* du chapitre 1. J'esquisserai aussi la présentation des **programmes de recherche technologique 'cours d'action'** et du **programme de recherche philosophique 'cours d'action'** à travers la précision des Relations externes idéales de ce programme de recherche empirique 'cours d'action' avec d'autres sortes de programmes de recherche. Il faut cependant insister sur la particularité de ce programme de recherche 'cours d'action' relativement aux autres programmes de recherche de la sorte empirique (empirique de l'activité animale, empirique usuel, empirique symbolique, voir le chapitre 5, section 4). C'est à la fois de construire deux sortes de données empiriques, des données d'expérience des acteurs et des données sur les dynamiques corporelles, situationnelles et culturelles de ces acteurs, et d'articuler deux sortes de descriptions empiriques, une phénoménologie de l'activité humaine ressortissant à l'hypothèse de l'activité-signe, portant sur les données d'expérience des acteurs, à travers l'objet théorique 'cours d'expérience', et une science de l'activité humaine, portant sur l'ensemble des données, à travers les autres objets théoriques. Cette particularité relativement à d'autres domaines empiriques renvoie à celle de l'activité humaine telle que la précisent les deux hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience. J'y reviendrai au fur et à mesure dans le chapitre 1. Nous verrons dans la *Partie C* que cette particularité s'exprime à travers les mêmes éléments constitutifs et les mêmes relations d'ordre d'un programme de recherche quelconque que les autres programmes de recherche empirique. C'est ce qui permet à ce programme de recherche empirique 'cours d'action' d'illustrer à la fois la notion de programme de recherche empirique sur l'activité humaine, celle de programme de recherche empirique quelconque et celle de programme de recherche quelconque. Je n'hésiterai pas à entrer dans le détail des éléments constitutifs et des relations d'ordre de ce programme de recherche empirique 'cours d'action', car, conformément aux éléments d'épistémologie enactive construits dans l'ensemble de la *Partie C*, ce qui est visé ici, comme dans le reste de l'ouvrage est que le lecteur puisse faire quelque chose de déterminé à partir de ce qui est exposé, que ce soit dans sa lignée ou pas. C'est donc un premier pan de cette épistémologie normative interne ou interne-externe générale, pour ainsi dire sous contrainte phénoménologique, que je vais préciser

dans cette *Partie A*, donc dans le chapitre 1, à partir de l'exemple du programme de recherche empirique 'cours d'action'.

L'extension du terme 'programme de recherche' pour qualifier un projet d'activité de recherche tendant vers un programme de recherche

Par extension, il est commode de parler aussi de programme de recherche pour décrire un projet d'activité de recherche qui se rapproche de cet idéal par l'explicitation d'une partie significative de ses éléments constitutifs et le respect de l'ordre de fondation de ces éléments constitutifs (les flèches de la **Figure 2**). C'est utiliser cette notion de programme de recherche pour préciser le terme usuel de 'programme de recherche' et son usage. On parle en effet couramment de 'programme de recherche' dès qu'il y a à la fois projet, recherche et un minimum de précision et d'organisation des hypothèses. Je mettrai en œuvre une telle extension du vocabulaire, d'abord dans cette *Partie A*, lorsque je quitterai la présentation du programme de recherche empirique 'cours d'action' comme idéal pour la réflexion sur la façon particulière dont j'ai réalisé le projet générique d'activité de recherche correspondant, puis dans les *Parties B et C*, lorsque je donnerai des exemples de projets de recherche présents ou passés illustrant respectivement la recherche en analyse multiniveaux de l'activité humaine et les différents pôles de définition des programmes de recherche.

Cependant, comme on le verra (dans le chapitre 1 et la *Partie C*), le minimum de précision et d'organisation des notions, hypothèses et méthodes qui sera exigé ici pour qu'on parle de programme de recherche sera plus important en qualité et quantité que dans l'usage commun. La notion de 'programme de recherche empirique' que j'ai commencé à présenter plus haut et que j'illustrerai (dans le chapitre 1) est suffisamment exigeante pour donner lieu à débat scientifique, à la fois de contestation et de co-construction mutuelles, entre un programme de recherche et d'autres programmes de recherche. Considérons, par exemple, l'"approche enactive" à laquelle se rattache, de droit sinon de fait, le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Une présentation synthétique récente (Froese & Di Paolo, 2011) de cette "approche enactive" la caractérise comme "centrée sur un noyau d'idées telles que autonomie, construction de sens, émergence, incorporation et expérience", avant de proposer une "approche enactive de l'interaction socio-cognitive", "susceptible de fournir le domaine médian nécessaire à partir duquel comprendre la confluence des valeurs biologiques et culturelles de l'action personnelle". Ces diverses "idées" (d'autonomie, de construction de sens, d'émergence, d'incorporation et d'expérience), bien que datant déjà de quelques décennies, conservent toutes aujourd'hui un certain flou et donnent lieu à des interprétations différentes, plus ou moins implicites ou explicites, de même que les relations entre elles, de la part des chercheurs qui se réclament de cette "approche enactive"[1]. Pourtant, on

1. La notion d'"idée" comme "idéation-type" qui sera définie (dans le chapitre 1, section 4) dans le cadre de la phénoménologie de l'activité humaine comme "activité-signe" aura exactement ces caractéristiques.

parle souvent de "programme de recherche enactif" pour nommer cette dernière. C'est que l'habitude a été prise de parler de "programme" dès qu'on peut dégager après coup la présence d'un "paradigme" au sens de Kuhn (1970) dans un ensemble de recherches. Parler, comme je propose de le faire, de "programmes" et d'"espaces" apporte de la précision. La notion de 'programme de recherche' exposée ici conduit à définir, pour le programme de recherche empirique 'cours d'action', moins des idées que des notions et hypothèses et des relations entre elles. Dans ce cadre, l'"approche enactive" devient un espace de recherche parmi d'autres auquel le programme de recherche empirique 'cours d'action' peut participer, espace qui gagnerait à être occupé par des recherches ressortissant à des "programmes" suffisamment explicites et où l'on mettrait l'accent sur le débat plutôt que sur la simple coexistence, sur le plaisir du dialogue au sens socratique plutôt que sur le plaisir et le sentiment de sécurité d'être en famille ou sur l'indifférence mutuelle.

4. Des approfondissements et compléments concernant les aspects les plus génériques du programme de recherche empirique 'cours d'action'

C'est évidemment à l'occasion de cette *Partie A* réduite au chapitre 1 que j'introduirai le plus d'approfondissements et de compléments du noyau théorique et heuristique du programme de recherche empirique 'cours d'action' relativement à ce qui en a été exposé antérieurement. Certains ont déjà été formulés à l'occasion de diverses publications mais pas encore intégrés à une présentation synthétique, tandis que d'autres sont le produit du travail de rédaction de cet ouvrage. Ils concernent : la conception d'ensemble de ce programme de recherche ; les relations de paire-étoile entre les objets théoriques [cours d'in-formation, cours d'action, cours de vie relatifs à une pratique (ou un projet), articulations collectives des précédents] ; la composition de l'Engagement dans la situation ; les sous-catégories de l'Interprétant ; les sous-catégories supérieures du Representamen et de l'Unité de cours d'expérience ; la composition de la Structure d'anticipation et du Référentiel ; la notion d'inscription symbolique et la notion d'idée ou idéation type ; les différentes sortes d'appropriations ; les notions de savoir propre, de culture et de culture propre ; la phénoménologie de l'activité réflexive ; la notion synthétique de projet générique (incorporé, situé et cultivé) ; les correspondances entre des notions de la *Méthode élémentaire* et de la *Méthode développée*.

Chapitre 1

Programme de recherche, programme de recherche empirique 'cours d'action' et niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine

Introduction du chapitre 1

Rappelons encore que le programme de recherche empirique, technologique et philosophique 'cours d'action' (ou programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble), tel qu'il s'est développé jusqu'à aujourd'hui, articule essentiellement deux sortes de recherches empiriques, visant respectivement une phénoménologie empirique de l'activité humaine (ou théorie empirique de la description de l'expérience) et une science empirique de l'activité humaine (ou anthropologie cognitive ou ethnographie cognitive ou, pour introduire un néologisme et risquer l'isolement, anthropologie ou ethnographie enactive) (programme de recherche empirique 'cours d'action'). Il comprend aussi une sorte de recherche technologique, visant une ingénierie des situations (comprenant la conception des outils et procédures, des organisations, des formations et de l'éducation, résumée en termes de conception technique, organisationnelle et culturelle) d'exercice de l'activité humaine (programme de recherche technologique 'cours d'action'). Il comprend enfin une sorte de recherche philosophique qui, amorcée afin d'expliciter et transformer l'ensemble des présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) qui présidaient à ces deux sortes de recherches empiriques et à cette sorte de recherche technologique, a débouché sur des éléments d'une épistémologie générale minimale (je parlerai d'épistémologie enactive) et, plus largement, d'une philosophie générale minimale (je parlerai d'existentialisme enactif), à travers un mouvement de pensée qui s'est traduit dans la *Méthode réfléchie* et les divers essais non publiés qui ont suivi de 2010 à 2012 et sont remplacés par le présent ouvrage (programme de recherche philosophique 'cours d'action').

Dans la *Méthode développée*, j'ai précisé l'organisation du programme de recherche empirique 'cours d'action' à partir de la notion analytique de signe hexadique, la notion centrale du même programme de recherche 'cours d'action'. Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai généralisé cette organisation du programme de recherche 'cours d'action' aux différentes sortes de programmes empiriques, technologiques, mathématiques et philosophiques. Dans ce chapitre 1, en m'appuyant sur la notion synthétique de projet générique, je vais d'abord préciser l'organisation du programme de recherche empirique 'cours d'action' de façon plus satis-

faisante, puis je vais généraliser cette dernière à toutes les sortes de programmes de recherche dont les pôles seront précisés plus loin (dans le chapitre 5, section 4). Le lecteur trouvera donc dans ce chapitre une nouvelle présentation d'éléments du programme de recherche empirique 'cours d'action' et de ses relations avec le programme de recherche technologique et le programme de recherche philosophique 'cours d'action', dont le choix est orienté par les visées de cet ouvrage. Cette présentation reproduit en partie les *Annexes* de la *Méthode réfléchie*, donc des éléments essentiels de la *Méthode développée*, moyennant quelques améliorations, suppressions et ajouts, qui sont nécessaires pour pouvoir se passer de la lecture préalable de cet ouvrage dans la lecture de celui-ci. Elle tient compte aussi de la *Méthode réfléchie* et de recherches empiriques réalisées depuis, qui ont donné ou donneront lieu à des publications. Pour le détail, je renverrai essentiellement à ces deux ouvrages, auquels on peut joindre la *Méthode élémentaire*, car mon objectif ici est moins de présenter ce programme de recherche que de présenter, à travers lui, la notion plus générale de programme de recherche empirique et les relations qu'elle implique avec d'autres sortes de programmes de recherche. Ces éléments sont utiles sinon nécessaires à la compréhension du reste de cet ouvrage et certains d'entre eux seront repris au fur et à mesure de leur rencontre dans les différents chapitres. Par la même occasion, je rappellerai quelques éléments essentiels du vocabulaire déjà établi dans les *Méthodes* précédentes et qui sera employé dans l'ensemble de l'ouvrage. Les lecteurs qui connaissent déjà la *Méthode développée* et ce que j'en ai résumé dans les *Annexes* à la *Méthode réfléchie* sont plutôt invités à feuilleter les pages de ce chapitre pour s'arrêter seulement à chaque nouveauté introduite.

Une difficulté n'a pas été suffisamment traitée dans les présentations précédentes que j'ai effectuées de l'état de ce programme de recherche 'cours d'action', celle de l'écart entre, d'un côté, la présentation de l'état de ce programme de recherche de mon point de vue, que je considère personnellement comme utile à d'autres chercheurs et praticiens et partageable avec eux (elles), de l'autre, la présentation de ce qui est effectivement partagé avec un nombre significatif de ces autres chercheurs et praticiens. Dans Sève, Theureau & *al.* (2012), nous avons tenté à plusieurs de préciser cet écart et sa dynamique. Ici, en précisant la notion de programme de recherche grâce à celle de projet générique, j'entends effectuer une présentation de ce programme de recherche empirique 'cours d'action', de ses limites actuelles et de ses développements en cours qui soit strictement de mon point de vue personnel. Si je parlerai, par exemple, d'épistémologie enactive (*Parties A et C*), de programme de recherche empirique multi-niveaux sur l'activité humaine (*Parties A et B*) ou d'existentialisme enactif (*Parties C* et *D*), le (la) lecteur(trice) devra ajouter "de mon point de vue", même si je pense que ce point de vue mérite d'être partagé par lui (elle) à divers degrés. Alors, le partage par divers chercheurs ou groupes ou réseaux de recherche d'un même programme de recherche, qui, comme nous le verrons (chapitre 5, section 3), est la condition d'une cumulativité des savoirs, apparaît clairement comme relatif, défini par des seuils de partage *versus* non partage, construit non pas institutionnellement par les disciplines constituées mais épistémologiquement par le

partage de problèmes et d'éléments d'épistémologie. Dans l'*Introduction* à cette *Partie A* (section 3), j'ai écrit que je parlerai de "programme de recherche empirique 'cours d'action'", d'une part, comme idéal épistémologique, d'autre part, comme façon particulière dont j'ai réalisé personnellement le projet générique d'activité de recherche correspondant, pour autant que ma conscience réflexive aujourd'hui permet de la préciser. En conséquence, ce point de vue personnel sera double. Il traduira, d'une part, un exercice de pratique réflexive relatif à mon activité de recherche – je parlerai alors de 'point de vue réflexif' –, d'autre part, l'idéal qui me semble constituer le programme de recherche empirique 'cours d'action' – je parlerai alors de 'point de vue normatif interne' ou d''idéal épistémologique'.

D'où le plan de ce chapitre 1, qui parcourra les composantes de ce programme de recherche empirique 'cours d'action' et leurs dynamiques respectives : Présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) (section 1) ; Objets théoriques génériques et hypothèses ontologiques pour les niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine (section 2) ; Observatoire (section 3) ; Phénoménologie de l'activité humaine (sections 4 et 5) ; Idées et sentiments types associés (section 6) ; Atelier (section 7) ; Pratiques réflexives et prolongement dans la recherche philosophique (section 8) ; Relations externes (section 9) ; Idéal d'intégration de l'éthique dans l'épistémologie (section 10). Je terminerai ce parcours par la relation entre la dynamique d'ensemble de ce programme de recherche 'cours d'action' et celle d'une recherche empirique donnée (section 11). Je laisserai de côté, comme je l'ai annoncé sans en donner la raison (dans l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 3), l'élément constitutif Épistémologie, pendant du côté programme de recherche de l'élément constitutif Éléments d'épistémologie du côté projet générique. Il renvoie en effet, *a priori*, à l'ensemble de l'épistémologie enactive que visera à préciser la *Partie C*, à partir d'une relecture en termes d'enaction, d'expérience et d'activité-signe, de l'ensemble de la littérature épistémologique. Nous verrons plus particulièrement (dans le chapitre 4, section 4, de cette *Partie C*) que l'on peut faire l'hypothèse que les sous-catégories de l'Interprétant* (préalablement présentées dans la **Figure 7*** dans ce chapitre 1, section 4, dans le cadre de l'explicitation de la notion de signe hexadique), dont je préciserai alors la construction, permettent de caractériser, non seulement la composante Interprétant de certains signes hexadiques, mais aussi les pôles de détermination, tant des Principes de construction de savoir que des Principes épistémologiques, qui sont respectivement les correspondants analytiques des notions synthétiques de projet générique et de programme de recherche. Notons cependant que cette épistémologie enactive précisée dans la *Partie C*, qui remplit (entre autres) l'élément constitutif Épistémologie du programme de recherche empirique 'cours d'action', ne suffit pas à déterminer précisément les Principes épistémologiques effectivement mis en œuvre dans les recherches particulières associées au programme de recherche empirique 'cours d'action', qui sont menées par moi-même ou par d'autres. S'ils donnent en partie lieu à expérience de ma part, si donc je peux en formuler quelques uns du point de vue réflexif, je serais bien en peine d'en fournir la liste.

1. L'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'

Afin de différencier l'Engagement dans la situation dans la notion de projet générique de l'Engagement dans la situation de recherche dans la notion de programme de recherche, je parlerai ici d'Engagement fondamental ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux. Pour parler sérieusement de programme de recherche, il faut qu'il y ait un effort minimal d'explicitation des présuppositions et *thêmata* (ou préoccupations fondamentales). *A priori*, cet effort d'explicitation nécessite la participation d'autrui. Il me semble cependant qu'un de ces *thêmata* (ou préoccupations) du programme de recherche empirique 'cours d'action' de mon point de vue est la préférence pour les théories et modèles complets et systématiques (en général et en particulier de l'activité humaine) *versus* la répugnance pour les modèles partiels (*idem*). Du point de vue réflexif, il me semble qu'on peut faire remonter ce *thêmaton* à l'écœurement éprouvé durant mes études supérieures devant les enseignements de physique de l'*École Centrale*, dispensés par un directeur technique d'une grande entreprise, qui multipliaient les petits modèles locaux sans aucun effort de synthèse, alors que, dans les classes préparatoires, j'avais pris goût à la synthèse, en particulier à celle du groupe *Bourbaki* en mathématiques, ou encore, à la même époque, devant les enseignements en sciences économiques qui faisaient de même lorsqu'ils ne se contentaient pas de théorie purement spéculative alors que j'avais pu connaître de façon autodidacte le *Capital* de K. Marx et sa mise en relation systématique entre notions théoriques et éléments d'enquête empirique qui en rend possible la contestation. Mais un même écœurement devrait être largement partagé face à la multiplicité des petits modèles psychologiques aux fondements plus qu'incertains qu'on rencontre en ergonomie, par exemple, pour ce que j'ai eu l'occasion de relativement bien connaître, en matière d'ergonomie de la conduite automobile. Du point de vue normatif interne, cette préférence pour les théories et modèles complets et systématiques me semble faire partie intégrante de la définition du programme de recherche empirique 'cours d'action'. Une autre de ces préoccupations fondamentales (ou *thêmata*), du point de vue réflexif, est associée à mon expérience d'avant mon activité de recherche scientifique et à mon intérêt pour l'ergonomie comme ouvrant sur une ingénierie des situations différente de celle, dominante voire monopoliste, des artefacts. C'est la préférence pour des hypothèses et notions empiriques en matière d'activité humaine qui ouvrent plutôt sur une amélioration de la santé, de la sécurité et de la créativité des acteurs que sur un développement de leur productivité ou performance lorsqu'il est incompatible avec cette amélioration, ainsi que sur des méthodes de construction de données et d'analyse impliquant une collaboration et un contrôle de la part des acteurs concernés. Ce *thêmaton* joue un rôle dans mon activité de recherche autant lorsque j'aborde des activités "de luxe", comme l'est celle de composition musicale, que lorsque j'aborde des activités industrielles "de misère", comme le sont nombre d'entre elles. Il est aussi partagé avec d'autres, par exemple avec de nombreux chercheurs en sport, mais seulement tel que je le formule ici du point de vue normatif interne,

alors qu'avant ces recherches sportives j'avais tendance personnellement à négliger l'aspect productivité ou performance ou plutôt à ne le prendre en compte que de façon non explicite à l'intérieur de la notion d'aide (voir Theureau, Jeffroy & coll., 1994). Certains de ces *thêmata*, du point de vue réflexif comme du point de vue normatif interne, sont chez moi associés à des histoires typiques, donc s'inscrivent dans un continuum entre *thêmata* et relations entre types (voir section 4). Ces histoires typiques constituent un palimpseste qui s'est constitué au cours de mon histoire personnelle et qu'il me serait bien difficile de démêler seul.

Quant à mes présuppositions, du point de vue réflexif comme du point de vue normatif interne, il me semble que toute une part d'entre elles est largement explicitée dans les notions d'enaction et d'expérience qui commandent les objets théoriques, génériques et spécifiques, de ce programme de recherche 'cours d'action'. Je peux citer, par exemple, comme présupposition ontologique qui se traduit dans des notions et hypothèses analytiques-synthétiques celle de la continuité par pôles. Elle a rencontré la notion de "prototype" proposée par E. Rosch et la métaphore mathématique des "systèmes dynamiques déterminés par leur état", mais elle est antérieure à ces rencontres et les a conditionnées en partie.

D'autres chercheurs et praticiens qui développent le programme de recherche 'cours d'action' partagent sans doute nombre de ces présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*), mais pas tous ou pas tous au même degré, et en ajoutent d'autres. Ce que j'écris ici de mes présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*), du point de vue réflexif comme du point de vue normatif interne, n'a pour but que d'appeler le lecteur à prêter attention aux siennes. Lorsque je reviendrai (chapitre 10, section 7), du point de vue réflexif, sur ces présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) de mon activité de recherche, j'en ajouterai d'autres exemples et montrerai qu'une partie d'entre elles sinon toutes sont accompagnées de petites histoires qui les traduisent et que j'ai mémorisées, ce qui peut conduire à formuler une nouvelle hypothèse empirique générale sur la caractérisation des présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) à soumettre à la réfutation *versus* non réfutation empirique.

2. Les objets génériques et spécifiques d'une phénoménologie, d'une psycho-phénoménologie et d'une science empiriques de l'activité humaine, les hypothèses ontologiques et les niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine

Pour parler de programme de recherche, il faut que les objets génériques *versus* spécifiques soient non seulement explicites mais aussi fondés sur des hypothèses ontologiques explicites et cohérentes. Les objets génériques *versus* spécifiques du programme de recherche 'cours d'action' diffèrent des objets d'un projet générique en ce qu'ils sont, non seulement des ouverts de recherche et non pas des ouverts usuels (pour cette notion d'ouvert, voir l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 2, et ce chapitre, section 4), mais aussi des ouverts de recherche construits à partir des hypothèses ontologiques de l'enaction et de la conscience préréflexive. Ces objets

sont génériques *versus* spécifiques selon qu'ils concernent toute activité humaine possible ou une famille spécifique de telles activités humaines. Notons que, si dans la notion de projet générique, j'ai parlé d'ouverts (voir l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 2), en anticipant sur la présentation de cette notion d'ouvert (voir la section 4), je parle plutôt ici d'objets, afin de me conformer au vocabulaire usuel de l'épistémologie de la science empirique qui comprend la locution 'objet théorique', que la notion d'"ouvert générique de recherche empirique" se contente de préciser. En ce qui concerne les objets spécifiques et l'affinement de de leurs hypothèses, ainsi que leurs effets en retour sur le programme de recherche, on peut d'abord se reporter à l'histoire du programme de recherche, partie du seul objet générique 'cours d'action'. On peut aussi constater qu'aujourd'hui, les frontières spatiales, artefactuelles, organisationnelles et culturelles de ces objets génériques et spécifiques restent ouvertes.

Une conception de l'activité humaine comme dynamique d'interaction asymétrique de l'acteur avec son environnement donnant lieu à expérience

Comme je l'ai rappelé (dans l'*Introduction* générale), le programme de recherche empirique 'cours d'action' repose d'abord sur la conjonction entre deux hypothèses ontologiques ou de substance, l'hypothèse de l'enaction, proposé par H. Maturana et F. Varela et quelque peu enrichie afin de mieux prendre en compte la technique et la culture dans l'activité humaine, et l'hypothèse de la conscience préréflexive ou expérience, issue de J.-P. Sartre, moyennant son articulation avec l'hypothèse de l'enaction. Tant l'hypothèse de l'enaction que celle de l'expérience rendent problématique la notion de "sujet" ou "ego". Cette notion est ainsi absente des objets théoriques, des notions et des hypothèses empiriques analytiques et synthétiques proposées pour les décrire et expliquer. L'activité humaine apparaît-elle alors, de la même façon que l'histoire selon L. Althusser (voir Althusser, 1965), comme un "procès sans sujet" ? En fait, non. Ce qui est exclu, c'est qu'elle soit un "procès" d'un "sujet" qui serait constitué et maintenu en dehors de ce "procès". Elle apparaît comme une histoire de la dynamique du couplage structurel (ou encore un procès d'interaction) asymétrique entre l'acteur et l'environnement. À travers cette asymétrie, au sens précisé plus haut, quelque chose est conservé dans cette approche de la fonction du "sujet" dans d'autres approches.

D'où une définition particulière de l'activité humaine. Il s'agira toujours de l'activité humaine comme inséparablement cognitive, autonome, incarnée, située dynamiquement dans un monde où existent d'autres acteurs, individuelle et collective à la fois, techniquement constituée, cultivée et vécue (c'est-à-dire donnant lieu, pour une part, à conscience préréflexive, ou encore à expérience pour l'acteur). Aucune de ces qualifications n'est triviale aujourd'hui. Pour éviter les malentendus, chacune d'entre elles mériterait de nombreux développements qui ont été présentés dans la *Méthode élémentaire* (chapitres 1 et 2) et la *Méthode développée* (chapitre 1) et dont certains seulement seront repris au fur et à mesure dans cet ouvrage. Il s'agira aussi toujours de l'activité humaine possible et pas seulement de l'activité humaine actuelle de tel(le) ou tel(le) acteur (actrice), ce sur quoi je n'ai peut-être

pas assez insisté dans les deux ouvrages que je viens de citer et qui étaient plus tournés vers l'étude empirique de cette activité actuelle que vers la conception de nouvelles situations. Cette considération de l'activité humaine possible est essentielle dès qu'on s'intéresse, au-delà de l'étude empirique des activités humaines, à la transformation de leurs situations d'exercice afin que des possibles qui apparaissent souhaitables s'actualisent.

En dehors de ce programme de recherche 'cours d'action', la notion d'enaction a touché l'art, les neurosciences, les sciences cognitives expérimentales et la philosophie, mais encore très peu les sciences humaines et sociales de terrain. Manquant de relais empirique dans ces dernières, cette notion d'enaction n'a touché la conception artefactuelle, organisationnelle et culturelle que de façon métaphorique, et plutôt comme discours d'accompagnement que comme discours constitutif. Enfin, toujours en dehors de ce programme de recherche, la notion de conscience préréflexive, quant à elle, est restée cantonnée jusqu'à l'époque récente chez J.-P. Sartre et ses commentateurs et, lorsqu'elle est réapparue (par exemple, dans Zahavi, 1999, et Legrand, 2006), c'est en négligeant l'apport sartrien, donc en la ramenant à Husserl (1950), l'ouvrage qui avait marqué le retour de E. Husserl à une notion de "sujet", à travers celle de "sujet transcendantal". Mais si ces notions d'enaction et de conscience préréflexive sont aussi pertinentes que je le pense, il ne faut pas s'étonner qu'elles pointent, de façon partielle et vague, dans diverses notions de la littérature de la recherche empirique sur l'activité humaine.

Une étude de plusieurs niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine et de leur articulation à travers celle de plusieurs objets théoriques liés entre eux

En se limitant à l'histoire de cette expérience et celle de cette activité donnant lieu à expérience dans une période de temps donnée, on peut développer respectivement une **phénoménologie** et une **psycho-phénoménologie empiriques de l'activité humaine**. Comme nous le verrons ci-dessous, ces deux descriptions de l'activité humaine s'effectuent en des termes identiques, mais, ne portant pas sur le même objet théorique, le cours d'expérience pour la première, l'activité donnant lieu à expérience pour la seconde, elles ne jouent pas le même rôle dans la connaissance de l'activité humaine. Si ce jeu entre, d'un côté, une phénoménologie de l'activité humaine, de l'autre, une psycho-phénoménologie de l'activité humaine peut apparaître étrange aujourd'hui, c'est parce que s'est imposé indûment dans les sciences humaines et sociales le monopole de la construction inductive empirique par un observateur extérieur des catégories de phénomènes susceptibles d'apparaître à ce dernier.

Si la psychologie phénoménologique de l'activité humaine comme activité-signe constitue, non seulement une composante, comme nous venons de le voir, mais aussi, ce sur quoi je vais insister maintenant, un passage obligé pour le développement d'une "science physiologico-physico-socio-culturelle" de l'activité humaine, ou encore de ce qu'on peut appeler une 'anthropologie cognitive' et éventuellement spécifier en 'anthropologie enactive', c'est du fait de l'hypothèse de la conscience préréflexive, selon laquelle (voir plus haut) cette conscience préréflexive constitue un effet de surface des interactions asymétriques entre cet acteur humain

et son environnement, c'est-à-dire un effet de surface de ce en quoi consiste l'activité humaine d'après l'hypothèse de l'enaction. Cet effet de surface donne un accès, aussi limité qu'il soit, à ces interactions asymétriques entre cet acteur humain et son environnement, alors que l'observation du comportement de l'acteur considéré par un observateur extérieur est destinée à manquer ou à ne rencontrer que par hasard et de façon non assurée l'asymétrie en question. Pour le dire autrement, du fait de l'autonomie des systèmes vivants que constituent les acteurs humains, l'observation de leur seul comportement ne peut fonder une description adéquate de leur activité. Cette dernière a besoin d'être orientée par l'analyse de données empiriques concernant la pertinence pour leur organisation interne à chaque instant. D'après l'hypothèse de la conscience préréflexive, ce sont justement de telles données empiriques que fournit l'expression de la conscience préréflexive des acteurs humains et qui permettent d'effectuer une description du cours d'expérience, description qui ressortit à une phénoménologie de l'activité humaine au sens strict. Ainsi, l'hypothèse de la conscience préréflexive fait que l'histoire de cette expérience et celle de cette activité donnant lieu à expérience, c'est-à-dire la phénoménologie et la psychophénoménologie de l'activité humaine, constituent une approximation *a priori* féconde de la dynamique de l'activité elle-même.

Les interactions asymétriques entre l'acteur humain et son environnement peuvent être décrites à un certain niveau par la psychologie phénoménologique de l'activité humaine, qui utilise les mêmes données empiriques que – et est équivalente à – cette phénoménologie de l'activité humaine au sens strict. C'est pourquoi, une **science empirique de l'activité humaine**, ou encore une **anthropologie cognitive** (comme je l'ai nommée en 1988 en relation avec les recherches nord-américaines qui s'étaient développées à cette époque sous ce titre) ou **enactive** (comme je la nommerais aujourd'hui), passe nécessairement par une telle psychologie phénoménologique de l'activité humaine, donc par la phénoménologie de l'activité humaine au sens strict qui y donne accès. C'est en partant de cette dernière et d'autres données empiriques que celles qui documentent la conscience préréflexive qu'on peut développer un réseau d'inférences qui vise à atteindre la multi-causalité et la multi-effectivité de cette activité humaine dans les **corps** des acteurs, leurs **situations** et leurs **cultures**. Évidemment, cette multi-causalité et cette multi-effectivité ne peuvent en général être saisies d'un seul coup, ce qui peut conduire à sélectionner tel ou tel ensemble de contraintes et d'effets dans une recherche donnée, donc à doubler l'approximation de la dynamique de l'activité que constitue sa psychophénoménologie de nouvelles approximations tenant à cette sélection. L'essentiel est de ne pas être bloqué *a priori* par la relation à telle ou telle discipline, par exemple de ne pas rechercher que les contraintes et effets culturels en anthropologie culturelle, que les contraintes et effets physiologiques en psycho-physiologie, que les contraintes et effets situationnels en ergonomie.

Cours d'action, cours d'expérience et cours d'in-formation

Ce réseau d'inférences qui vise à atteindre la multi-causalité et la multi-effectivité de cette activité humaine peut s'effectuer en théorie de deux façons, en termes de 'cours d'action' et en termes de 'cours d'in-formation', deux objets théoriques qui

s'ajoutent au 'cours d'expérience'. Dans le premier, en termes de 'cours d'action', on s'intéresse, d'une part à l'activité donnant lieu à conscience préréflexive, d'autre part à ses contraintes et effets, documentés en ajoutant d'autres données à celles qui documentent la conscience préréflexive, dans les corps des acteurs, leurs situations et leurs cultures. Ces effets sont de deux sortes : (1) des effets qui constituent des contraintes nouvelles pour l'activité donnant lieu à conscience préréflexive de l'acteur considéré ; (2) des effets qui sont précisés et évaluées strictement par l'observateur et ne joueront un rôle de contrainte que si cette évaluation donne lieu à transformation de la situation de l'acteur, par conception de nouveaux artefacts dans sa situation ou d'une nouvelle organisation, ou par la proposition ou l'imposition de nouvelles procédures. Dans le second, en termes de 'cours d'in-formation', on s'intéresse à la dynamique neuronale et environnementale (version neuroscientifique, dans les limites de données empiriques recueillies dans des situations expérimentales, avec l'"in-formation" telle qu'elle a été formulée par F. Varela) ou à l'ensemble de la dynamique d'interactions asymétriques entre l'acteur et son environnement, qu'elle donne ou pas lieu à conscience préréflexive (version anthropologique cognitive, avec des données empiriques dans des situations naturelles ou assimilées, inspirée de la première). Alors, les données qui s'ajoutent à celles qui documentent la conscience préréflexive sont directement intégrées dans la description de l'activité humaine. Si les effets de la sorte (2) ne peuvent rester que séparés, les contraintes et les effets de la sorte (1) peuvent disparaître par leur intégration dans la description de l'in-formation. Mais cette intégration constitue plus un idéal ou une tâche infinie qu'une réalité ou une visée réaliste à moyen terme. On s'intéresse donc, dans les recherches, passées et présentes, menées dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' en termes de cours d'in-formation, moins aux cours d'information (même version anthropologique cognitive) qu'aux cours d'in-formation saisis de façon plus ou moins réductrice auxquels on juxtapose les contraintes et effets dans les corps des acteurs, leurs situations et leurs cultures qui n'ont pu être encore intégrés à travers ces réductions. C'est pourquoi je parlerai plutôt de cours d'in-formation réduits, afin, d'une part, de laisser ouverts les possibles, d'autre part, de ne pas bercer le lecteur d'illusions sur les recherches passées et présentes. Si l'étude du cours d'expérience constitue une phénoménologie de l'activité humaine, celle du cours d'action, avec sa part psycho-phénoménologique, et celle du cours d'in-formation réduit constituent une science empirique de l'activité humaine ou anthropologie cognitive ou, si l'on veut spécifier, une anthropologie enactive. Le passage de l'étude du cours d'expérience à celle du cours d'in-formation, malgré les études réalisées en termes de cours d'in-formation réduit, constitue toujours un problème de recherche.

Cours de vie relatif à une pratique (ou plutôt à un projet) et diverses articulations collectives

Pour ce qui est des autres objets théoriques étudiés dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', qui sont définis à partir de ces trois objets théoriques, cours d'expérience, cours d'action et cours d'in-formation, je renverrai le lecteur à la *Méthode développée* (chapitres 1 et 2). Je les nommerai cependant ici.

C'est d'abord ce que J.-B. Haué et moi-même avons nommé en 2003 le cours de vie relatif à une pratique donnée, dont l'étude vise des activités humaines à long terme dans le cadre de cette pratique et en temps partagé avec d'autres pratiques (par exemple, la composition d'une œuvre musicale – ou d'une série d'œuvres musicales associées entre elles – en temps partagé avec la composition d'autres œuvres musicales, l'enseignement de la composition, l'exécution d'œuvres musicales composées précédemment, etc.). J'ai noté (dans l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 2) qu'il vaudrait mieux nommer cet objet théorique 'cours de vie relatif à un projet', du fait à la fois que le terme, usuel comme sociologique et historique (voir le chapitre 2, section 3), de 'pratique' contient une connotation statique qui est en général non pertinente et que j'ai introduit depuis la notion de projet générique. Mais j'oscillerai entre l'usage de cette locution nouvelle et la conservation de la locution antérieure qui a déjà été utilisée dans plusieurs recherches, réalisées par moi-même comme par d'autres auteurs. Ce sont ensuite les diverses articulations collectives des précédents, c'est-à-dire l'articulation collective des cours d'expérience, des cours d'action, des cours d'in-formation réduits et des cours de vie relatifs à une pratique (ou projet), qui permettent de caractériser l'activité collective.

Niveaux inférieurs de l'activité humaine et notion de paire étoile

Ce qui est à noter, pour conclure ce point, c'est que ces objets théoriques abordent l'activité humaine dans des limites spatiales, organisationnelles, culturelles et temporelles étroites : quelques acteurs, des ensembles artefactuels, organisationnels et culturels et des horizons temporels restreints. Je qualifierai (dans la *Partie B*) ces objets théoriques de 'série des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine'. Alors que la notion de niveau dans la littérature scientifique et technique est loin d'être univoque, j'ai précisé *a minima* (dans la *Méthode développée*, chapitre 1, section 3, p. 53) les relations entre ces niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine en termes de paire-étoile, une notion introduite par F. Varela (sur laquelle je reviendrai dans le chapitre 10, section 2), c'est-à-dire en termes de Niveau supérieur X / Niveau inférieur Y = processus conduisant à X. J'ai ainsi défini la paire étoile suivante : le cours d'expérience et le cours d'action / le cours d'in-formation comme processus conduisant au cours d'expérience et au cours d'action, ou encore le cours d'expérience et le cours d'action comme processus émergeant du cours d'in-formation : Niveau inférieur (I) le cours d'in-formation ; Niveau supérieur (II) le cours d'expérience et le cours d'action. Si effectivement, on se limite, comme F. Varela, à définir la relation orientée "conduisant à" ou "faisant émerger", il est indifférent de parler, dans cette formule, de cours d'expérience (c'est-à-dire de l'interface incorporelle entre le corps de l'acteur et le monde, constituant un effet et jamais une cause ou contrainte de quoi que ce soit) ou de cours d'action (ou encore de l'activité corporelle donnant lieu à expérience, qui n'est pas de même nature que le cours d'expérience, même si elle est décrite de la même façon que le cours d'expérience, et qui, avec ses contraintes et effets corporels dans les corps des acteurs, leur situation et leur culture, constitue le cours d'action). Je propose, aujourd'hui, de ne pas se contenter de cette relation orientée "conduisant à" ou "faisant émerger", et de considérer aussi la relation orientée inverse, comme "conditionnant" ou "contraignant"

ou "contextualisant", et de redéfinir en conséquence la relation de paire-étoile. C'est contraindre les objets théoriques "cours d'expérience", "cours d'action" et "cours d'in-formation" (donc aussi les "cours d'in-formation réduits" précisés plus haut) par une hypothèse plus forte que celle qu'implique la paire étoile selon F. Varela. Alors, on a les paires étoiles entre niveaux suivantes :

- le cours d'action (l'activité corporelle donnant lieu à expérience & ses contraintes et effets dans les corps, situations et cultures) / le cours d'in-formation comme processus conduisant à l'activité corporelle donnant lieu à expérience, ou encore le cours d'action comme processus émergeant du cours d'in-formation et conditionnant, ou contraignant, ou contextualisant le cours d'in-formation : Niveau (I) le cours d'in-formation ; Niveau (II) le cours d'action (l'activité corporelle donnant lieu à expérience & ses contraintes et effets dans les corps, situations et cultures) ;

- le cours d'action social-individuel ou l'activité collective ou l'articulation collective de cours d'action individuels-sociaux / les cours d'action individuels-sociaux : Niveau (I) les cours d'action individuels-sociaux comme faisant émerger le (ou conduisant au ou à) cours d'action social-individuel ou l'activité collective ou l'articulation collective de cours d'action individuels-sociaux ; Niveau (II) le cours d'action social-individuel ou l'activité collective ou l'articulation collective de cours d'action individuels-sociaux, comme conditionnant, ou contraignant, ou contextualisant les cours d'action individuels-sociaux ;

- etc.

Nous verrons (dans la *Partie B*) l'intérêt de cette précision de la notion de paire-étoile en ce qui concerne le problème de recherche que constitue l'articulation des niveaux inférieurs (ceux abordés par le programme de recherche empirique 'cours d'action') et supérieurs (spatiaux, organisationnels, culturels et temporels) d'analyse de l'activité humaine. Notons à ce point que, bien qu'elle ait donné lieu à un nombre respectable de recherches empiriques, la précision des relations entre des niveaux inférieurs d'analyse différents reste encore un problème de recherche.

Appropriation-individuation et cours d'action : corps propre, monde propre, culture propre

Je reprendrai ici quelques éléments de Theureau (2011a), qui a fait le point le plus récemment sur les notions d'appropriation, d'individuation, de corps propre, de monde propre et de culture propre et sur les apports d'autres auteur(e)s dont elles ont bénéficié.

La notion d'appropriation proposée au départ (Theureau, 2002c) – que je qualifierai dès maintenant d'"appropriation 2", nous verrons pourquoi plus loin – reposait sur les définitions suivantes : Appropriation 2 = intégration, partielle ou totale, d'un objet, d'un outil ou d'un dispositif au corps propre de l'acteur, accompagnée (toujours) d'une individuation de son usage et (éventuellement) de transformations plus ou moins importantes de cet objet, de cet outil ou de ce dispositif

lui-même ; Corps propre = le système des actions "naturelles" (c'est-à-dire ne nécessitant pas d'attention ou d'élaboration nouvelles) possibles de l'acteur.

À travers son appropriation 2, l'objet, l'outil ou le dispositif devient transparent pour l'acteur. Par exemple : le conducteur fait corps avec sa voiture de telle sorte qu'il perçoit à travers elle les aspérités de la chaussée et y adapte immédiatement sa conduite ; l'instrumentiste fait corps avec son violon de telle sorte qu'il relie à travers lui la lecture de la partition et la perception du son produit et y adapte son geste ; le travailleur à la chaîne réalise sans y penser, après un certain temps d'exercice, la cadence exigée ; etc. Cette appropriation est aussi une individualisation à travers laquelle : le conducteur développe un "style de conduite" particulier ; l'instrumentiste développe un "style de jeu" qui en marque l'originalité ; le travailleur à la chaîne développe un "style opératoire" différent de celui d'un autre travailleur sur un poste de travail identique ; etc. Elle est aussi éventuellement associée à des aménagements personnels ou collectifs, en général minimes, opérés sur cet objet, cet outil ou ce dispositif. Par exemple : le conducteur règle de façon particulière son siège et ses rétroviseurs, voire inscrit des repères sur le pare-brise pour l'aider dans ses manœuvres de parking ; l'instrumentiste perfectionne des composants de son instrument de façon plus spécifique que ce que lui a fourni son luthier ou facteur ; l'opérateur d'une ligne d'assemblage ajoute à son poste de travail des marques et des aide-mémoires ; etc.

En fait, cette Appropriation 2 ne peut se développer que sur la base d'une Appropriation 1 : Appropriation 1 = intégration d'éléments du monde au monde propre de l'acteur ; Monde propre = l'ensemble des ancrages possibles de perturbations de l'acteur [ces perturbations, lorsqu'elles donnent lieu à expérience, comme nous le verrons (section 4), sont appelées des "Representamen", à la fois intéressants pour l'acteur qui les perçoit et lui permettant de trancher entre des anticipations alternatives]. Un exemple particulièrement frappant de l'importance que peut revêtir le passage du monde tout court au monde propre d'un acteur, sans intervention d'un outil d'aucune sorte, est fourni par une recherche qui a consisté, à travers des entretiens inspirés en partie de la méthode de l'entretien d'explicitation développée par P. Vermersch, à faire prendre conscience à des malades épileptiques des phénomènes avant-coureurs de la crise épileptique et, ainsi, de leur permettre de prendre les mesures préventives adéquates (recherche de C. Petitmengin & Le Van Quyen, en 2003).

Une recherche menée avec N. Donin et un chef d'orchestre, P.A. Valade, sur l'activité de ce chef d'orchestre (voir aussi Donin & Theureau, 2006b, 2006c), a montré qu'il joint à son processus d'appropriation 1 et d'appropriation 2 de la partition un processus d'adaptation de la partition (à travers son annotation) et d'élaboration d'un usage de celle-ci en relation avec son savoir personnel, dont la part symbolique est à la fois importante et présente tout au long de ce processus comme acquis passé et comme construction nouvelle. C'est ce qu'on peut appeler en un premier temps l'Appropriation 3. Sa réalisation fait que le chef d'orchestre se sente chez lui lorsqu'il retrouve cette partition ("à la maison", toujours selon l'expression de P.-A. Valade). D'où les définitions : Appropriation 3 = intégration, partielle ou totale, d'un objet,

d'un outil ou d'un dispositif à la culture propre de l'acteur, accompagnée (toujours) d'une individuation de son usage et (éventuellement) de transformations plus ou moins importantes de cet objet, de cet outil ou de ce dispositif lui-même ; Culture propre = l'ensemble plus ou moins organisé des savoirs symboliques de l'acteur. Cette culture propre est faite de toutes les sortes de formes symboliques et comprend donc, outre le langage et les formalismes, les gestes et icônes symboliques. Certaines de ces formes symboliques sont partagées avec d'autres acteurs (ou pourrait parler de "symbolique pour soi-même et les autres"), d'autres sont propres à l'acteur (ou pourrait parler de "symbolique pour soi-même"), même si elles sont potentiellement partageables avec ces autres acteurs. Insistons plus généralement sur le fait que, si le monde propre d'un acteur est toujours en partie partagé par d'autres acteurs, c'est encore plus vrai de sa culture propre. Il reste cependant toujours un écart entre la culture propre de l'acteur et les différentes cultures qu'on peut définir comme étant les ensembles plus ou moins organisés des savoirs symboliques partagés par les différentes communautés auxquelles participe l'acteur. Si le programme de recherche 'cours d'action' ne sacrifie pas à l'individualisme ontologique et méthodologique, il ne sacrifie pas non plus au collectivisme ontologique et méthodologique comme le font la plupart des recherches en anthropologie culturelle. Remarquons aussi que le corps propre inclut toute une part du monde propre, c'est-à-dire les ancrages des Representamen qui sont typifiées comme événements-types inclus dans des relations entre types typifiant les actions naturelles de l'acteur considéré. De même, la culture propre inclut toute une part du monde propre et du corps propre, les ancrages et les produits de l'activité humaine qui, respectivement, font choc et appel et constituent la réalisation d'actions naturelles de l'acteur considéré tout en étant symboliques. Insistons enfin sur le fait que le monde propre, le corps propre et la culture propre, s'ils ne se documentent qu'à travers la phénoménologie de l'activité humaine, sont des notions qui appartiennent à la science empirique de cette dernière. Il faudra s'en souvenir dans la *Partie B*, lorsque nous considérerons des paires-étoiles (voir la sous-section précédente) entre des analyses de dynamiques corporelles de niveaux inférieurs et supérieurs.

Ces appropriations 1, 2 et 3, ainsi précisées, on peut se demander s'il ne serait pas judicieux de les appeler respectivement : appropriation, incorporation et inculturation. Je reviendrai sur les notions de monde propre, de corps propre et de culture propre afin de les préciser en relation avec la notion de 'symbolique' (chapitre 2, section 6). Notons aussi que le programme de recherche empirique 'cours d'action' est loin d'avoir tiré toutes les conséquences de ces notions et hypothèses d'appropriation et d'individuation.

3. L'observatoire et les hypothèses épistémologiques 1 dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'

Pour parler de programme de recherche, il faut aussi que les méthodes de construction de données empiriques soient explicites et fondées sur des hypothèses épistémologiques cohérentes entre elles et cohérentes avec les hypothèses ontologiques abordées précédemment. Je vais revenir de façon résumée dans cette section

sur la construction des données empiriques dans la *Méthode développée* (chapitres 3 et 4), c'est-à-dire sur l'observatoire des cours d'expérience, cours d'action, cours d'in-formation réduits et cours de vie relatifs à une pratique (ou un projet) et leurs articulations collectives. On peut consulter Theureau (2010), qui met l'accent sur les méthodes les plus originales, celles d'expression de la conscience préréflexive et leurs fondements, et Theureau (2011b), qui inscrit les premières dans l'ensemble de l'observatoire et ajoute donc à celles-ci les méthodes d'observation du comportement, celles de constitution des traces de l'activité et celles de construction de données sur les corps, situations et cultures des acteurs. L'originalité de ces dernières consiste seulement dans l'adaptation de méthodes produites par d'autres recherches : celles sur les situations et une part de celles sur les cultures peuvent être et ont été largement empruntées telles quelles et sans limitation à la littérature classique en ergonomie, psychologie du travail, sociologie et anthropologie des techniques et anthropologie culturelle et cognitive (voir la *Méthode développée*, chapitre 3) ; une autre part de celles sur les cultures, celles sur les cultures propres des acteurs, renvoie aux méthodes d'expression de la conscience préréflexive ; celles sur les corps peuvent être empruntées telles quelles à la littérature en physiologie de l'activité humaine, mais dans les limites de la possibilité de les mettre en œuvre sans compromettre le recueil des données d'expression de la conscience préréflexive.

Les outils et méthodes d'observation du comportement et de constitution des traces de l'activité

Si, d'après l'hypothèse de l'enaction, l'observation du comportement des acteurs ne permet pas d'accéder à elle seule à l'asymétrie de l'interaction entre l'acteur et son environnement, cette observation est nécessaire pour permettre la mise en œuvre de méthodes d'expression de la conscience préréflexive de cet acteur qui, justement, d'après l'hypothèse de la conscience préréflexive et diverses hypothèses épistémologiques 1 (voir plus loin), permettent d'y accéder. Notons d'ailleurs que, si l'on vise un grain d'analyse plus grossier de l'activité humaine, moyennant l'établissement du jeu anthropologique culturel de proximité et distance entre l'anthropologue et les acteurs, cette observation du comportement permet un tel accès. Cette observation du comportement ne va pas de soi, tant du point de vue épistémologique que du point de vue éthique, et a donné lieu à élaboration méthodologique. De même, la constitution des traces de l'activité est nécessaire, pour compléter ces observations du comportement, voire les remplacer, et a donné lieu pareillement à élaboration méthodologique, mais plutôt en relation avec des recherches particulières que générale.

L'expression de la conscience préréflexive et les hypothèses épistémologiques 1

Ce n'est pas le seul langage qui participe à cette expression de la conscience préréflexive, ou encore, c'est un langage à la fois situé et incarné, un langage de l'ensemble du corps en situation de l'acteur. Si l'on parle à ce propos de "l'activité comme montrable, racontable et commentable", c'est parce que raconter et commenter son activité en situation implique pour un acteur l'usage de désignations

d'éléments de l'environnement (gestes déictiques ou monstrations), le mime de gestes accomplis ou à accomplir par lui-même, la simulation de gestes accomplis ou à accomplir par d'autres acteurs (deux sortes distinctes de gestes iconiques) et des gestes que C. Petitmengin a qualifié de "métaphoriques". Ce sont toutes ces sortes de gestes qui expriment ce que je qualifie de "montrable". On peut consulter les publications issues d'une recherche récente sur l'activité de direction d'orchestre qui a produit des données vidéo de verbalisations simultanées et d'entretiens d'auto-confrontation qui sont particulièrement exemplaires de telles "monstrations" dans l'expression de la conscience préréflexive (voir Donin & Theureau, 2006b, 2006c).

Cette expression de la conscience préréflexive ne pouvant dans la plupart des cas s'effectuer à tout instant de façon développée sans ruiner l'activité étudiée, les méthodes permettant cette expression reposent sur les deux **hypothèses de substance ou ontologiques** de l'enaction et de la conscience préréflexive, mais aussi sur d'autres hypothèses, des **hypothèses de connaissance ou épistémologiques**, qui portent sur les conditions matérielles et dialogiques favorables à réaliser pour obtenir des monstrations, mimes, simulations, gestes métaphoriques, récits et commentaires des acteurs pour les chercheurs, qui soient pertinents. Il faut, en effet qu'ils constituent une expression, effective tout en étant partielle, de leur conscience préréflexive durant cette activité étudiée, et non pas une autre, et constituent ainsi des données empiriques sur cette activité dans les limites des objets théoriques 'cours d'expérience', 'cours d'action' et 'cours de vie relatif à une pratique (ou projet)'. Je les qualifierai d'"**hypothèses épistémologiques 1**", car, à propos de l'atelier (section 7), je serai conduit à introduire des "hypothèses épistémologiques 2". Leur formulation générale la plus développée est celle de Theureau (2010) à laquelle je renverrai pour l'essentiel, en ne reprenant ci-dessous que leurs principes. Mais il faut noter que ces hypothèses épistémologiques 1 ont été plutôt spécifiées selon les recherches particulières qui ont été réalisées.

Cette expression de leur conscience préréflexive durant cette activité étudiée demandant souvent à être en décalage temporel relativement à cette activité étudiée afin de ne pas la ruiner, une partie de ces hypothèses de connaissance porte sur les conditions de la mémorisation et du rappel de cette activité étudiée. Cette mémorisation et ce rappel sont considérés comme contextuels-dynamiques ou encore situés dynamiquement, c'est-à-dire construits en situation et reconstruits grâce à une remise en situation, grâce à ces observations ou enregistrements du comportement et/ou des traces auxquels ont donné lieu cette activité. Ces hypothèses de connaissance portant sur la mémorisation et le rappel comme contextuels-dynamiques, qui peuvent s'appuyer jusqu'à un certain point sur des recherches empiriques menées dans le cadre d'autres programmes de recherche, sont alternatives aux hypothèses classiques de la mémorisation comme stockage et du rappel comme extraction à partir du stock ainsi constitué, quels que soient leurs degrés de sophistication.

Que ce soit pour elles-mêmes ou pour permettre un rappel contextuel-dynamique de l'activité étudiée, des données d'observation et d'enregistrement du comportement durant cette activité étudiée et/ou de diverses autres sortes de traces de cette activité doivent être recueillies. D'où de nouvelles hypothèses de connaissance

portant sur les conditions d'observation et d'enregistrement du comportement durant cette activité étudiée et/ou de diverses sortes de traces de cette activité. Elles permettent de préciser les diverses façons pour les chercheurs de ne pas perturber ce comportement ou de le perturber de façon maîtrisée, grâce à la mise en œuvre de divers principes et règles de la part des chercheurs, mais aussi grâce à la coopération des acteurs concernés et à leur familiarisation avec le dispositif d'observation et d'enregistrement.

Lorsque cette expression de la conscience préréflexive s'effectue en décalage temporel relativement à l'activité étudiée, donc dans une situation différente de la situation dans laquelle se déroule l'activité étudiée, d'autres hypothèses de connaissance portent, d'une part, sur la façon de "dé-situer" l'acteur relativement, à la fois à sa situation présente et aux situations d'expression verbale auxquelles il est habitué (par exemple, les situations revendicatives ou celles de relations hiérarchiques pour un ouvrier industriel, ou les situations d'enseignement de la composition ou celles d'interview dans les revues musicales pour un compositeur de musique), d'autre part, sur la façon de le resituer, c'est-à-dire de le remettre dans cette situation étudiée, de le maintenir ainsi et en particulier, évidemment, de ne pas le "dé-situer" alors par un questionnement inadapté.

S'ajoutent des hypothèses de connaissance sur la prise de conscience, sur la façon de ne pas en introduire de nouvelle relativement à la situation étudiée, sur sa reconnaissance lorsqu'une telle prise de conscience nouvelle se produit, et sur sa prise en compte avec la coopération de l'acteur dans la suite du recueil et de l'analyse des données. S'il en est ainsi, c'est du fait à la fois de l'hypothèse ontologique ou de substance de l'enaction, qui implique une organisation temporelle complexe de l'activité humaine – l'accès à celle-ci ne doit pas être brouillé –, et de celle de la conscience préréflexive, qui implique le caractère constitutif de cette conscience préréflexive – elle ne doit pas être transformée par l'ajout de verbalisations provoquées et sa transformation, si elle se produit, doit être contrôlée avec la coopération de l'acteur.

D'après l'hypothèse de l'enaction, la connaissance de l'activité sociale-individuelle ou collective ne peut faire l'économie de celle de l'activité individuelle-sociale des acteurs individuels, de même que la connaissance de l'activité individuelle-sociale d'un acteur individuel ne peut faire l'économie d'une prise en compte de l'activité des autres acteurs dans son environnement. Du fait de ce prolongement collectif de l'hypothèse de substance de l'enaction, les hypothèses de connaissance de l'activité collective ajoutent aux hypothèses de connaissance mentionnées ci-dessus des hypothèses portant sur les conditions à réaliser pour que les expressions des consciences préréflexives des acteurs individuels contribuent de façon à la fois efficace et économique à la connaissance de l'activité sociale-individuelle. De telles conditions sont par exemple : le primat (voire la monopole pour des raisons d'économie de la recherche considérée) de l'expression de la conscience préréflexive des acteurs principaux (ce qui nécessite la détermination préalable de ces derniers) ; l'expression plutôt individuelle que collective de ces consciences préréflexives (afin d'éviter, en complément avec la phase préparatoire que nous préciserons plus loin, que les acteurs concernés ne rentrent à cette occasion dans un jeu collectif entre eux

et avec les chercheurs qui serait étranger à l'activité étudiée, même si, comme l'ont montré, par exemple, Y. Clot et d'autres chercheurs, un tel jeu collectif peut participer indirectement à la connaissance de l'horizon de cette activité étudiée dans la temporalité longue de l'ensemble de l'entreprise ou d'une partie de celle-ci).

Enfin, aux hypothèses de connaissance formulées ci-dessus s'ajoutent de ce que j'appellerai les principes de connaissance (pour les distinguer des Principes épistémologiques en général, la notion analytique correspondant à la notion synthétique d'Épistémologie) qui témoignent de la présence de l'éthique dans l'observatoire. Contentons nous de donner un exemple de ces principes de connaissance et de leur contribution à la constitution des méthodes de construction de données sur l'activité humaine : la proscription de toute observation et de tout enregistrement clandestins du comportement associée à la participation des acteurs à la spécification des méthodes de construction de données comportementales. Ce principe est, pour une part, une conséquence de la nécessité de la pleine et entière coopération des acteurs dans la construction de données pertinentes sur leur activité, du fait du rôle qu'y joue l'expression de leur conscience préréflexive. Mais il est aussi une conséquence d'une éthique qui, par exemple, n'est pas celle de l'observation des temps et mouvements par les bureaux de méthodes, ni celle de l'éthologie humaine, ni celle de la psychologie sociale. La construction des hypothèses de connaissance est ainsi conduite à prendre en compte de tels principes de connaissance, donc à dépasser les hypothèses de connaissance formulées ci-dessus.

Les méthodes d'expression de la conscience préréflexive

L'ensemble de ces méthodes sollicite la participation active des acteurs, afin que l'observation et l'enregistrement du comportement perturbe de façon contrôlée ce dernier, afin que les traces laissées par ce comportement soient à la fois riches, datées et explicitées pour les chercheurs et afin que les verbalisations provoquées et situées possèdent la qualité et le degré de recouvrement de l'activité exigés par la recherche ou étude considérée. Leur mise en œuvre passe par une phase préparatoire – dont les méthodes font partie de cette première série de méthodes – au cours de laquelle les chercheurs se familiarisent avec le vocabulaire et la culture des acteurs, les familiarisent à leur présence et précisent avec eux les méthodes et leur visée, les conditions d'interruption par les acteurs de leur mise en œuvre lorsqu'elle s'effectue en situation réelle, ainsi que les précautions à prendre afin que cette mise en œuvre en situation réelle ne compromette pas le produit de l'activité considérée. Cette part de familiarisation avec le vocabulaire et la culture des acteurs de cette phase préparatoire peut s'appuyer sur les principes formels et les méthodes informelles mis au point en anthropologie culturelle, surtout lorsqu'elles ont évolué vers une considération des dynamiques culturelles et des activités cognitives et participent alors au développement d'une anthropologie cognitive. Ces méthodes (voir la *Méthode développée*, chapitre 3) peuvent même être mises en œuvre tout au long de la recherche et laisser hors jeu les méthodes dont nous allons parler ci-dessous. C'est, par exemple, le cas dans la recherche de Grison (1998) sur l'activité cognitive sur trois ans d'un petit groupe de recherche en embryologie.

Les méthodes d'observation et d'enregistrement du comportement individuel et collectif des acteurs font un usage étendu de l'enregistrement vidéo et comprennent, outre les règles de mise en œuvre établies avec les acteurs dans la phase préparatoire, des principes de choix des caméras vidéo (une ou plusieurs, fixe ou mobile, commandée par les chercheurs ou, dans le cas d'une caméra dite subjective, portée par l'acteur) et de leur usage (leur champ et angle de vue, l'usage du zoom), ainsi que des principes de fixation des durées d'enregistrement. L'introduction de la vidéo date de 1980, à l'occasion d'expérimentations écologiques de parties d'un futur logiciel de saisie-chiffrement informatisé d'enquêtes avec de futures opératrices (Pinsky & Theureau, 1982, tome 1). L'élaboration des règles et principes de son usage est partie de Cicourel (1979) et s'est effectuée au fur et à mesure des recherches empiriques menées ensuite. En ce qui concerne l'étude de l'activité collective, signalons tout particulièrement une recherche sur le contrôle du trafic métropolitain et une recherche sur la conduite accidentelle de réacteur nucléaire. En ce qui concerne le choix des caméras vidéo, signalons de même tout particulièrement une recherche de G. Rix sur l'activité des arbitres en rugby, qui a suscité une riche discussion collective, traduite dans la *Méthode développée* (chapitre 4). Le principe de l'observation du comportement sur des périodes dont la durée est fixée à partir de l'horizon temporel de l'activité considérée date des premières recherches sur les activités des infirmières, aides-soignantes et agents hospitaliers dans des unités de soins d'orthopédie. L'ajout de l'enregistrement audio à l'observation du comportement a été effectué dès les recherches suivantes sur les activités des infirmières, aides-soignantes, agents hospitaliers et sages-femmes dans une unité de soins de grossesses pathologiques. S'ajoutent des méthodes de recueil et d'enregistrement par les acteurs de traces de leur activité. La première date de 1988, à l'occasion d'une recherche de M. Jourdan sur l'activité de vignerons artisanaux, et a été inspirée par la méthode des budgets temps en psychologie du travail. Les autres, du moins celles qui ont été développées à l'occasion de recherches et pas seulement d'études, sont plus récentes : la collection de ses brouillons et esquisses par un compositeur de musique savante contemporaine et leur déchiffrement et datation avec sa collaboration, dans le cadre d'une première recherche sur son activité (Theureau & Donin, 2006a) et la tenue par ce compositeur d'un journal de composition, dans le cadre d'une seconde recherche sur son activité (Donin & Theureau, 2008a) ; la tenue d'un agenda par un ingénieur en exercice et par un élève-ingénieur suivant un enseignement à distance, dans le cadre d'une recherche de G. Dieumegard sur la formation des adultes (Dieumegard, 2004).

Les verbalisations provoquées sont situées – et donc, comme on l'a vu plus haut loin de se réduire à des données verbales – dans la situation de l'activité étudiée ou dans une situation permettant aux acteurs de se remettre dans cette dernière. Elles consistent en récits et commentaires de son activité, mais aussi en monstration d'éléments pertinents de son environnement, en mime de phases de son comportement et en simulation de phases du comportement des autres acteurs présents. Elles peuvent être :

- simultanée : introduite en 1979, à l'occasion d'une recherche sur la saisie-chiffrement informatisée d'enquêtes et rapprochée immédiatement, à fin de clarification, du "penser tout haut" de Newell et Simon (1972), dont l'usage est limité à des phases solitaires et fixes d'activités individuelles-sociales de nature fortement symbolique.

- interruptive à des moments de rupture entre unités significatives pour l'acteur de son activité et limitée de façon à ne pas compromettre la reprise de l'activité en cours : introduite en 1985, à l'occasion d'une recherche sur le contrôle de systèmes automatisés de production séquentielle dans l'industrie, son usage est illimité mais nécessite une analyse minimale préalable de l'activité considérée.

- décalée : introduite récemment, à l'occasion d'une série d'études et de recherches sur la conduite automobile, portant sur des phases difficiles de l'activité de conduite mais décalée dans des phases de simple maintien de vitesse et de direction, afin de ne pas perturber ces phases difficiles, et limitée par sa coexistence avec cette activité de conduite de simple maintien de vitesse et de direction.

- en autoconfrontation (dite aussi "de premier niveau", nous verrons pourquoi plus loin) qui s'appuie sur le produit de l'observation ou de l'enregistrement du comportement : introduite en 1983, à l'occasion d'une recherche sur la saisie-liquidation informatisée de dossiers-maladie, perfectionnée immédiatement à travers une recherche sur la conduite de systèmes automatisés de production séquentielle dans l'industrie et inspirée au départ par l'autoconfrontation proposée par M. von Cranach en éthologie cognitive, mais dont les prémisses dataient de 1977, à l'occasion de la première recherche sur les activités infirmières dans des unités de soins d'orthopédie, dont l'usage est illimité sauf impossibilité de disposer d'une observation (inscrite d'une façon ou d'une autre) ou d'un enregistrement du comportement des acteurs lors de l'activité considérée ; ajoutons que les recherches sportives en en relation avec le programme de recherche 'cours d'action' ont étendu le pouvoir de la méthode d'autoconfrontation en montrant sa capacité à recouvrir l'activité de façon très fine, et en particulier à documenter ses détails sensoriels et émotionnels.

- en remise en situation par les traces : s'appuyant sur le produit des méthodes de recueil et d'enregistrement par les acteurs de traces de leur activité (voir plus haut), introduite à l'occasion des recherches déjà citées sur la composition musicale, nécessaire lorsque l'observation ou l'enregistrement du comportement est impossible pour des raisons diverses, dont la principale est le besoin de connaître l'activité considérée sur des périodes longues et discontinues (à travers un objet d'étude spécifiant l'objet théorique 'cours de vie relatif à une pratique'), comme l'année culturale dans le cas d'un vigneron artisanal, ou le temps de la composition d'une œuvre musicale dans le cas d'un compositeur de musique savante contemporaine, ou la durée de l'auto-formation dans tel ou tel domaine d'un élève ingénieur, etc.

Une autre méthode de verbalisation provoquée est celle du sosie radicalement situé, qui a été cumulée avec d'autres méthodes dans la recherche sur l'activité du vigneron artisanal déjà citée, et qui, enfin a culminé dans la recherche sur l'activité de conduite de trains de F. Lamonde, où, après, une formation de conducteur de locomotive, cette dernière s'est mise aux manettes en demandant au conducteur en titre de lui dire en temps réel ce qu'elle devait faire (1992). Elle a été inspirée par la

"méthode du sosie" inventée par I. Oddone (voir Oddone, Re et Briante, 1977) et est proche dans son principe à la remise en situation par les traces, quand elle ne se réduit pas essentiellement à une façon de présenter aux acteurs la verbalisation provoquée, simultanée ou interruptive.

Les méthodes d'entretien de second niveau

Toutes ces méthodes de verbalisation provoquée, lorsqu'elles sont utilisées correctement, positivement, laissent l'acteur en situation de vécu de son activité ou le remettent en situation de revécu de celle-ci, négativement, empêchent cet acteur de se mettre en position d'analyse de son activité et, s'il lui arrive de s'y mettre, permettent de le ramener à ce vécu. Elles peuvent être relayées par des entretiens dits "de second niveau" (car ils partent de l'acquis des premières) ou "analytiques" (car, contrairement aux premières, elles permettent voire favorisent l'activité analytique des acteurs relativement à leur activité). C'est pourquoi ces entretiens dits "de second niveau" ressortissent plutôt aux méthodes d'analyse qu'à l'observatoire proprement dit – donc se situent, à ce titre, dans la section 7, consacrée à l'Atelier, et sont hors de notre propos dans cette section –, mais y participent cependant car, à l'occasion de leur mise en œuvre, de nouvelles données d'expression de la conscience préréflexive des acteurs peuvent être obtenues. Nous y reviendrons plus précisément dans la section suivante. D'une part, bien qu'ils aient été proposés il y a longtemps et aient été considérés très vite comme nécessairement à l'horizon d'une pleine collaboration des acteurs à l'expression de leur conscience préréflexive, ces entretiens dits "de second niveau" n'ont pas été développés systématiquement. D'autre part, bien que leur dispositif ait été défini comme prenant pour base à la fois les traces de l'activité et les verbalisations dites alors "de premier niveau", leurs procédures n'ont été l'objet d'aucune élaboration systématique et ils en sont restés ainsi à l'état d'une série d'essais méthodologiques.

Un observatoire ouvert et en relation organique avec la technique

Comme tout observatoire scientifique, et contrairement à nombre de méthodes des sciences humaines et sociales, le développement de cet observatoire est en relation étroite avec le développement technique, en termes de possibilités d'enregistrement de données vidéo et de données physiques grâce à des dispositifs miniaturisés, voire portables, de possibilités de simulation des situations et – c'est là que la relation avec le développement technique est, non seulement étroite, mais aussi organique – de possibilités offertes par les processus de conception de nouvelles situations. Cette relation étroite avec le développement technique devrait se maintenir dans le futur et se traduire en de nouveaux perfectionnements et développements de cet observatoire. De plus, les procédures d'expression de la conscience préréflexive elles-mêmes sont susceptibles de développement (voir Theureau, 2011b, pour des exemples d'essais problématiques de nouvelles procédures). Enfin, l'ensemble des méthodes de construction de données sur les corps, situations et cultures, s'il emprunte ou est susceptible d'emprunter des méthodes élaborées dans le cadre d'autres programmes de recherche, reste à l'état de chantier ouvert.

Les méthodes d'expression de la conscience préréflexive et le "marché des méthodes d'entretien"

Depuis que j'ai importé l'autoconfrontation selon M. von Cranach en ergonomie (en 1983) et l'ai précisée, transformée et fondée théoriquement de façon nouvelle, un véritable "marché des méthodes d'entretien" s'est développé. La notion d'autoconfrontation a été mise à des sauces très diverses, sous le même nom ou sous des noms nouveaux, souvent sans que les fondements théoriques et épistémologiques de ces sauces ne soient précisés. D'autres méthodes d'entretien ont été développées. Par exemple, P. Vermersch a produit la méthode de "l'entretien d'explicitation" (Vermersch, 1994) et C. Petitmengin a développé une méthode d'entretien inspirée à la fois de ce dernier et des méthodes bouddhiques de méditation (Petitmengin, 2006). Y. Clot a proposé "l'autoconfrontation croisée", qui cumule de façon très libre l'autoconfrontation et la confrontation selon M. von Cranach. Le "méthodologisme", qui consiste à parler de méthodes hors théorie, étant une maladie épistémologique très répandue, tout particulièrement en ergonomie et dans les sciences humaines et sociales dites "appliquées", les méthodes les plus originales de l'observatoire du programme de recherche 'cours d'action', celles d'entretien différé, participent à ce "marché des méthodes d'entretien". Avec P. Vermersch, C. Petitmengin, Y Clot et moi-même, on recouvre l'essentiel des "marques" présentes sur ce "marché des méthodes d'entretien" français, mais pas sa totalité. Et ce n'est qu'une part du marché mondial. On me pose souvent des questions de ce genre : en quoi les méthodes d'entretien développées dans le programme de recherche 'cours d'action' diffèrent-elles de "l'entretien d'explicitation" ? comment marier les unes et les autres ? etc. Je réponds à ces questions en revenant d'abord aux fondements théoriques et épistémologiques de ces deux sortes de méthodes d'entretien et en précisant ensuite les conséquences méthodologiques de ces derniers. Les méthodes d'expression de la conscience préréflexive sont fondées, comme je l'ai écrit plus haut, sur les hypothèses ontologiques de l'enaction et de la conscience préréflexive et sur les hypothèses épistémologiques 1. Ces dernières précisent les meilleures conditions et procédures pour obtenir cette expression de façon fiable, les principales étant de remettre l'acteur en situation dynamique, c'est-à-dire dans le contexte matériel, social et temporel de son activité, ce en s'appuyant sur les traces externes de cette activité, et de questionner l'acteur, d'abord à partir de ces traces, ensuite à partir de ses réponses. L'entretien d'explicitation est fondé théoriquement et épistémologiquement sur l'hypothèse d'une "vie intérieure", séparable de la "vie extérieure" de l'acteur tout en lui étant associée dans l'instant ou à travers des traces mnémoniques donc "intérieures", que l'entretien d'explicitation vise à expliciter. Les hypothèses ontologiques de l'enaction et de la conscience préréflexive et les hypothèses épistémologiques 1 conduisent à interpréter l'entretien d'explicitation de façon différente de son auteur : comme une remise en situation plus ou moins fiable de l'acteur grâce à un questionnement s'appuyant sur les traces mnémoniques de l'acteur. Les risques de non fiabilité de l'expression de la conscience préréflexive dans une telle remise en situation découlent de cette interprétation : (1) risques de construction par l'acteur d'affabulations liées au questionnement, du fait que ce dernier part de

traces intérieures qui sont supposées traduire le vécu de l'acteur durant l'activité étudié et dont elles constituent le seul témoignage et peut donc susciter, malgré sa sophistication, des réponses qui sont loin de ce vécu ; (2) risques d'expression de la conscience préréflexive liée à l'activité d'explicitation et non pas à l'activité étudiée, du fait d'un questionnement s'appesantissant sur des instants de l'activité étudiée afin de les détailler et qui fait perdre ainsi à l'acteur sa remise en situation dynamique au profit de son auto-analyse. P. Vermersch, lorsque nous collaborions, mettait au contraire et avec raison l'accent sur les risques de l'autoconfrontation selon le programme de recherche 'cours d'action', ce qui a permis de préciser des moyens pour conjurer ces risques, au moins en partie : des risques de réponses liées à la sélection des traces externes sur lesquelles s'appuie le questionnement, qui peuvent s'éloigner de l'expression de la conscience préréflexive. Il semble que, de plus en plus, des méthodes se réclamant de l'entretien d'explicitation font appel, comme les méthodes d'expression de la conscience préréflexive du programme de recherche 'cours d'action', à des traces externes de l'activité. Ceci milite, de mon point de vue, pour une élaboration méthodologique sélectionnant des apports des deux séries de méthodes à partir des hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience et des hypothèses épistémologiques 1 développées de façon à prendre en compte l'expérience de l'entretien d'explicitation. Le même genre de réflexion est à développer, me semble-t-il, relativement à d'autres méthodes d'entretien. Je considérerai brièvement (dans le chapitre 8, section 9) les méthodes bouddhistes de méditation qui, comme je l'ai écrit plus haut, inspirent en partie la méthode d'entretien proposée par C. Petitmengin (Petitmengin, 2006). Notons cependant que les méthodes d'entretien de P. Vermersch et de C. Petitmengin ont l'ambition de donner accès directement à un vécu qui s'étend au-delà de la conscience préréflexive, alors que l'observatoire du programme de recherche empirique 'cours d'action' se cantonne à cette dernière et passe le relais à la phénoménologie de l'activité humaine et à l'atelier pour dégager les caractéristiques de son au-delà.

4. Les catégories de la conscience préréflexive, le signe hexadique et les hypothèses analytiques-synthétiques dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'

Pour parler de programme de recherche, il faut encore que des notions analytiques-synthétiques et leurs hypothèses soient explicites et, évidemment, cohérentes avec les hypothèses ontologiques et épistémologiques 1 précédentes, mais aussi que ces notions analytiques-synthétiques soient non triviales et littéralisées ou mathématisées (qu'elles soient aussi réfutables, cela nous renvoie à l'observatoire, section précédente). Rappelons dans cette section la notion de **signe hexadique** (**Figures 3 et 4**) (voir la *Méthode développée*, chapitre 6, section 2), qui, enrichie par les notions des sous-catégories de ses composantes (**Figures 5, 6 et 7**) (voir *ibidem*, section 6) traduit un faisceau d'hypothèses résumé par l'hypothèse de l'activité-signe. Elle cumule et développe les apports de F. Varela (puisqu'elle développe la notion d'in-formation et considère la conscience comme un processus émergeant de l'activité humaine

comme dynamique du couplage structurel), de J.-P. Sartre (puisqu'elle porte sur la conscience préréflexive), de C.S. Peirce (puisqu'elle s'inspire de sa notion de signe triadique et du dernier état de ses catégories phanéroscopiques), de J.G. Fichte et du Stoïcisme antique (puisqu'elle interprète ces catégories phanéroscopiques en termes d'activité), pour ne pas parler des apports des études empiriques. Comme je l'ai rappelé (dans l'*Introduction* générale, section 3), c'est cette hypothèse de l'activité-signe qui rend opératoire pour une phénoménologie et une science empiriques de l'activité humaine les notions d'enaction et d'expérience. À la fin de cette section, je rappellerai aussi la notion de signe tétradique qui avait traduite au départ cette hypothèse de l'Activité-signe et qui, rétrospectivement et moyennant précision, apparaît comme constituant une réduction utile de la notion de signe hexadique. On aura ainsi un exemple de développement partiel du noyau théorique d'un programme de recherche quelconque.

Une phénoménologie sémiotique empirique de l'activité humaine

Rappelons qu'un phénomène est ce qui est susceptible d'apparaître dans l'espace et dans le temps à un acteur, moyennant diverses conditions. On rencontre aujourd'hui deux acceptions principales de la notion de phénoménologie :

- phénoménologie au sens large : il s'agit d'un discours systématique sur la description des phénomènes. On se limite en général à des domaines particuliers et parle ainsi de phénoménologie de la physique, de phénoménologie du comportement humain, etc.
- phénoménologie au sens restreint : on se réfère ainsi, d'une part, à une méthode philosophique initiée par E. Husserl, qui vise d'abord à saisir, par-delà les vécus singuliers des individus, les essences (c'est-à-dire ce qui est considéré comme formant le fond de l'être, par opposition à ses modifications superficielles et temporaires), d'autre part, aux produits de cette méthode, les essences en question. Moyennant un développement de cette méthode philosophique en ce que E. Husserl a appelé "réduction phénoménologique", une phénoménologie transcendantale, censée fonder l'ensemble du savoir humain, a pu aussi être proposée. Il n'est pas besoin de la préciser plus avant ici. Il suffit de dire que cette phénoménologie au sens restreint s'intéresse au phénomène en tant que tel, à la façon dont il est vécu et donne lieu à une certaine conscience.

Rappelons à ce point que si le terme 'phénoménologie', employé au sens restreint, est monopolisé aujourd'hui par la descendance de E. Husserl, c'est au mépris de son histoire. Ce terme de 'phénoménologie' apparaît pour la première fois chez K.L. Reinhold, un philosophe kantien critique dont J.G. Fichte s'est inspiré de façon tout aussi critique, pour signifier "l'étude de la conscience comme discipline fondamentale", discipline dont la tâche consiste précisément à décrire ce qui se donne ou apparaît à la conscience. Chez G.W.F. Hegel, qui signe la fin de l'Idéalisme Allemand ouvert par E. Kant, il signifie "science de l'expérience de la conscience". Chez E. Husserl lui-même, il a connu au moins deux sens : s'il en est venu finalement à désigner l'ensemble d'une nouvelle approche philosophique, il désignait seulement, dans ses premiers écrits, les premières *Recherches logiques,* une "psychologie descriptive", ce que je désigne plutôt comme 'psychologie phénoménologique'.

La notion de phénoménologie dans le programme de recherche 'cours d'action' hérite de ces deux notions de phénoménologie. Elle porte sur un domaine particulier, l'activité humaine, et pointe corrélativement la limitation, pour l'essentiel, de la phénoménologie de E. Husserl à une phénoménologie de la perception censée donner accès à l'ensemble des phénomènes de l'activité humaine. Elle s'intéresse, comme la phénoménologie de E. Husserl, aux phénomènes en tant que tels, à la façon dont ils sont vécus, donnent lieu à une certaine conscience. Elle est censée, toujours comme la phénoménologie de E. Husserl, ouvrir sur des inférences en ce qui concerne ce qui, dans l'activité humaine, échappe à la conscience de l'acteur. Mais, contrairement à elle, qui se présente – du moins de façon affirmée dans la période postérieure à son premier ouvrage important, les *Recherches logiques* – comme apodictique, c'est-à-dire comme nécessairement vraie, cette phénoménologie de l'activité humaine se présente comme empirique, c'est-à-dire comme pouvant et devant être réfutée ou non par des données empiriques sur les vécus singuliers, donc aussi comme phénoménologie au sens large de l'activité humaine. Ces données empiriques sur les vécus singuliers sont obtenues par l'expression de sa conscience préréflexive par l'acteur considéré.

Même si d'autres programmes de recherche peuvent donner lieu à des phénoménologies de l'activité humaine, en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatives, lorsque je parlerai de phénoménologie de l'activité humaine dans la suite de cet ouvrage, ce sera toujours de celle qui est développée dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', donc de ce que j'ai nommé "activité-signe". Elle possède deux autres particularités : elle est sémiologique et se prolonge par une science empirique de l'activité humaine.

Rappelons que, par 'sémiologie', on entend, indifféremment, une spéculation philosophique sur les signes ou une science empirique des signes, alors que le terme de 'sémiotique' est plutôt réservé à la seconde et à sa spécification en systèmes de signes propres à des sortes de signes (par exemple, les signes visuels) ou à des domaines (par exemple, les signes dans le domaine théâtral). Dans le cadre de cette sémiotique, on est conduit à distinguer, d'un côté, le signe comme produit, de l'autre, le signe comme production et / ou réception. Pour le signe comme production et / ou réception, on parle aussi de *semiosis*. Cette phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe relie phénoménologie de l'activité humaine et sémiologie, à condition de concevoir cette dernière comme théorie générale de la *semiosis* (ou production et réception du signe, ou encore, signification), et non pas comme théorie générale du produit de cette production et de l'objet de cette réception. Au contraire, chez E. Husserl et sa postérité, la sémiologie et la phénoménologie (en fait, non pas de l'activité mais de la seule perception et interprétation) sont, en général, séparées et la première, essentiellement réduite à la sémiologie linguistique, est soumise à la seconde. Inversement, dans les sémiologies et sémiotiques les plus connues aujourd'hui, c'est le signe comme produit ou objet et non pas comme production et / ou réception qui est privilégié. Ce lien entre phénoménologie et sémiologie peut donc apparaître aujourd'hui comme un accouplement de la carpe et du lapin, si l'on oublie que, d'un côté comme de l'autre, il est question d'activité

et non pas, comme d'habitude, de perception d'un côté et de produit ou objet de l'autre.

Rappelons aussi qu'une science empirique constitue une connaissance fondée sur l'expérience des lois auxquelles obéit une famille de phénomènes. Cette phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe, comme la phénoménologie de E. Husserl, porte sur le vécu de l'acteur et n'est pas une science empirique de l'activité humaine. Elle décrit systématiquement cette activité humaine, mais, en tant que telle, elle n'explique pas cette dernière. Elle n'est, ni une "psycho-physique" (termes de E. Husserl), ni une "science physio-physico-culturelle" (termes de la *Méthode développée*), ce que doit nécessairement être une science empirique de l'activité humaine. Par contre, alors que la phénoménologie de E. Husserl se présente comme fondatrice d'une psycho-physique, la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe se présente à la fois comme composante d'une "science physio-physico-culturelle" de l'activité humaine, ou encore d'une anthropologie cognitive ou enactive et comme passage obligé de sa réalisation.

Une phénoménologie empirique de l'activité humaine permet de questionner de façon systématique des données empiriques sur cette activité humaine en tant qu'elle donne lieu à expérience pour l'acteur. Elle permet aussi de décrire de façon identique cette expérience – phénoménologie au sens propre – et cette activité humaine donnant lieu à expérience – en toute rigueur, il faudrait alors parler de psycho-phénoménologie, comme il m'arrive de le faire, ou de psychologie phénoménologique – en des termes abstraits censés en traduire des invariants structurels. Elle diffère de façon importante d'autres phénoménologies, qu'elles soient produites par des démarches empiriques en psychologie, sociologie, anthropologie culturelle et cognitive ou ergonomie, ou qu'elles soient inspirées par des philosophies, comme la philosophie du langage ordinaire anglo-saxonne ou la phénoménologie non empirique de la perception de E. Husserl. Comme nous l'avons vu plus haut (section 2), en partant de cette phénoménologie de l'activité humaine et en considérant des données empiriques supplémentaires d'observation des corps des acteurs, de leurs situations et de leurs cultures, on peut développer une science empirique de l'activité humaine, ou encore une anthropologie cognitive, selon des voies nouvelles et fécondes. Si je la qualifie d'anthropologie cognitive, c'est en ce sens large qu'elle prolonge les acquis théoriques et méthodologiques de la tradition de l'anthropologie culturelle par l'étude des processus cognitifs, c'est-à-dire de construction et de manifestation de savoir.

Une phénoménologie empirique à double face, phénoménologie au sens strict et psychologie phénoménologique, et une anthropologie cognitive

Si la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe constitue une composante d'une "science physiologico-physico-culturelle" de l'activité humaine, ou encore d'une anthropologie cognitive ou enactive, c'est parce qu'elle possède les deux faces présentées plus haut, une face de description du 'cours d'expérience', c'est-à-dire de l'histoire de l'expérience dans une période de temps donnée, et une face de description de la construction de l'activité humaine qui,

durant cette même période de temps, donne lieu à expérience pour l'acteur. Pour le dire autrement, cette phénoménologie empirique de l'activité humaine fournit une description de la construction de l'expérience humaine ou du 'cours d'expérience' (phénoménologie au sens strict) qui est équivalente à une description de l'activité humaine donnant lieu à cette expérience (psychologie phénoménologique), c'est-à-dire est effectuée dans les mêmes termes qu'elle, c'est-à-dire en termes d'activité-signe. C'est la seconde, ou psychologie phénoménologique, qui, associée à ses contraintes et effets inférés et constatés dans les corps, les situations et les cultures, est l'objet de l'étude du 'cours d'action' et participe à une anthropologie cognitive ou enactive qui est porteuse d'explication physiologico-physico-culturelle. Pour la désigner, je reprends ici l'expression de 'psychologie phénoménologique', introduite par E. Husserl, qui me semble particulièrement adaptée et est aujourd'hui couramment utilisée, même si c'est en relation avec des notions d'expérience et de conscience qui ne sont pas exactement celles qui président au programme de recherche 'cours d'action'. C'est justement parce qu'elle est équivalente à une description du cours d'expérience que la description de l'activité donnant lieu à expérience, bien que physiologico-physico-culturelle, n'est pas porteuse en tant que telle d'une explication scientifique et que, pour déboucher sur une telle explication scientifique, c'est-à-dire développer une science empirique de l'activité humaine, il faut lui ajouter une description de ses contraintes et effets dans les corps, les situations et les cultures. Si cette phénoménologie est à double face, c'est parce qu'elle est une phénoménologie de l'activité humaine et qu'elle est empirique. C'est parce qu'elle est à double face et parce que l'activité humaine sur laquelle elle porte est autonome – ou encore constitue un processus d'interaction asymétrique entre acteur et environnement – qu'elle contribue nécessairement à une science empirique de l'activité humaine.

Les composantes du signe hexadique

La notion de signe hexadique à l'instant t est résumée par la dernière des six schémas de la **Figure 3**, ou par la **Figure 4** (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 3, section 6, pp. 282-284). Elle correspond au cumul des six catégories de l'information pour la conscience préréflexive ou l'activité humaine donnant lieu à conscience préréflexive. Ces dernières ont été inspirées à la fois par les catégories phanéroscopiques, pures et dégénérées, de C.S. Peirce et la notion d'enaction de F. Varela. Ce sont : PP (1.1) ou Possible pur ; AP (2.1) ou Actuel Possible ; VP (3.1) ou Virtuel Possible ; AA (2.2) ou Actuel, qui est associée à une transformation de PP en PP' ; VA (3.2) ou Virtuel Actuel, qui est associé à une double transformation de AA en son assimilation par VA et de AP en AP' ; VV (3.3) ou Virtuel, qui est associé à une triple transformation de VP en VP', de VA et VV en leur extinction. La conscience préréflexive ou actualité donnant lieu à conscience préréflexive correspond à l'Actuel pour l'acteur. Elle s'étend au Virtuel Actuel, c'est-à-dire à l'actualisation des habitudes de l'acteur, et dans une moindre mesure aux autres catégories.

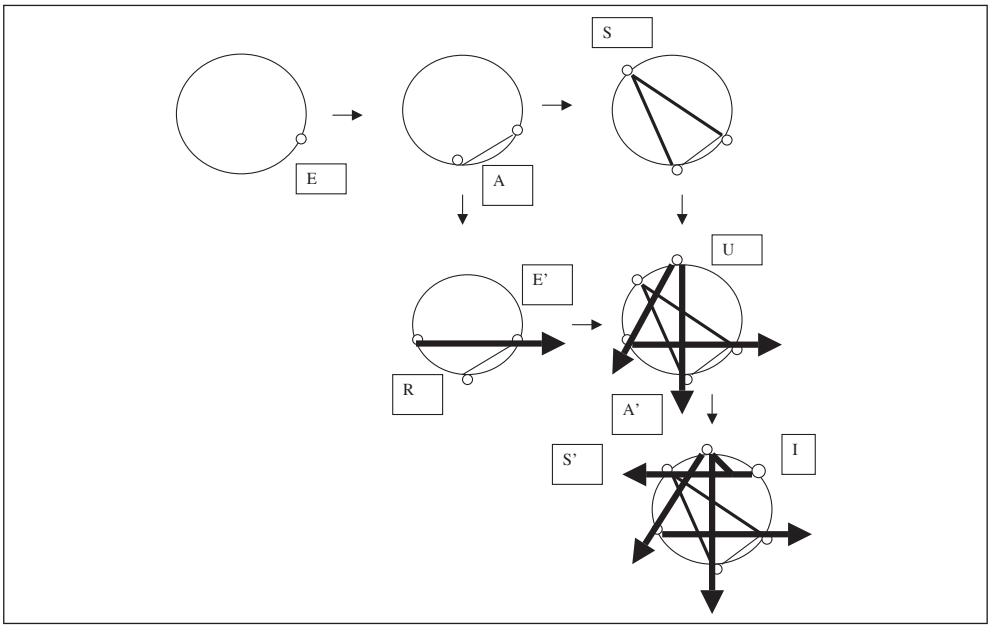


Figure 3 : La notion analytique de signe hexadique et sa décomposition catégorielle

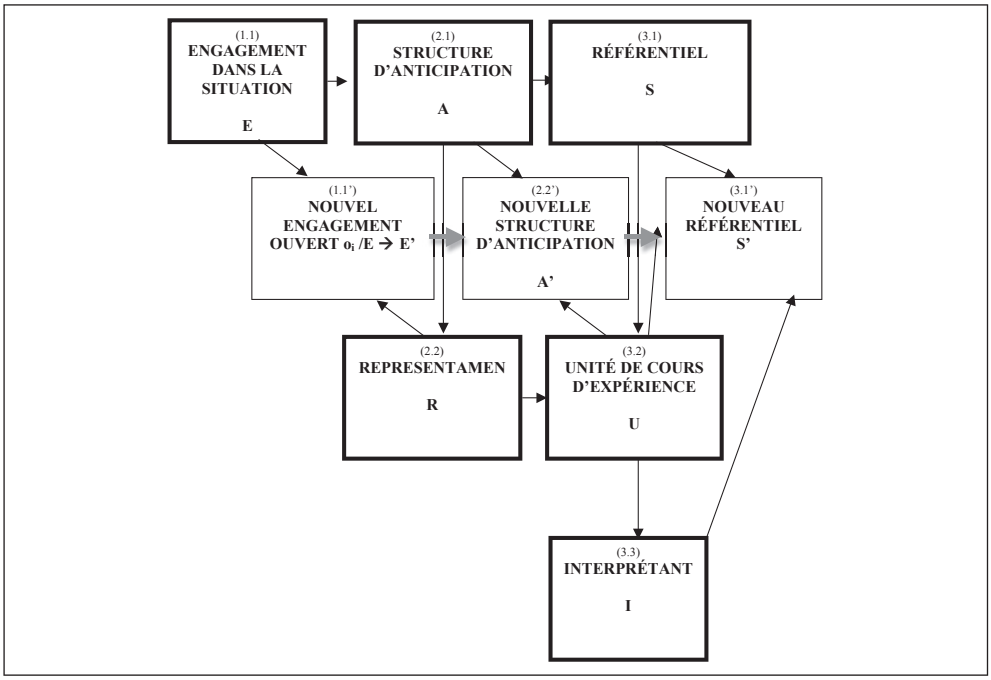


Figure 4 : La notion analytique de signe hexadique

L'Engagement dans la situation, la Structure d'anticipation et le Référentiel

L'Engagement dans la situation E (1.1) est la circonscription des anticipations de l'acteur à cet instant. E traduit l'hypothèse d'une téléologie sous-jacente issue de toutes les interactions asymétriques passées qui circonscrit à la fois les anticipations issues de ces interactions passées et les possibilités de perturbation future. Cette circonscription met en jeu des présuppositions (pour reprendre un terme de R.G. Collingwood) et des préoccupations (pour reprendre un terme introduit dans certaines recherches sportives, voir Saury & Rossard, 2009, et dont ces recherches ont fait depuis un usage extensif, voir Saury, Adé & *al.*, 2013) ou *thêmata* (pour reprendre un terme de G. Holton, voir chapitre 2, section 3). Nous verrons plus loin que E à un instant donné est composé du système des ouverts (o_i) à cet instant, hiérarchisé par l'ouvert o_i en cours de détermination à cet instant, sur le fond d'un E_p primordial indifférencié.

La Structure d'anticipation A (2.1), est constituée d'une multiplicité d'anticipations (a_j), parmi lesquelles on peut distinguer les anticipations passives [(2.1p) = anticipations de reconnaissance de Representamen (R) comme événements] et les anticipations actives [(2.1a) = anticipations de réalisations d'Unités de cours d'expérience (U) (catégorie 3.2), que recouvre de façon très partielle la notion d'ensemble de plans alternatifs], dont certaines sont alternatives. A traduit l'hypothèse d'une préparation de son futur par l'acteur à tout instant.

Le Référentiel S (3.1) est la part du savoir qui est mobilisable par l'acteur compte tenu des deux composantes précédentes. C'est là qu'une notion de "savoir", ou d'"invariant relatif", ou d'"habitude adaptable", ou de " savoir vivant", ou – comme je la nommerai dans la suite de cet ouvrage – de "savoir propre" peut et doit être précisée, même si elle fait partie, non pas de la phénoménologie empirique de l'activité mais de la science empirique de cette dernière. S traduit l'hypothèse d'une co-construction du corps, du monde et de la culture propres dynamiques de l'acteur et de l'ensemble de l'expérience passée de l'acteur. Les types, relations entre types et principes de construction de savoir qui décrivent ce savoir propre sont, par hypothèse, des invariants relatifs et non absolus des interactions qui ont été construits jusqu'à cet instant. En ce qui concerne ces derniers, je renverrai à la *Méthode élémentaire* (chapitre 8) et à la *Méthode développée* (chapitre 6). Mais il est utile de préciser que ces types, relations entre types et principes de construction de savoir comprennent les correspondants virtuels de toutes les sous-catégories des composantes R, U et I. J'insisterai plus loin sur deux d'entre eux, les Idées (ou Idéations-types) et les Sentiments-types qui ont été négligés dans les présentations précédentes du programme de recherche 'cours d'action'.

Ces trois composantes traduisent le caractère situé de l'activité humaine à chaque instant.

Le Representamen et l'Unité de conscience préréflexive (ou de cours d'expérience)

Le Representamen R (2.2) est une perturbation (ou choc, si l'on veut insister sur le fait que cette perturbation s'impose à l'acteur) reçue par l'acteur compte tenu de sa structure d'anticipation A et qui est significative pour lui. E définit en quoi cette perturbation intéresse l'acteur, tandis que A définit le degré de perturbation, depuis

la sélection d'une anticipation parmi d'autres alternatives jusqu'à la différence avec toutes les anticipations. R s'accompagne de la transformation de E en E' (1.1'), un ouvert o_i sur fond du système des ouverts (o_i) et de l'engagement primordial dans la situation initial E_p. E devient o_i / (o_i) / E_p et constitue une circonscription des possibles plus étroite que (o_i) sur fond de E_p. Nous pouvons maintenant préciser une distinction importante entre ouverts, celle entre les ouverts usuels (circonscription de faits et actes possibles à déterminer) et ouverts de recherche (circonscription de types et relations entre types possibles à déterminer) (qui ont été baptisés respectivement dans la *Méthode élémentaire*, "objets histoires" et "objets recherche"). Notons qu'on trouve des ouverts de recherche tant dans les activités usuelles que dans les activités de recherche que je distinguerai entre elles dans le chapitre 5. Un ouvert de recherche ouvre une activité de recherche aussi modeste soit-elle. Dans ce chapitre 5, je parlerai d'activités de recherche systématiques, comme j'ai commencé à le faire dans ce chapitre à propos du programme de recherche 'cours d'action'.

L'Unité de conscience préréflexive (ou de cours d'expérience) U (3.2) est constituée par la conscience préréflexive de l'activité découlant pour l'acteur de la perturbation R. L'ouvert o_i introduit ou mis en avant par R est alors déterminé jusqu'à ce que cette détermination aboutisse à son extinction : la circonscription devient de plus en plus étroite jusqu'à ne laisser place à aucun possible. U s'accompagne de la transformation de ses anticipations actives et passives A en A' (2.1').

Au total, R et U traduisent l'hypothèse de l'activité comme interaction asymétrique de l'acteur avec son environnement, c'est-à-dire comme réaction modelée par les composantes E, A et S précédentes à des perturbations de l'environnement et du corps de l'acteur, elles mêmes sélectionnées par ces composantes E, A et S précédentes. Ces composantes **E, A** et **S** précédant R traduisent la fonction de sélection et de modelage par l'organisation interne de l'acteur à l'instant considéré qui découle de l'asymétrie du couplage structurel entre acteur et environnement et de sa dynamique.

L'nterprétant et l'ensemble du signe hexadique

L'Interprétant I (3.3) traduit la transformation en S' (3.1') qui est apportée par cette activité au Référentiel ou savoir mobilisable S. I traduit ainsi l'hypothèse de la constante transformation à divers degrés du savoir de l'acteur, de ses habitudes situées, donc de l'impossibilité d'une théorie de la cognition qui ne serait pas en même temps une théorie de l'apprentissage-développement situé, et plus précisément de la transformation constante du couplage structurel entre l'acteur et son monde.

Un signe hexadique décrit ainsi la conscience préréflexive – donc aussi l'activité donnant lieu à conscience préréflexive – d'un acteur donné à un instant donné comme le passage d'un état de préparation de cet acteur, c'est-à-dire de l'ensemble plus ou moins organisé de ses anticipations actives et passives (A), de leur circonscription (E) et des virtualités qui leur sont associées (S) (caractérisé par E-A-S), à un autre (caractérisé par E'-A'-S'). Une telle description diffère radicalement de la description cognitiviste aujourd'hui classique de l'activité humaine comme faisant passer l'acteur d'une représentation à une autre.

Comme E à un instant donné comprend tous les ouverts non éteints à cet instant et entretenant entre eux un ensemble de relations d'enchâssement formant système avec l'ouvert particulier qui est privilégié à cet instant, E à un instant donné = o_i / système des ouverts (o_i) à cet instant hiérarchisé par un ouvert o_i / E_p primordial indifférencié. C'est le système des ouverts (o_i) / E_p primordial indifférencié qui circonscrit la Structure d'anticipation passives et actives A à l'instant où R apparaît.

Les sous-catégories du Representamen et de l'Unité de cours d'expérience

Par hypothèse, les composantes de R, U et I peuvent être différenciées par la conscience préréflexive en différentes sous-catégories, jusqu'à la méta-information donnant lieu à conscience préréflexive ou construction d'une nouvelle façon d'apprendre, c'est-à-dire la construction d'un "invariant dans la façon d'apprendre à apprendre". En ce qui les concerne, je rappellerai ici les sous-catégories de R, U et I dans les **Figures 5, 6, 7** et **7***, qui obéissent aux mêmes principes de construction que ceux du signe abstrait et du signe hexadique, à une différence près : une étape de la construction fournit des notions phénoménologiques qui sont indépendantes de celles qui sont fournies par les autres étapes qui se situent en aval, contrairement aux notions phénoménologiques qui composent le signe abstrait et le signe hexadique.

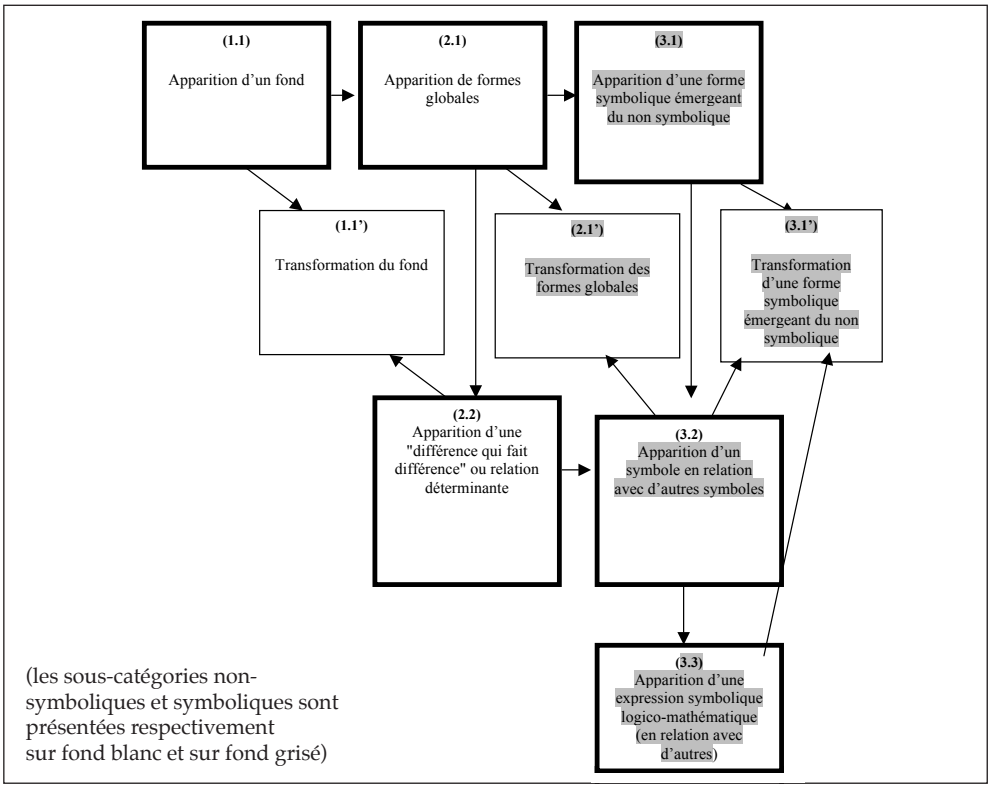


Figure 5 : Les sous-catégories de R

Sans détailler les définitions de toutes les sous-catégories de R de la **Figure 5**, notons que : (1) relativement aux catégories d'une phénoménologie de la perception, une place est accordée à la globalité perceptive multi-sensorielle (R1.1), à la psychologie de la forme (R2.1) et aux différences perçues entre formes (R2.2) ; (2) une place importante est accordée à la perception d'éléments symboliques [(R3.1), (R3.2), (R2.1'), (R3.3), (R3.1')] sur fond de non-symbolique ; (3) la perception d'éléments symboliques ouvre des ouverts symboliques o_i* sur fond d'ouverts non symboliques o_i et ces ouverts symboliques continuent ensuite à être déterminés jusqu'à extinction par les Representamen, Unités de cours d'expérience et Interprétants de toutes les sous-catégories. Notons que cette distinction entre ouverts symboliques et non symboliques ne recoupent pas celle entre ouverts de recherche et ouverts usuels faite plus haut. La **Figure 6** présente les notions qui correspondent aux sous-catégories de U et les hypothèses empiriques qu'elles traduisent. Elle est construite selon les mêmes principes que la **Figure 5**. Les définitions des sous-catégories de R et U données ici sont les mêmes que celles qui ont été données dans la *Méthode développée* et la *Méthode réfléchie*, sauf celles de l'ordre supérieur, R3.3 et U3.3, que je justifierai dans le chapitre 4 (section 6).

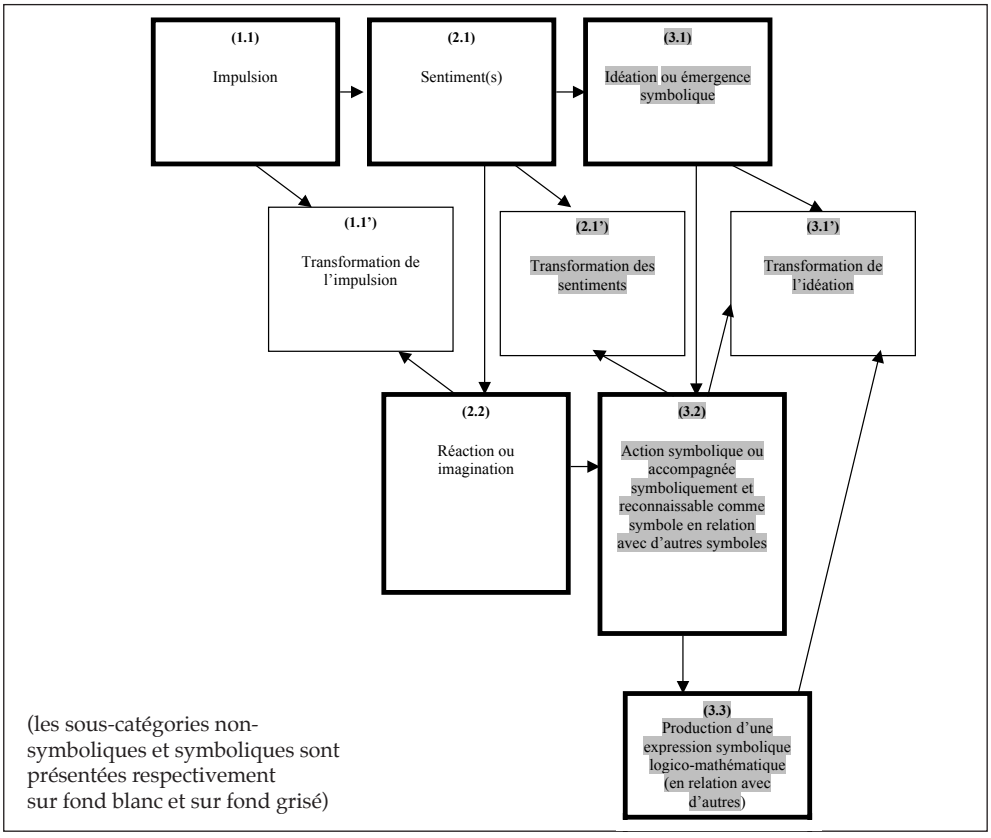


Figure 6 : Les sous-catégories de U

Les sous-catégories de l'Interprétant

En ce qui concerne les sous-catégories de l'Interprétant, sans (notées comme dérivations de I) et avec (notées comme dérivations de I***)** expression symbolique, dont celles d'ordre le plus élevé sont énoncées ici de façon en partie différente de la *Méthode développée*, et qui sont présentées dans les **Figures 7** (I) et **7*** (I*), je renverrai le lecteur au chapitre 4 (section 4). Précisons cependant ici que : (1) par Interprétant, on entend la mise en œuvre d'un Principe de construction de savoir qui en constitue le type ; (2) Ce Principe de construction de savoir est nommé 'Principe d'interprétation' dans la *Méthode élémentaire* qui, elle, se limite à l'analyse des processus d'apprentissage et découverte qui donnent lieu à des Unités de cours d'expérience qui, elles-mêmes, sont des expressions symboliques de Principes de construction de savoir (nommées alors 'arguments') ; cette nomination de 'Principe d'interprétation' a été conservée dans la *Méthode développée*, qui pourtant dépasse cette

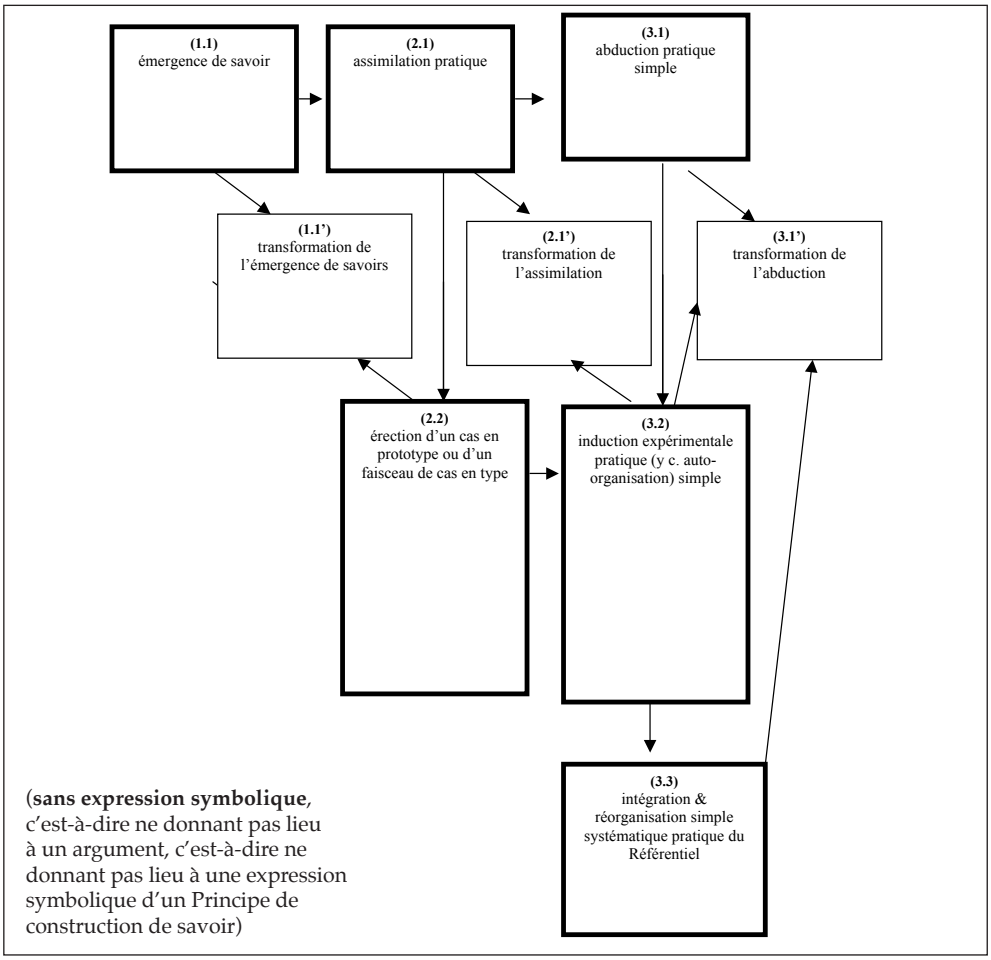


Figure 7 : Les sous-catégories de I

limitation, et je propose ici de l'abandonner, pour éviter les malentendus ; (3) à l'exception de Sève (2000), les seules recherches empiriques systématiques mettant en œuvre ces sous-catégories de l'Interprétant que je pourrais signaler sont en cours ; (4) dans la **Figure 7***, l'expression "Interprétant avec expression symbolique" (I* avec ses sous-catégories : "Doute, Constat d'ignorance et Questionnement", "Assimilation symbolique","Abduction symbolique", etc) résume "Interprétant, comme mise en œuvre d'un Principe de construction de savoir qui donne lieu à une expression symbolique de ce Principe de construction de savoir (au cours de l'activité concernée)", c'est-à-dire à ce que j'appelerai (chapitre 4, section 6) un argument correspondant à ce Principe de construction de savoir.

Insistons sur le point (4) (**Figure 7***). Que l'Interprétant donne lieu ou non à expression symbolique d'un Principe de construction de savoir, il est important de le préciser afin d'éviter de ramener tous les processus d'apprentissage et découverte

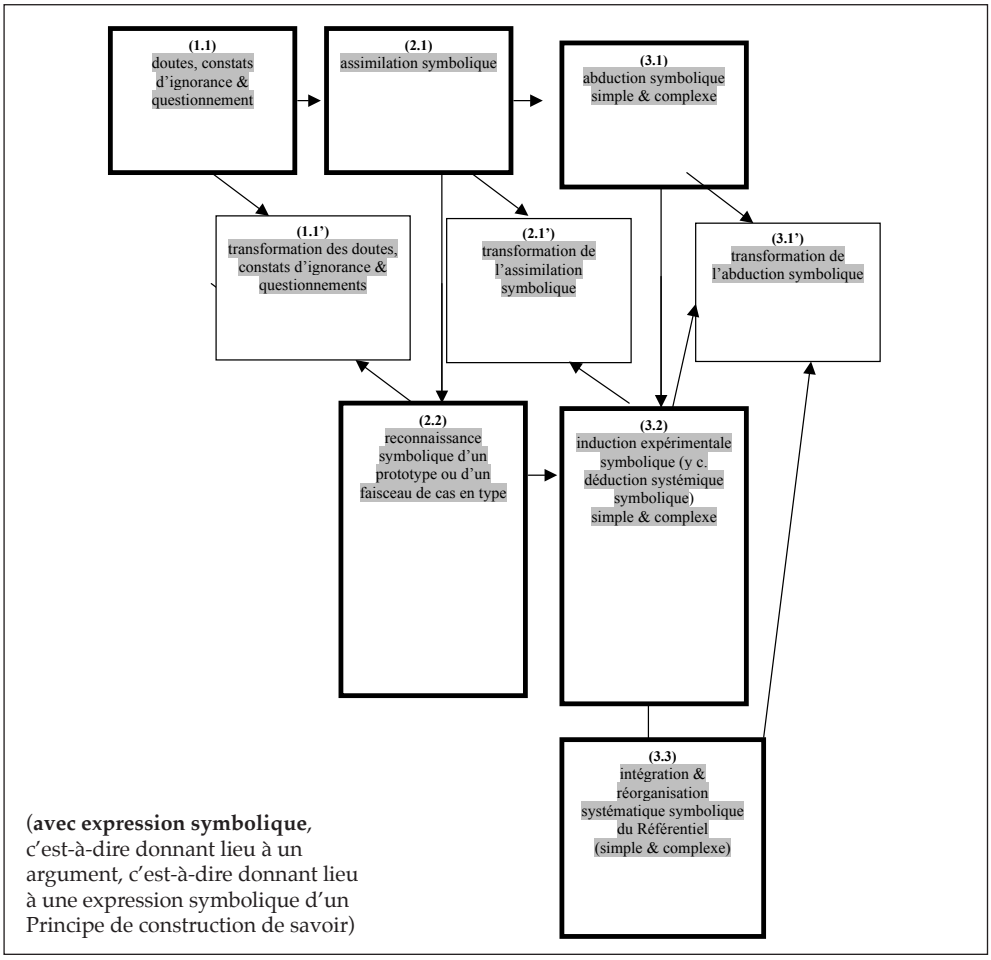


Figure 7* : Les sous-catégories de I*

aux cas où ils s'accompagnent de telles expressions symboliques de Principes de construction de savoir, ou de limiter l'analyse, comme dans la *Méthode élémentaire*, à de tels cas. On peut faire l'hypothèse que de tels cas recouvrent nécessairement les apprentissages et découvertes relativement complexes, comme il est indiqué dans la **Figure 7***. Les expressions employées d'"Interprétant sans expression symbolique" et d'"Interprétant avec expression symbolique", qui font l'économie de la mention du Principe de construction de savoir dont l'Interprétant constitue la mise en œuvre, peuvent laisser malheureusement entendre qu'on différencie ainsi le contenu des Principes de construction de savoirs qui constituent les types de ces Interprétants, alors que des Principes de construction de savoirs qui, dans la conscience préréflexive des acteurs et dans l'expression de cette dernière, ont une expression symbolique peuvent très bien être mis en œuvre au cours de l'activité concernée sans donner lieu à une telle expression symbolique. Au contraire, si un Principe de construction de savoir s'avère être mis en œuvre dans l'activité concernée en donnant lieu à expression symbolique, on est sûr que ce Principe de construction de savoir possède une expression symbolique. Cette différenciation des contenus des Principes de construction de savoirs selon qu'ils possèdent ou non chez l'acteur une expression symbolique est tout aussi pertinente que la différenciation des Interprétants selon qu'ils donnent ou non lieu à argument, c'est-à-dire à expression symbolique d'un Principe de construction de savoir dans l'activité concernée, surtout lorsqu'on s'intéresse aux processus dits d'apprentissage et de découverte. Mais elle est renvoyée à l'analyse du Référentiel, c'est-à-dire à la différentiation des instances de Référentiel i.

J'ai déjà précisé plus haut dans cette section la composition de E. Les compositions de A et S renvoient respectivement aux sous-catégories de R et U et aux sous-catégories de R, U, I et I* :

- Structure d'anticipation A : toutes les sous-catégories de R, U, I et I* ;
- Référentiel S : toutes les instances de Référentiel i, c'est-à-dire : les types de R, c'est-à-dire de toutes les sous-catégories de R, les types de U, c'est-à-dire de toutes les sous-catégories de U comme absorbant R (types et relations entre types, dont les idéations-types ou idées), et enfin les types de I et I*, ou encore, afin de les distinguer des premiers types et d'insister sur leur fonction particulière, les Principes de construction de savoir. Je viens d'écrire plus haut dans cette section que des Principes de construction de savoir qui, dans la conscience préréflexive des acteurs, ont une expression symbolique peuvent très bien être mis en œuvre, à travers un Interprétant, sans donner lieu à expression symbolique. Dans ce cas, c'est l'expression de la conscience préréflexive qui doit permettre, au moins à un certain degré, la différenciation des Principes de construction de savoirs selon que l'acteur en possède ou non, du moins à l'instant t, une expression symbolique, comme elle doit permettre la différenciation des types de R et U selon que l'acteur en possède ou non, toujours du moins à l'instant t, une expression symbolique. Si j'écris "doit permettre", c'est qu'une étude empirique systématique de ce genre n'a pas encore été tentée. En ce qui concerne les sous-catégories des Principes de construction de savoir, qui sont aussi celles des Interprétants dont ils sont les types (voir **Figures 7 et 7***), on se reportera au chapitre 4 (section 4).

Notons, pour conclure ce point, qu'afin de marquer l'origine des notions dans leur nomination, comme je l'ai fait avec les termes de présuppositions (Collingwood) et préoccupations (différentes recherches en sport et éducation) ou *thêmata* (Holton), je nommerai plutôt les idéations-types par le terme d'idée, car le contenu de cette notion d'idéation-type a été inspiré, dans le cadre de la recherche menée avec N. Donin présentée plus haut (dans l'*Introduction* à cette *Partie A*), par celle d'idée chez G. Deleuze (Deleuze, 1972).

Retour sur la notion synthétique de projet générique

Dans l'*Introduction* à cette *Partie A*, j'ai développé la notion synthétique de projet générique, qui s'ajoute à l'ensemble de ces notions de phénoménologie de l'activité humaine. Remarquons, afin de préciser le statut de cette notion de projet générique relativement aux notions analytiques-synthétiques proposées antérieurement par ce programme de recherche empirique 'cours d'action', que de nombreuses recherches menées dans le cadre de ce dernier complètent ces notions analytiques-synthétiques par d'autres notions théoriques visant à rendre compte de façon plus synthétique de l'activité donnant lieu à conscience préréflexive (ou expérience). Par exemple, dans la plupart des publications de recherches sur l'articulation collective des cours d'action – que je ne considérerai pas ici –, les auteurs ajoutent des notions issues de D. Sperber & D. Wilson, moyennant leur adaptation à l'analyse des activités coopératives par B. Pavard, P. Salembier et M. Zouinar. J'avais moi-même fait usage de la notion synthétique de "construit d'action collective" de Crozier & Friedberg (1977) lors de la synthèse des résultats obtenus dans l'analyse des activités infirmières (voir Theureau, 1979). Et Veyrunes (2005), suivi par diverses recherches en sport et éducation (voir Saury, Adé & *al.*, 2013) a récemment repris la notion de "configuration d'activité" à la sociologie essentiellement spéculative de Élias (1970). Par exemple, dans Crance (2013), pour ne prendre qu'un exemple récent de thèse de doctorat, où il s'agissait d'étudier sur une année scolaire la construction d'une œuvre collective (un spectacle de danse) par une classe de collégiens, l'auteure ajoute aux notions phénoménologiques de signe hexadique et de système des ouverts des notions synthétiques issues de la "théorie des communautés de pratique" proposée par E. Wenger, dans le cadre du courant de recherche sur le "praticien réflexif" dont les hypothèses ontologiques, épistémologiques et analytiques-synthétiques sont en partie différentes de celles du programme de recherche 'cours d'action' mais suffisamment vagues pour être interprétées de façon à s'accorder avec elles.

Dans les recherches menées avec N. Donin et P. Leroux sur l'activité de composition musicale du même P. Leroux, cette complétion par la notion synthétique de projet générique a été assurée en s'inspirant, ou bien de notions philosophiques et empiriques proposées par d'autres auteurs (par exemple, les notions d'observatoire, de projet générique, d'idée, de présupposition et de *thêmata*), ou bien directement du signe hexadique lui-même (par exemple, la notion de savoir propre, la notion d'Éléments d'épistémologie à laquelle, comme on a vu, j'ai associé entre parenthèses les notions analytiques correspondantes), ou bien de notions usuelles auxquelles le point de vue de l'activité permettait de donner un sens nouveau (notion d'atelier). Enfin, le tout a donné lieu, après critique, à la notion de projet générique.

A priori, cette notion de projet générique vaut quelle que soit l'activité analysée – même lorsque les situations ont été conçues pour être les plus contraignantes possibles, par exemple dans le travail à la chaine, les acteurs font preuve de créativité, ne serait-ce que pour saboter discrètement leur travail –, mais elle prend tout son intérêt pour une activité relativement créatrice, dans le cadre de laquelle une activité réflexive importante est développée, qui porte sur les différents éléments constitutifs du projet générique. Cette activité relativement créatrice peut être de recherche ou usuelle. Nous avons vu (dans l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 2) comment se différencient les périodes dans lesquelles se mènent des activités de recherche – et où l'on peut parler de 'projet générique (d'activité) de recherche' – de celles dans lesquelles l'activité est usuelle – et où l'on peut parler de 'projet générique (d'activité) usuel(le)'. Insistons de nouveau cependant, pour conclure ce point, sur le fait que cette première version de la notion synthétique de projet générique connaîtra sans doute des évolutions, comme cela a été le cas des premières versions des notions analytiques de signe tétradique et de signe hexadique.

5. Remarques sur la phénoménologie de l'activité humaine, son état actuel et son développement

Revenons sur les notions de phénoménologie de l'activité humaine explicitées dans la section précédente.

Une phénoménologie déclinant et concrétisant les catégories du Possible, de l'Actuel et du Virtuel

Dans la *Méthode développée*, j'ai montré, d'une part, comment la notion de signe hexadique concrétisait celle de signe abstrait, construite à partir de la conception relationnelle des catégories peircéennes du Possible, de l'Actuel et du Virtuel (*op. cit.*, chapitre 6, sections 1 et 2) – je l'ai rappelé brièvement en introduction aux composantes du signe hexadique (section 4) –, d'autre part, comment la poursuite de la dérivation de ces mêmes catégories peircéennes permettait de préciser des sous-catégories des composantes du signe abstrait qui pouvaient être concrétisées comme sous-catégories des composantes du signe hexadique (*op. cit.*, chapitre 6, sections 5 et 6) (voir aussi la *Méthode réfléchie*, chapitre 3, section 6). Je prie le lecteur de s'y reporter. L'usage extensif fait d'une interprétation des trois catégories phanéroscopiques de C.S. Peirce et de leurs dérivations dans cette phénoménologie de l'activité humaine conduit à se poser la question de choisir entre les deux options suivantes : un formalisme commode permettant d'expliciter les notions empiriques et les relations entre elles *versus* l'expression adéquate d'une hypothèse complexe sur la conscience préréflexive, donc sur l'expérience de l'activité humaine comme enaction ? Je rappelerai seulement à ce propos sur deux points qui traduisent le choix de la seconde option.

Le premier point est que la phénoménologie de l'activité humaine que permet de construire l'hypothèse de l'activité-signe peut être résumée comme déclinaison et concrétisation des catégories peircéennes du Possible, de l'Actuel et du Virtuel, jusqu'à l'obtention du Virtuel pur, c'est-à-dire jusqu'à l'obtention d'un savoir ou

encore l'obtention de ce qui fait l'asymétrie des interactions entre l'acteur et son environnement. Cette déclinaison et cette concrétisation traduisent l'hypothèse de l'enaction en décrivant l'activité humaine à tout instant comme construisant l'asymétrie des interactions entre l'acteur et son environnement (le Virtuel sous ses différents aspects, émergent, actualisé et pur) et comme orientée vers l'anticipation, qu'elle soit déterminée (Possible déterminé) ou ouverte (Possible circonscrit). Elles traduisent aussi l'hypothèse de l'expérience à travers les déclinaisons et concrétisations de la catégorie de l'Actuel.

Le second point est que cette dérivation et cette concrétisation joignent à une dérivation et à une concrétisation "naturelles" (sans introduction du symbolique) des sous-catégories des composantes du signe hexadique, communes aux phénoménologies de l'activité humaine et de l'activité animale, une dérivation et une concrétisation "historiques" (après introduction du symbolique) des mêmes, propres à la phénoménologie de l'activité humaine. La dérivation et la concrétisation "naturelles" aboutissent aux sous-catégories de R (R1.1, R2.1 et R2.2), aux sous-catégories de U (U1.1, U2.1 et U2.2) et aux sous-catégories de I (I1.1, I2.1, I2.2, I3.1, I3.2 et I3.3). La dérivation et la concrétisation "historiques" ajoutent les sous-catégories de R (R3.1*, R3.2* et R3.3*), les sous-catégories de U (U3.1*, U3.2* et U3.3*) et les sous-catégories de I (I1.1*, I2.1*, I2.2*, I3.1*, I3.2* et I3.3*). Cette distinction entre naturel et historique, faite dans la foulée de l'hypothèse de l'enaction, était étrangère à C.S. Peirce pour lequel le symbolique était aussi éternel, donc naturel, que les idées platoniciennes et les formes aristotéliciennes.

Notons qu'alors que les sous-catégories symboliques de R et U (notées ici avec *) sont obtenues par la dérivation et concrétisation des catégories Possible, de l'Actuel et du Virtuel, une fois le symbolique introduit, les sous-catégories symboliques de I (notées ici et dans le reste de l'ouvrage avec * et dont l'ensemble est résumé par I*) sont obtenues en ajoutant l'expression symbolique des sous-catégories "naturelles" de I. Puisque les catégories et sous-catégories d'ordre supérieur incluent implicitement les catégories et sous-catégories d'ordre inférieur, on aura donc, par hypothèse, des cumuls de I et de I*. D'où l'intérêt, d'une part, de séparer les **Figures 7** et **7***, comme je l'ai fait dans la *Méthode développée* (Tableaux 6 et 7, pp. 323 et 324) et contrairement à ce que j'ai fait dans la *Méthode réfléchie* (Figure 7, p. 561), d'autre part, de faire apparaître ces cumuls par la formule I-I*.

Des catégories phénoménologiques concaténant et cumulant des processus

Il est facile de constater que l'ensemble, comme le détail, des hypothèses empiriques traduites dans le signe hexadique et les sous-catégories de ses composantes, qui constituent les notions essentielles de la phénoménologie et de la psychologie phénoménologique de l'activité humaine comme activité-signe, ne sont pas triviaux, c'est-à-dire ne présentent pas des évidences qu'elles permettraient seulement de pompeusement formuler, ce qui se manifeste par leur différence relativement à de nombreuses propositions alternatives en cours aujourd'hui, qu'il serait trop long de passer en revue ici, mais dont la principale reste encore celle du cognitivisme, c'est-à-dire de "l'homme comme système de traitement d'information".

Si ces hypothèses empiriques et notions doivent beaucoup à des sources d'inspiration philosophiques, dont j'ai rappelé plus haut celles de C.S. Peirce, F. Varela et J.-P. Sartre, c'est moyennant des sélections et transformations qui n'ont pas toutes été suffisamment explicitées et reliées entre elles dans les ouvrages précédents. Elles sont ainsi non seulement non triviales mais aussi originales. Toutes ces composantes et sous-catégories de composantes décrivent abstraitement l'apparition pour l'acteur à un instant donné d'un processus, par exemple le processus *Representamen* (2.2) et sa spécification, par exemple la sous-catégorie du Representamen constituée par le processus *Apparition d'un fond symbolique* (2.2.3.1). Une originalité notable de ces notions phénoménologiques de description de l'activité humaine est qu'elles constituent à la fois des concaténations de processus et des cumuls synchroniques des mêmes processus. Par "concaténation de processus", j'entends que les commencements de ces processus s'effectuent à la suite les uns des autres, et par "cumul synchronique de processus", que les processus commencés antérieurement à un processus donné se poursuivent parallèlement à ce dernier. Reportons nous aux **Figures 3** à **7*** qui présentent respectivement les composantes du signe hexadique et les relations entre elles (**Figures 3** et **4**), les sous-catégories du *Representamen* et les relations entre elles (**Figure 5**), les sous-catégories de l'*Unité de cours d'expérience* et les relations entre elles (**Figure 6**), les sous-catégories de l'*Interprétant* (**Figures 7** et **7***). Considérons d'abord les **Figures 3** et **4**. Une composante quelconque du signe hexadique, d'une part, cumule synchroniquement de façon implicite les composantes qui se situent en amont de celle-ci en suivant les flèches, d'autre part, apparaît comme une concaténation de processus correspondant à ces mêmes composantes en amont. Par exemple celle de *Representamen* (R) (2.2), d'une part, cumule synchroniquement de façon implicite les composantes *Engagement dans la situation* (E) (1.1) et *Structure d'anticipation* (A) (2.1), d'autre part, apparaît à la suite d'une concaténation de processus correspondant à ces mêmes composantes. Considérons maintenant les **Figures 5** et **6**. Une sous-catégorie quelconque du *Representamen* ou de l'*Unité de cours d'expérience*, d'une part, cumule synchroniquement de façon implicite les sous-catégories qui se situent en amont de celle-ci en suivant les flèches, d'autre part, apparaît à la suite d'une concaténation de processus correspondant à ces mêmes sous-catégories en amont. Par exemple, d'après la **Figure 5**, la sous-catégorie de Representamen qu'est l'*Apparition d'un symbole* (2.2.3.2), d'une part, cumule synchroniquement de façon implicite les sous-catégories suivantes, dont certaines sont des transformations des sous-catégories initiales et que je résume ici par leur numéro d'ordre : (2.2.1.1), (2.2.2.1), (2.2.2.2), (2.2.1.1'), (2.2.3.1), (2.2.3.1'), d'autre part, apparaît à la suite d'une concaténation de processus correspondant à ces mêmes sous-catégories. On peut faire des commentaires semblables sur la **Figure 6**. Cette double caractéristique de concaténation et de cumul synchronique de processus différencie ces notions phénoménologiques de description de l'activité humaine des notions phénoménologiques (au sens large, voir plus haut) usuelles de la psychologie qui, par exemple, mettent en séquence la perception, le raisonnement et l'action, mais les séparent synchroniquement, ou bien mettent en séquence perception et émotion mais les séparent de l'action, etc.

Au total, on a ainsi des notions phénoménologiques de description de l'activité humaine originales et reliées entre elles de façon originale, à travers une notion de

signe originale (voir la *Méthode développée*, chapitre 5, pour la discussion, d'une part de certaines des notions descriptives alternatives de l'activité humaine, d'autre part des notions de signe alternatives). Elles ne constituent rien de plus qu'un langage de description symbolique de l'activité humaine. Mais, c'est un langage de description qui : (1) respecte la caractéristique d'autonomie ou clôture opérationnelle des systèmes vivants que sont les acteurs humains et donc le caractère asymétrique des interactions de ces acteurs humains avec leur environnement ; (2) prend en compte les rapports entretenus par les acteurs humains avec le symbolique dans tous ses états ; (3) est fondé sur un faisceau d'hypothèses empiriques riche et cohérent ; (4) est construit en attribuant des contenus à un cadre abstrait, celui des catégories de l'in-formation et des sous-catégories de ces dernières ; (5) dont les composantes, c'est-à-dire les notions qui désignent ces contenus [voir (4)], ne sont pas toutes entièrement documentables directement par les méthodes de construction de données existantes et encore moins par celles qui peuvent être pratiquées dans certaines situations particulières – c'est le cas de l'Engagement dans la situation (E) et de l'ensemble des ouverts (o_i), de la Structure d'anticipation (A) et du Référentiel (S) à un instant donné, mais aussi de l'ensemble des sous-catégories implicites dans une sous-catégorie donnée du Representamen (R), de l'Unité de cours d'expérience (U) et de l'Interprétant (I, sans expression symbolique, et I*, avec expression symbolique) –, contrairement à la notion de signe tétradique où seule la notion d'"Objet" n'était pas *a priori* entièrement documentable directement (voir la *Méthode élémentaire*, chapitre 5) –, ce qui ouvre, pour chaque étude particulière, deux questions : celle de la réduction théorique à effectuer et celle des méthodes de documentation indirecte, c'est-à-dire moyennant des interprétations explicitées et justifiées ; (6) est ainsi à la fois complet et ouvert à des concrétisations et développements ultérieurs, théoriques comme méthodologiques.

Continuité, réflexivité usuelle et signe hexadique

La concaténation des signes hexadiques permet de traduire différentes sortes de continuités locales de l'activité humaine : continuité des transformations de l'Engagement dans la situation (E), de la Structure d'anticipation (A) et du Référentiel (S) ; continuité de la transformation d'un ouvert (o_i) donné. La conscience préréflexive d'un acteur accompagne, par hypothèse, l'activité humaine à tout instant, donc aussi l'activité réflexive développée de façon naturelle (c'est-à-dire non provoquée par le chercheur ou analyste) par le même acteur sur sa propre activité, ou bien à certains moments de cette activité, ou bien en décalage relativement à cette dernière, c'est-à-dire dans le prolongement de cette activité en temps partagé avec d'autres activités. La notion de signe hexadique, qui décrit cette conscience préréflexive, doit donc aussi bien décrire l'activité humaine développée à tout instant sans activité réflexive que cette activité réflexive développée de façon naturelle.

Rappelons incidemment à ce propos qu'un appel provoqué à cette activité réflexive, sans passer par l'expression de sa conscience préréflexive, que ce soit en interrompant l'activité ou en la considérant après-coup en fournissant à l'acteur concerné des moyens pour cette activité réflexive, ne peut produire des données empiriques pertinentes pour la connaissance de l'activité sur laquelle elle porte,

du fait même qu'elle introduit des ouverts et des ancrages qui ne sont pas ceux de l'activité en question. D'où le développement des méthodes d'expression de la conscience préréflexive avant leur relai par des entretiens dits de second niveau (voir section 5). Ces méthodes comprennent des procédures de contrôle des activités réflexives éventuellement induites par leur mise en œuvre, procédures qui associent observateur-interlocuteur et acteur.

La continuité entre, d'une part, cette activité réflexive développée de façon naturelle par le même acteur sur sa propre activité, d'autre part, cette même activité, se décrit par la concaténation de signes hexadiques ayant le même ouvert o_i, celui qui correspond à cette activité, qu'elle comprenne ou non une activité réflexive, et des Representamen R différents, donc aussi des autres composantes U et I différentes. Ces Representamen R sont différents en ce qu'ils sélectionnent des aspects de son activité passée telle que l'acteur la perçoit et se la rappelle à cet instant. Par contre, si l'acteur, à travers cette activité réflexive, s'intéresse moins au développement de son activité en cours qu'à son engagement plus large dans la (ou les) situation(s), ou, pour le dire autrement, manifeste son souci de soi concernant cet engagement plus large dans la (ou les) situation(s), les signes hexadiques auront des ouverts différents. On aura alors, d'un côté, l'ouvert usuel o_i correspondant à l'activité en cours, de l'autre, l'ouvert O_i, un ouvert de recherche lié à o_i mais ne visant pas seulement la détermination de ce dernier.

Nous verrons (chapitre 4, section 4, explicitant les **Figures 7** et **7***), comme je l'ai annoncé plus haut, de quelle façon je propose de préciser les sous-catégories de I et I* relativement à la *Méthode développée*. Ces deux fois six sous-catégories correspondent à la mise en œuvre d'autant de ce que j'ai appelé, pour faire court, des Principes de construction de savoir. Conformément à la définition même de la notion d'Interprétant, le signe hexadique aboutit à une transformation du Référentiel, donc de types et relations entre types qui le composent. Mais alors, *quid* des Principes de construction de savoir ? Sont-ils éternels ? Il est certain que non, même s'ils sont tout aussi certainement plus stables que les types et relations entre types, mais les notions présentées (chapitre 4, section 4, et **Figures 7** et **7***) ne rendent pas compte de leurs éventuelles transformations. La solution descriptive est renvoyée à la description de l'activité réflexive usuelle (que je viens de préciser), éventuellement développée en activité d'étude et de recherche philosophique (voir chapitre 5, section 5), c'est-à-dire à la concaténation des signes hexadiques ayant des ouverts de recherche concernant les Principes de construction de savoir qui ont été mis en œuvre, dans une période antérieure, sans cette activité réflexive ou avec une activité réflexive relativement limitée.

Littéralisation versus mathématisation et formalisation des théories et modèles

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' a mis en œuvre et spécifié un idéal de littéralisation des théories et modèles analytiques généraux et de mathématisation des modèles synthétiques spécifiques. Cette notion de littéralisation a été inspirée, en 1992, à la fois de Milner (1989) et de Varela (1989) (voir la *Méthode élémentaire*, respectivement, p. 6 et pp. 36-37). F. Varela parle de description

symbolique ayant pour caractéristiques la détermination interne et la composition des symboles en visant précisément la connaissance scientifique de l'activité des systèmes vivants. J.-C. Milner caractérise la littéralisation par le fait que l'on use de symboles qu'on peut et doit prendre à la lettre, sans avoir égard à ce qu'éventuellement ils désignent et, plus précisément, que des conséquences empiriques puissent suivre du maniement aveugle et réglé de quelques lettres (ou symboles) : "La littéralité pure : des lettres sont posées, sans définition substantielle ; des règles sont posées qui définissent ce qu'il est permis ou pas de faire avec ces lettres ; et, sur cette base, des déductions sont possibles auxquelles sont corrélables des prédictions empiriques" (Milner, 2002, p. 199). J.-C. Milner enrichit ainsi la notion de description symbolique de F. Varela, qui laisse libre la composition des symboles, par l'existence de chaînes de symboles déterminées. La littéralisation se distingue ainsi de la simple formalisation après-coup des résultats des recherches empiriques, dont l'intérêt est essentiellement de favoriser leur transmission et leur enseignement. Elle se distingue aussi de la notion de mathématisation qui constitue l'idéal des théories et modèles dans les sciences physiques.

Du côté de la théorie et des modèles analytiques généraux, c'est le jeu des catégories inspirées des catégories phanéroscopiques de C.S. Peirce qui commande cette littéralisation. La notion de signe hexadique est littérale en ce sens que, dans une recherche empirique particulière, moyennant des données d'expression de la conscience préréflexive recueillies dans les conditions définies par l'observatoire des 'cours d'action' et compte tenu du gradient de préréflexivité des composantes du signe hexadique (voir *Méthode développée*, chapitre 6, p. 299), (1) une Unité d'un cours d'expérience (U) quelconque doit être empiriquement reconnaissable et doit pouvoir être montrée accompagnée de la reconnaissance des autres composantes du signe hexadique (R, E, A, S, I-I*), toutes ces composantes respectant les relations internes au signe hexadique, (2) les sous-catégories de ces composantes doivent être reconnaissables ainsi que les relations entre elles et (3) les déterminations empiriques de l'histoire du système des ouverts et des signes hexadiques durant une période donnée doivent être cohérentes. Sinon, à moins de pouvoir incriminer les conditions de la constructions des données, il faut considérer que les hypothèses sous-tendant cette notion de signe hexadique et ces notions de sous-catégories de ses composantes sont, sinon réfutées, du moins compromises.

Par contre, du côté des modèles synthétiques spécifiques – c'est-à-dire du côté de l'atelier et non pas de la théorie, même si cet atelier participe à la précision et à la non réfutation de cette théorie –, le programme de recherche empirique 'cours d'action' a mis en œuvre et spécifié, bien que dans une moindre mesure, un idéal de mathématisation des modèles synthétiques spécifiques : moyennant des réductions des phénomènes dont la pertinence est limitée en temps et lieux, des modèles mathématiques, en particulier informatiques, en termes de systèmes symboliques ou, mieux, de systèmes dynamiques, sont développés qui peuvent avoir une certaine valeur heuristique, ainsi qu'un intérêt pour l'ingénierie des situations spécifiques concernées. Les principes de développement de ces modèles synthétiques spécifiques ont été particulièrement explicités par des recherches complémentaires de celles menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' (voir

Zouinar, 2000). Depuis, signalons le développement de modélisations en termes de systèmes dynamiques et de leurs avatars (systèmes multi-agents) : les recherches de J. Bourbousson sur la dynamique de la coordination entre les joueurs en basketball qui, sur la base de données d'observation et d'autoconfrontation et de leur analyse en signes hexadiques, développent des modélisations du comportement spatio-temporel collectif en termes de systèmes multi-agents (voir, par exemple, Bourbousson, R'Kiouak & Eccles, 2015) ; la série de recherches sur la simulation sociale en termes de systèmes multi-agents du comportement familial (voir Haradji, Poizat & Sempé, 2012, Huraux, Sabouret & Haradji, 2015). Notons à ce point que, contrairement à une épistémologie qui rechercherait la généralité à travers, d'une part, des expérimentations de laboratoire, d'autre part, la modélisation mathématique, le programme de recherche empirique 'cours d'action' considère plutôt, d'une part, les situations de laboratoire comme des outils heuristiques, conçus à partir des situations naturelles, de test d'hypothèses générales issues des recherches empiriques sur ces mêmes situations naturelles, d'autre part, les modélisations mathématiques – compte tenu des limites des mathématiques disponibles, théorie des systèmes dynamiques comprise –, comme des outils heuristiques visant certes la généralité, mais portant sur des activités et situations spécifiques.

Les notions analytiques de la *Méthode élémentaire* à la *Méthode développée* : un exemple de développement d'un élément constitutif parmi d'autres d'un programme de recherche

Par construction, les composantes et les sous-catégories des composantes du signe hexadique donnent inégalement lieu à conscience préréflexive : de façon maximale pour les composantes et les sous-catégories des composantes centrales (2.2 et 3.2) et de façon minimale pour les composantes et les sous-catégories des composantes extrêmes (1.1, 2.1, 3.1, 3.3). Les conditions plus ou moins contraintes du recueil de données font qu'il peut être plus sûr de ne mettre en œuvre qu'une réduction du signe hexadique en **signe tétradique** (quatre composantes : Ouvert O, Representamen R, Unité de cours d'action U, Instance i de Référentiel S, et tranformation de O en O'), dont les composantes donnent lieu à des sous-catégories. Ces sous-catégories de la *Méthode élémentaire* (qui, pour l'essentiel, datent de 1992) résument plusieurs sous-catégories dans la *Méthode développée* (qui, sauf celles d'ordre le plus élevé, ont trouvé leur dernière formulation en 2006). Elles incluent aussi des différenciations qui sont étrangères à cette dernière et pourraient lui être tout simplement rajoutées, comme la différenciation des types de O. Par exemple, comme les sous-catégories des composantes du signe hexadique, ces sous-catégories de la *Méthode élémentaire* incluent les émotions (en termes de sentiments, comme sous-catégorie de U) dans l'analyse, et différencient (en termes d'histoire et de recherche) les activités usuelles des activités de recherche, y compris dans des travaux réputés purement manuels. Elles différencient aussi de ces dernières les activités qu'on pourrait qualifier de contemplatives (en terme de vécu), ce qui pourrait être pertinent dans certaines analyses et pourrait être rajouté à la *Méthode développée*. Par contre, les sous-catégories d'instance de Référentiel i, de Representamen R et d'Unité de cours d'expérience U sont

évidemment moins détaillées dans la *Méthode élémentaire* que dans la *Méthode développée* (voir la **Figure 8** : le tableau des sous-catégories d'instance de Référentiel i, de Representamen R et d'Unité de cours d'expérience U selon l'une et l'autre *Méthode*). Cette réduction du signe hexadique au signe tétradique, économique en durée d'analyse et nécessitant moins ce que l'historien P. Veyne a appelé la rétroduction, c'est-à-dire la compensation du manque de données par l'imagination, est aussi plus pertinente, dans certains cas, que le signe hexadique. Ceci fait qu'aujourd'hui, les analyses d'activité humaine menées dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' sont souvent des compromis entre *Méthode élémentaire* et *Méthode développée*. C'est, par exemple, le cas de la dernière thèse de doctorat en date dont j'ai eu connaissance avant la fin de la rédaction de cet ouvrage, Horcic (2014).

(A) Les éléments de la structure d'anticipation A (*Méthode développée*)
Anticipations de O
Anticipations de R
Anticipations de U
Anticipations de I et I* (c'est-à-dire de mise en œuvre de types de I et I* ou Principes de construction de savoir)

(B) Les types & relations entre types du Référentiel S = instances de Référentiel i
Types de O (*Méthode développée*) = Délimitants (*Méthode élémentaire*)
Types de R (*Méthode développée*) = Déterminants de R (*Méthode élémentaire*)
Types de U (*Méthode développée*) = Déterminants de U (*Méthode élémentaire*)
Types de I et I* ou Principes de construction de savoir (*Méthode développée*) = Constituants (*Méthode élémentaire*)

(C) Les sous-catégories de R dans le signe hexadique (*Méthode développée*) & le signe tétradique (*Méthode élémentaire*)
Apparition d'un fond (*Méthode développée*) = Fond (*Méthode élémentaire*)
Apparition de formes globales, Apparition d'une différence qui fait différence (*Méthode développée*) = Forme (*Méthode élémentaire*)
Apparition d'un symbole usuel ou logico-mathématique (*Méthode développée*) = Forme symbolique (*Méthode élémentaire*)

(D) Les sous-catégories de U dans le signe hexadique (*Méthode développée*) & le signe tétradique (*Méthode élémentaire*)
Sentiment (*Méthode développée*) = Sentiment (*Méthode élémentaire*)
Réaction ou Imagination (U2.2), Action symbolique ou accompagnée symboliquement (U3.2) (*Méthode développée*) = Détermination (*Méthode élémentaire*)
Argument (*Méthode développée*) comme partie des U symboliques usuels et mathématiques = Argument (*Méthode élémentaire*)

Figure 8 : Les éléments de la structure d'anticipation A et du Référentiel S, les sous-catégories de R, U, I et I* (*Méthode développée*) qui ont leurs correspondants dans les sous-catégories des composantes du signe tétradique (*Méthode élémentaire*)

Les nouvelles frontières sémio-logiques et l'ouverture théorique du programme de recherche

Les notions et hypothèses de sous-catégories des composantes du signe hexadique qui apparaissent stables et qui ont été systématiquement mises à l'épreuve de l'empirique peuvent certainement être précisées et restent à éprouver de façon plus large. Nous avons vu cependant que certaines notions et hypothèses de sous-catégories des composantes du signe hexadique ont connu des définitions spéculatives variables et / ou sont loin d'avoir été systématiquement mises à l'épreuve de l'empirique. Les hypothèses selon lesquelles les sous-catégories d'ordre supérieur incluent implicitement celles d'ordre inférieur, avec transformation ou non selon les sous-catégories en jeu (voir **Figures 5, 6, 7 et 7***), restent aussi à préciser et à éprouver empiriquement. Une question théorique a été systématiquement laissée de côté jusqu'à aujourd'hui, du signe tétradique au signe hexadique : celle des hypothèses sur les contraintes spéculatives de la concaténation dans un signe hexadique de sous-catégories d'ordres différents des différentes composantes R, U, I et I*. C.S. Peirce avait formulé des contraintes précises entre les trichotomies des composantes du signe triadique telles qu'il les avait définies avant de préciser la définition relationnelle de ses trois catégories fondamentales (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 3, section 6). Le signe tétradique et le signe hexadique ayant été définies d'une façon différente, les contraintes peircéennes ne tiennent plus. La question de la précision de nouvelles contraintes se pose, qui a été reportée jusqu'à aujourd'hui "à plus tard, en relation avec de nouvelles recherches empiriques" (voir la *Méthode développée*, p. 314). Une autre question théorique est celle de la poursuite des dérivations des sous-catégories des composantes du signe hexadique au-delà des **Figures 5, 6, 7 et 7***, et de son intérêt heuristique éventuel. Enfin, si l'on quitte la phénoménologie de l'activité humaine, décrivant le cours d'expérience, pour la science empirique de cette activité humaine, décrivant dans les mêmes termes l'activité humaine donnant lieu à expérience, ajoutant à cette description ses contraintes et effets dans les corps, situations et cultures, et développant son explication, tout reste ouvert, sauf le monopole de l'un ou de l'autre de ces trois domaines de contraintes et effets, dans les limites à la fois des résultats obtenus en matière de phénoménologie de l'activité humaine et de la conjoncture scientifique.

6. Les idées (idéations-types) et sentiments-types associés au programme de recherche empirique 'cours d'action' tel que je le considère personnellement aujourd'hui

Je considère ici ensemble les idées (idéations-types) et les sentiments-types associés au programme de recherche empirique 'cours d'action', du point de vue réflexif comme du point de vue normatif interne. C'est du fait que, par hypothèse, les sous-catégories sentiments (son principe est la multiplicité) et idéation (son principe est l'unification sinon l'unité) se suivant dans la construction de l'ensemble de ces sous-catégories de U, elles sont étroitement associées, donc aussi leurs correspondants virtuels.

En ce qui concerne les sentiments-types qui sont, pour moi, associés à ce programme de recherche 'cours d'action', il y a la joie éprouvée sur le terrain, qui s'oppose à l'ennui que suscite chez moi l'expérimentation en laboratoire. J'insiste sur "pour moi" et "chez moi" car la lecture des résultats successifs de programmes expérimentaux, cliniques (par exemple, l'école piagétienne, H. Simon) ou purement expérimentaux (par exemple sur l'imagerie mentale) m'a fait comprendre sinon partager pleinement les joies de l'expérimentation (celles de l'imagination des dispositifs expérimentaux, de l'isolation des phénomènes pertinents, etc.). Du point de vue normatif interne, si les joies du terrain font partie intégrante du programme de recherche empirique 'cours d'action', ce n'est pas le cas des joies de l'expérimentation en laboratoire. Puisque de tels sentiments-types sont difficiles à expliciter solitairement du point de vue réflexif, je vais m'appuyer sur une anecdote pour en donner un exemple : le récit d'une occasion de prise de conscience de ma part concernant l'un de ces sentiments types. Un jour, en effet, j'ai beaucoup surpris un écrivain de mes amis, lorsqu'après lecture de l'un de ses romans, *Le bar des flots noirs*, qu'il avait conçu comme particulièrement noir, je lui ai dit combien j'avais apprécié son humour, noir bien entendu. Cette réaction de ma part nous en a appris plus sur moi-même, en l'occurrence sur mes préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) et les sentiments-types attachés à leur actualisation, que sur son livre. J'y avais vu une métaphore humoristique de mon activité de recherche. En effet, ce roman suit un consul français qui parcourt différentes affectations dans des villes de l'Adriatique, dans une atmosphère de guerre larvée, affectionne les serveuses de bar, passe un temps fou à les imaginer, à les approcher et à inventer de nouveaux moyens de séduction, pour enfin les séduire et les mettre dans son lit, puis s'en aller en remâchant ses souvenirs. Au total, il me semblait que, dans ma vie, j'avais passé beaucoup de temps hors des situations de travail à préparer et à analyser les périodes relativement brèves durant lesquelles j'étais présent dans ces situations de travail et qui étaient l'occasion de véritables créations collectives entre mes collaborateurs(trices), moi-même et les opérateurs(trices) concerné(e)s (comme on dit en ergonomie), donc d'en éprouver les joies de façon directe, pour ensuite les répéter indirectement en les réactivant tout au long des activités d'analyse qui suivaient ces présences dans les situations de travail. Mais heureusement, dans le cadre d'un tel programme de recherche, il n'y a pas que les joies de terrain. Si les joies de la découverte et de la non réfutation empirique d'hypothèses non triviales sont partagées avec toutes sortes de recherches, il me semble que les joies de la lecture partagent avec celles du terrain la même sorte de nécessité pour quelqu'un qui développerait ce programme de recherche, tellement les phénomènes de l'activité humaine ont été recouverts au cours de l'histoire par toutes sortes de notions qui ont donné lieu à toutes sortes de traces écrites, certaines qui sont à reprendre et transformer, d'autres qui sont à critiquer et oublier. Insérer ces sentiments types dans l'explicitation normative interne des éléments constitutifs d'un programme de recherche, même si c'est difficile de le faire, permet de préciser comment les *thêmata* du chercheur et / ou du groupe ou réseau de recherche concerné se concrétisent ou peuvent se concrétiser.

Les idées (idéations-types) sont plus faciles à expliciter que les sentiments types, du fait qu'elles constituent du symbolique émergent pour le chercheur ou groupe ou réseau de recherche concerné. Dans les présentations antérieures du programme

de recherche empirique 'cours d'action', elles ne sont pas présentes. Pourtant, elles sont significatives de la créativité de ce programme et peuvent être partagées avec d'autres, au moins en partie. Insérer les idées dans l'explicitation normative interne des éléments constitutifs d'un programme de recherche, donc ne pas les cantonner au point de vue réflexif, permet de penser l'aspect "théorie" de la ceinture de protection et développement de ce programme de recherche positivement, c'est-à-dire comme dynamique théorique. Considérons quelques idées du programme de recherche 'cours d'action' tel que je le développe personnellement, qui sont présentées (ou, pour la troisième, explicitée plus précisément) pour la première fois ici et qui, à l'exception des deux premières et de la dernière (6) d'entre elles, ont déjà donné lieu à des actualisations :

- (1) et (2) l'idée d'un programme de recherche en science économique en termes d'action humaine comme élément d'une analyse multi-niveaux de l'activité humaine (voir l'*Introduction* générale, sections 2 et 3, et l'*Introduction* à la *Partie B*, section 4) et celle d'une "politique des activités" (voir la *Conclusion* générale, section 2). Si la première est une "idée en l'air" qui, jusqu'à aujourd'hui, n'a pas donné lieu à beaucoup d'efforts de détermination et d'actualisation de ma part, mais a seulement remué quelques souvenirs, la seconde est plus que cela : elle a ouvert sur des retours d'expérience et sur des lectures et relectures variées, même si elle n'a même pas abouti à un chapitre de cet ouvrage, comme je l'avais envisagé à un certain moment. On peut aussi considérer que ces deux idées constituent des rebondissements de l'idée d'activité, une idée qui ne s'est pas épuisée dans ses actualisations déjà réalisées ou toujours en cours de réalisation.

- (3) l'idée d'une théorie et d'une méthodologie d'étude des cours d'in-formation. Cette notion de 'cours d'in-formation', proposée par F. Varela, a suscité des recherches visant à dépasser les limites de l'activité donnant lieu à conscience préréflexive, c'est-à-dire les limites des objets théoriques cours d'expérience et articulation collective des cours d'expérience, tout en conservant l'hypothèse de l'enaction, donc du caractère asymétrique de l'activité comme interaction entre acteur et environnement. Ces recherches ont été fécondes (voir, par exemple, Poizat, 2006, et Poizat, Sève & *al.*, 2008) et devraient en susciter d'autres. Pourtant, une théorie et une méthodologie propres à décrire et expliquer ce "cours d'in-formation" en tant que tel n'ont toujours pas été atteintes et cette notion de 'cours d'in-formation' reste proche d'une simple idée. On pourrait qualifier ces recherches comme portant sur le cours d'in-formation réduit (voir section 2). La seule véritable détermination globale qui lui ait été donnée (voir *ibidem*) renvoie à la relation entre cours d'action et cours d'in-formation comme paire-étoile = le cours d'action comme processus conditionnant le cours d'in-formation / le cours d'in-formation comme processus faiisant émerger le cours d'action : Niveau inférieur (I) = le cours d'in-formation ; Niveau supérieur (II) = le cours d'action.

- (4) & (5) l'idée d'une analyse multi-niveaux de l'activité humaine et de notions théoriques présidant à une telle analyse (voir les chapitres 2 et 3 de la *Partie B*) et l'idée associée d'une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes qui serait en relation organique avec la première (voir la dernière section du chapitre 3 de cette *Partie B*).

- (6) si l'idée de programme de recherche artistique (voir chapitre 5, section 7) peut s'appuyer sur des programmes de recherche artistiques qui existent ou ont existé, celle d'une contribution de tels programmes de recherche artistique à la littéralisation des théories et modèles empiriques (voir chapitre 6, section 7), ce à travers la création artistique de nouvelles sortes de "lettres", est tout juste une idée naissante.

Quid alors des diverses "idées" d'autonomie, de construction de sens, d'émergence, d'incorporation et d'expérience que nous avons vu constituer le noyau de l'"approche enactive" (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3) ? Elles restent des "idées" à réactualiser en cas de crise dans le développement du programme de recherche empirique 'cours d'action'. On peut ajouter, toujours du point de vue normatif interne, à ces idées présentées ici, qu'elles soient nées du "choc" de la lecture de F. Varela ou des "chocs" éprouvés lors de mon travail de recherche, celles qui ont été initiées par d'autres chercheurs participant au programme de recherche empirique 'cours d'action', comme, par exemple, celle d'une ingénierie éducative en relation organique avec les recherches sur les activités des enseignants et élèves. Il y a peu, ce n'était qu'une idée naissante. Aujourd'hui, elle a déjà connu des déterminations et réalisations, à travers plusieurs relances successives. Par contre, les sous-catégories du Representamen, de l'Unité de cours d'expérience et de l'Interprétant, et les hypothèses analytiques-synthétiques associées (voir la section 4), si elles n'ont, pour une part d'entre elles, pas été soumises à des mises à l'épreuve empiriques suffisantes, sont trop précisément déterminées et font trop système entre elles et avec d'autres notions et hypothèses pour être considérées comme des idées. Elles sont des notions et hypothèses à soumettre à réfutation *versus* non réfutation.

7. L'atelier et les hypothèses épistémologiques 2 dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'

Pour parler de programme de recherche, il faut encore que l'atelier, issu à la fois des méthodes de construction de données et des hypothèses analytiques-synthétiques relatives à ces données, soit explicite, obéisse à des hypothèses épistémologiques 2 explicites, et soit cohérent avec les composantes précédentes (voir la section 3 pour les hypothèses épistémologiques 1).

Cet atelier inclut les modèles scientifiques des 'cours d'action' et de leurs 'articulations collectives'. Ces modèles scientifiques participent à la littéralisation des notions et hypothèses analytiques-synthétiques de ces objets théoriques génériques, mais peuvent aussi servir de base à des modèles technologiques inclus dans les programmes de recherche technologiques qui sont idéalement en relation organique avec le programme de recherche 'cours d'action'. Le petit ouvrage de Badiou (1970) reste aujourd'hui l'approche générale la plus éclairante de la notion de modèle empirique et technologique en général. L'ouvrage plus récent de Nouvel (2002), par exemple, y renvoie et ne fait que spécifier cette notion de modèle dans diverses disciplines. Enfin, l'ouvrage de Walliser (1994), à propos de la formalisation et de la validation empirique en économie, présente (dans ses chapitres 2 et 3) une riche

réflexion sur les diverses sortes de modèles, les opérations d'élargissement *versus* affaiblissement auxquels ils peuvent donner lieu et leur mise à l'épreuve empirique. Je me contenterai de renvoyer à ces trois ouvrages – alors qu'il en existe beaucoup d'autres qui abordent la notion de modèle comme notion transversale à une variété de recherches scientifiques particulières (voir, par exemple, Brissaud, Forsé & Zighed, 1990) – et ne chercherai pas ici à spécifier les modèles et la modélisation dans le programme de recherche 'cours d'action' plus que je ne l'ai fait dans la *Méthode développée* (*Conclusion générale*, section 4). Notons seulement que les exemples de modèles fournis par A. Badiou et B. Walliser entretiennent des relations variées avec la mathématisation, la littéralisation et la simple formalisation (ou mise en forme passive). Jusqu'à aujourd'hui, rappelons qu'il y a eu essentiellement littéralisation des notions et hypothèses analytiques générales de la phénoménologie empirique de l'activité humaine en général et mathématisation (essentiellement comme informatisation) de certains des modèles empiriques spécifiques de cours d'action (voir les exemples présentés dans la section 5).

Cet atelier inclut aussi les modes d'inscription et d'analyse des données et de réfutation *versus* non réfutation des hypothèses analytiques, génériques et spécifiques. En ce qui concerne les modes d'inscription et d'analyse des données, différents environnements informatiques ont été conçus dans le cadre de domaines spécifiques d'activités (voir, par exemple, Perrin, Theureau & *al.*, 2011, et Goldszmidt, Donin & Theureau, 2007). En matière de réfutation *versus* non réfutation des hypothèses analytiques, génériques et spécifiques, contrairement aux phénomènes étudiés par l'astronomie (voir un exemple de programme de recherche en cosmologie observationnelle dans le chapitre 5, section 5) et les sciences expérimentales, physiques, biologiques ou psycho-physiologiques, dans lesquelles le postulat de reproductibilité des observations et expériences peut être posé, les phénomènes de l'activité humaine ne sont pas reproductibles. Cette réfutation *versus* non réfutation repose, au-delà de chaque recherche particulière portant sur une situation ou une série de situations comparables (qui pose la question des critères de comparabilité), essentiellement sur les données recueillies sur l'activité humaine des mêmes acteurs ou d'autres acteurs dans de nouvelles situations conçues à partir des résultats de cette recherche particulière, voire sur les données recueillies sur l'activité humaine des mêmes acteurs dont la construction des savoirs propres aura bénéficié de ces mêmes résultats.

Enfin, cet atelier inclut les méthodes de participation des acteurs à l'analyse – donc à la théorie – de leur activité, déjà abordées plus haut avec les méthodes de second niveau (section 3) et à la conception de transformations de leurs situations ou de situations futures pour d'autres acteurs (ingénierie des situations), mais aussi à la conception de nouveaux observatoires et ateliers (ingénierie des observatoires et ateliers) et, évidemment, à la construction des savoirs propres à ces acteurs (ingénierie des situations de formation par l'expérience et l'analyse). J'y reviendrai à propos des relations externes du programme de recherche empirique 'cours d'action' (section 9), ainsi qu'à propos de l'histoire contemporaine et, plus généralement, des études et recherches en sciences humaines et sociales qui s'intéressent aux activités d'acteurs vivants (chapitre 3, section 6).

Ainsi, cette conception de l'Atelier (incluant l'Observatoire) récuse le monopole de la théorie par le chercheur ou analyste et nous renvoie aux programmes de recherche technologique avec lesquels le programme de recherche empirique 'cours d'action' est idéalement en relation organique, que je préciserai plus loin (section 9).

8. L'activité réflexive dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' et son prolongement dans la recherche philosophique

L'évaluation globale de la fécondité empirique (c'est-à-dire du pouvoir heuristique et de la capacité de croissance) d'un programme de recherche empirique comme normatif interne passe, en complément de la contestation par d'autres programmes de recherche et par les acteurs concernés dans les recherches particulières, par une réflexivité située dans le cadre de ce programme de recherche, donc aussi limitée par lui. Il en est de même de l'évaluation et de la transformation des différentes composantes constitutives de ce programme. Un programme de recherche précise *a minima* cette réflexivité et cette évaluation à travers la précision des Pratiques réflexives. C'est pourquoi, dans ce chapitre 1, je ne me suis pas limité, comme je l'ai fait dans le passé, au point de vue normatif interne et ai tenté d'expliciter quelques éléments de conscience réflexive relative à mon activité de recherche. Dans le cas du programme de recherche empirique 'cours d'action', comme en partie dans celui du programme de recherche empirique historique de R.G. Collingwood sur lequel je reviendrai (dans le chapitre 3), cette réflexivité située a été prolongée par des programmes de recherche philosophique, qui portent respectivement sur les présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*) de ces deux programmes de recherche et qui, constituant le pendant recherche de l'activité usuelle de "souci de soi" du chercheur ou groupe de recherche concerné, a dépassé la seule relation avec eux. J'y reviendrai (chapitre 5, section 5). Il me semble qu'aujourd'hui, une fois que la réflexivité et l'évaluation *a minima* portant sur les éléments constitutifs du programme de recherche empirique 'cours d'action' ont été relayées *a minima* par un programme de recherche philosophique, il s'agit de revenir sur cette réflexivité et cette évaluation pour les préciser et, éventuellement, généraliser cette précision à d'autres sortes de programmes de recherche. Si un programme de recherche philosophique peut contribuer au développement de l'ensemble des éléments constitutifs d'un programme de recherche, les Pratiques réflexives usuelles peuvent faire de même, sauf en ce qui concerne l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux pris comme totalité et non pas distillé en diverses présuppositions et préoccupations (*thêmata*).

9. Les relations du programme de recherche empirique 'cours d'action' avec d'autres programmes de recherche

Pour parler de programme de recherche, il faut encore que soient précisées les relations idéales qu'il doit entretenir avec d'autres programmes de recherche.

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' est d'abord idéalement en relation avec d'autres programmes de recherche empirique. Ces derniers participent

à l'évaluation globale de sa fécondité empirique (pouvoir heuristique et capacité de croissance), en ce qu'ils en contestent le contenu et les résultats ou, au contraire, sont influencés par lui. Cette évaluation globale de la fécondité empirique d'un programme de recherche empirique, comme l'évaluation et la transformation de ses composantes constitutives est relayée par l'évaluation et la transformation des programmes de recherche technologique avec lesquels il est en relation organique. En définitive, puisque l'hypothèse de l'enaction implique que notre connaissance a pour limite notre action, la fécondité de ces programmes de recherche technologiques conforte ou dévalue ce programme de recherche empirique.

Ce programme de recherche empirique 'cours d'action' est aussi idéalement en relation organique avec un programme de recherche philosophique – j'y ai fait allusion (dans la section 8 précédente), et y ferai de nouveau allusion (dans la section 10), mais j'attendrai le chapitre 5 (section 5) pour généraliser cette exigence de relation organique à tous les programmes de recherche empirique – et avec des programmes de recherche technologiques – que je vais préciser dans cette section. Par contre, je laisserai de côté la question des relations, réelles comme idéales, entre ce programme de recherche empirique 'cours d'action' et des programmes de recherche mathématiques. Rappelons que mes propres efforts d'exploration des outils mathématiques disponibles n'ont eu des résultats qu'en ce qui concerne l'atelier, à travers la mathématisation (essentiellement comme informatisation) de certains des modèles empiriques spécifiques de cours d'action (voir section 7).

Un idéal de relation organique entre recherche empirique et recherche technologique et sa réalisation

Insistons sur la relation organique entre le programme de recherche empirique 'cours d'action' et la recherche technologique. Rappelons la distinction reprise de A. Koyré entre technique et technologie : la technique n'a *a priori* rien à voir avec la science. C'est s'il y a relation organique entre science et technique que nous avons affaire, d'une part, à une science, d'autre part, à une technologie. L'idéal traduit par cette relation organique entre science et technique, n'est, ni la séparation académique, ni la fusion techno-scientifique entre recherche empirique et recherche technologique.

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' cumule cette définition de la notion de technologie par sa relation organique avec la science et une autre définition, celle de la technologie comme technique organisée en discours (qui prévaut dans le monde anglo-saxon). Il s'intéresse, non seulement à l'épistémologie de la connaissance (phénoménologique et scientifique) de l'activité humaine, mais aussi à celle de la connaissance technologique et aux relations entre elles. Dans l'épistémologie usuelle, au contraire, l'épistémologie de la connaissance scientifique est considérée de façon séparée, et, la technologie se présentant comme science appliquée, son épistémologie est réduite à une théorie de l'application de la science.

En ce qui concerne le programme de recherche empirique 'cours d'action', sa relation organique avec des programmes de recherche technologiques est idéale-

ment de un à plusieurs, tandis que chacun de ces programmes de recherche technologiques est aussi idéalement en relation organique avec d'autres programmes de recherche empirique. Dans ce jeu un à plusieurs et plusieurs à un, le programme de recherche empirique 'cours d'action' ou, du moins, un programme de recherche empirique sur l'activité humaine, occupe idéalement une place centrale.

Trois sortes de programmes de recherche technologiques 'cours d'action' ?

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' ressortit à ce cas général mais possède aussi une particularité. Le programme de recherche technologique 'cours d'action' participe d'abord d'une **ingénierie des situations**, *a priori* multiple, selon les différentes sortes de situations qui peuvent être en jeu. S'il est dit porter sur la conception technique, organisationnelle et culturelle, c'est afin d'insister sur le fait que la conception des artefacts, sur laquelle est censée porter toute ingénierie, est en réalité inséparable de celle des organisations, des savoirs et de leur transmission, donc de l'ingénierie organisationnelle, de l'ingénierie culturelle (par exemple, les bibliothèques, musées, encyclopédies papier ou en ligne, etc., avec leurs procédures et l'organisation et la formation des personnels qui leur sont affectés) et de l'ingénierie de la formation et de l'éducation. Cette ingénierie des situations constitue la première sorte de programme de recherche technologique 'cours d'action' et c'est sur elle qu'ont été concentrés les efforts de développement.

Mais, plutôt potentiellement qu'actuellement, deux autres sortes de programmes de recherche technologique 'cours d'action' sont idéalement en relation organique avec le programme de recherche empirique 'cours d'action' : une **ingénierie de l'observatoire et de l'atelier de recherche 'cours d'action'** (ou ingénierie des situations de construction de données et d'analyse des cours d'action), c'est-à-dire en fait des situations de recherche dans le cadre de ce programme de recherche (à laquelle ressortirait, par exemple, l'ingénierie des simulateurs, voir Theureau, 1997, 1998a) ; une ingénierie de la construction des savoirs propres des acteurs dont l'activité est analysée en collaboration avec eux, ou encore une **ingénierie des situations de formation par l'expérience et l'analyse**, formulation que je privilégierai, ou encore d'ingénierie du détournement et du développement de l'observatoire et de l'atelier de recherche 'cours d'action' vers la formation par l'expérience et l'analyse. Si, au départ, c'est la notion d'ingénierie des situations dans toute leur généralité qui a été privilégiée dans les formulations des apports du programme de recherche empirique 'cours d'action' à la formation, l'éducation et l'entraînement, l'ingénierie des situations de formation par l'expérience et l'analyse pose des problèmes particuliers qu'il y a tout intérêt à dégager (voir Durand, 2009). D'où la formulation de cette troisième sorte d'ingénierie. *A priori*, ces trois sortes de programmes de recherche technologique 'cours d'action' sont idéalement en relation organique avec un programme de recherche philosophique et avec d'autres programmes de recherche empirique (voir chapitre 5, sections 4 et 5).

Évidemment, pour accepter de parler de construction des savoirs propres ou de formation par l'expérience et l'analyse en termes d'ingénierie, il faut avoir préalablement accepté la notion de "technique de soi", développée en particulier par

M. Foucault. J'y reviendrai dans la *Partie D* (chapitre 7, section 8, chapitre 8, section 10, et chapitre 10, section 7) car c'est en ce qui concerne cette construction des savoirs propres, individuelle et collective, que la comparaison des visées pratiques du bouddhisme et du programme de recherche 'cours d'action' est la plus intéressante. Ajoutons cependant ici que cette ingénierie de la construction des savoirs propres ou de la formation par l'expérience et l'analyse des acteurs recoupe plus ou moins divers courants et programmes de recherche actuels, par exemple en termes de "praticien réflexif", de "clinique de l'activité", d'"explicitation" ou d'"exploration de l'expérience intérieure", qui sont en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs. Remarquons aussi que, par hypothèse, contrairement aux "techniques de soi" selon M. Foucault, elle n'est pas en relation organique seulement avec une activité de "souci de soi", comme pendant d'activité usuelle de l'activité de recherche philosophique, mais aussi avec d'autres programmes de recherche empirique dont l'un est central, le programme de recherche empirique 'cours d'action' (jusqu'à ce qu'il soit remplacé par un programme de recherche sur l'activité humaine plus fécond !).

En ce qui concerne la première de ces deux sortes supplémentaires de programmes de recherche technologique 'cours d'action', j'ai déjà noté (section 3) la relation étroite qu'a entretenu et entretient l'observatoire du programme de recherche empirique 'cours d'action' avec le développement technique, et fait allusion (section 7) aux divers développements techniques qu'a connu l'atelier correspondant, mais le tout ne fait pas un programme de recherche technologique pour une ingénierie des observatoires et ateliers de recherche 'cours d'action'. Le cas de la seconde de ces deux sortes supplémentaires est différent. Concernant cette ingénierie de la construction des savoirs propres (ou des situations de formation par l'expérience et l'analyse), l'expérience est restreinte mais est susceptible de progresser rapidement, du fait du développement d'analyses de l'activité visant la formation des acteurs, dans laquelle sont mis à contribution des méthodes de développement de l'expérience des acteurs qui intègrent des éléments des méthodes d'analyse mises en œuvre (voir, par exemple, Sève & Adé, 2003). Citons seulement Leroux (2010) pour les effets sur ce compositeur de musique de l'ensemble de la recherche menée avec lui sur son activité de composition (voir l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 2), toutes les sortes de publications qui lui ont été préalablement soumises étant inclues.

Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai montré que l'organisation interne d'un programme de recherche en ingénierie des situations pouvait être conçue de la même façon que celle du prtogramme de recherche empirique 'cours d'action'. Il est facile de montrer que cette organisation interne gagne à être conçue selon la **Figure 2**. Je ne referai pas l'exercice ici et ne le ferai pas non plus pour les deux autres sortes supplémentaires de programmes de recherche technologiques 'cours d'action' ici pointées mais non encore systématiquement actualisées. Je reprendrai plus loin la question des différentes sortes de programmes de recherche technologique idéalement en relation organique avec un programme de recherche empirique donné (dans le chapitre 5, sections 5 à 7).

10. L'idéal d'intégration de l'éthique dans l'épistémologie et d'articulation avec un programme de recherche philosophique

Considérons le programme de recherche philosophique 'cours d'action' et sa relation avec les autres programmes de recherche 'cours d'action'. Rappelons en quoi consiste l'éthique : elle peut être, comme l'épistémologie, descriptive [étude systématique des comportements des acteurs(trices) humain(e)s et de la conscience qu'ils (elles) en ont] ou normative (théorie de l'action humaine en tant qu'elle est soumise au devoir et a pour but le bien), interne (à un acteur ou un ensemble d'acteurs) ou externe (donnant lieu à des analyses et à des jugements de la part d'une autorité ou prétendue telle sur le comportement d'autres acteurs(trices) humain(e)s). L'épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action' intègre une éthique normative interne qui se retrouve de façon plus ou moins explicite et élaborée dans d'autres programmes de recherche en ergonomie, du fait que, dans cette dernière, des questions éthiques se posent à tout moment, depuis la définition des objets d'étude et de conception jusqu'à la réalisation des situations conçues, et s'inscrivent dans des conflits de valeurs et d'intérêts, ce qui m'a conduit à parler de l'ergonomie comme d'une technologie politique (voir Pinsky, 1992). À cette éthique normative interne, on peut ajouter un principe espérance qui rend compte *a minima* de l'élément d'utopie qui est inclus au moins dans certaines traditions de l'ergonomie de langue française. Le programme de recherche 'cours d'action' intègre cette éthique dans cette épistémologie, alors qu'habituellement, l'éthique de la science se réduit à une déontologie surajoutée et l'éthique de la technique est censée jouer en amont et en aval de la conception technique, mais pas en elle, ce qui tend à les réduire à quelques discours creux. L'inspiration conjuguée de J.-P. Sartre, des Stoïciens, de J.G. Fichte et de l'École saint-simonienne, telle qu'elle a été systématisée dans la *Méthode réfléchie*, conduit à parler d'"éthico-politico-religieux" plutôt que d'éthique, de philosophie politique et de principe espérance.

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' est auto-réflexif, en ce sens qu'un(e) auteur(e) d'un exposé d'une recherche ou étude de l'activité humaine selon ce programme de recherche parle nécessairement, non seulement de *ce dont* il (elle) parle, mais encore du fait qu'il (elle) en *parle* et que c'est *lui (elle)* qui parle, c'est-à-dire de sa propre activité de recherche ou étude de l'activité humaine, du moins s'il (si elle) est conscient(e) de ce qu'il (elle) fait et cherche à effectuer un exposé systématique. Pour le dire autrement, la théorie de l'activité humaine qui, à la fois, préside à cette activité de recherche ou d'étude et en constitue le produit à un moment donné, doit pouvoir constituer une épistémologie descriptive (après coup) de cette activité de recherche ou d'étude elle-même et contraindre son épistémologie normative (avant coup). C'est ainsi qu'on peut parler d'intégration de l'éthique dans l'épistémologie à condition de penser l'épistémologie de ce programme de recherche comme relative à l'activité de recherche, considérée elle même comme enaction et expérience. D'où la qualification – dans certaines limites – d'un tel programme de recherche empirique de philosophique par nature.

Au total, on obtient, en ce qui concerne les relations externes idéales du programme de recherche empirique 'cours d'action : les trois sortes de programmes

de recherche technologique 'cours d'action' (section 9) ; le programme de recherche philosophique 'cours d'action' (abordé dans cette section). En anticipant sur la suite de cet ouvrage, on peut ajouter : diverses sortes de programmes de recherche empiriques [les programmes de recherche empirique sur l'activité animale ; des programmes de recherche empirique symbolique (voir le chapitre 5) ; des programmes de recherche empirique en Sociologie, Anthropologie culturelle et Histoire (que j'aborderai respectivement dans les chapitres 2 et 3 de la *Partie B*)] ; des programmes de recherche mathématique (voir chapitre 6) et de recherche création symbolique, dont artistique (voir chapitre 5, section 7).

11. Entre la dynamique d'une recherche particulière et celle de l'ensemble du programme de recherche empirique 'cours d'action'

Nous avons vu (dans l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 3), que deux modes de transformation des éléments constitutifs d'un programme de recherche à l'occasion d'une recherche en cours sont à considérer : les transformations dans le fil de l'activité de recherche en cours qui sont catégorisées par pôles par les sous-catégories de l'Interprétant* (**Figure 7***, voir la section 4 et le chapitre 4, section 4) et mettent en œuvre des Principes épistémologiques commandés idéalement par une Épistémologie (voir la fin de l'*Introduction* de ce chapitre) ; celles résultant des Pratiques réflexives, qui sont catégorisées pareillement et mettent en œuvre les mêmes sortes de Principes épistémologiques mais en relation avec des ouverts différents. Pour les préciser, ou au moins montrer leur pertinence et leur intrication, reprenons, en n'hésitant pas à introduire quelques redondances, le cas de la recherche spécifique sur l'activité de composition musicale de *Voi(rex)* et d'*Apocalypsis* qui a été l'occasion de la formulation de la notion de projet générique (voir l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 2, où j'ai aussi rappelé les publications principales) et, par son intermédiaire, de la reformulation de celle de programme de recherche. Cela me permettra de préciser un idéal de relation entre la dynamique d'une recherche particulière et la dynamique d'un programme de recherche. Si je me permettrai dans cette section d'ériger en idéal la démarche d'une recherche particulière dans laquelle j'ai été engagé personnellement, c'est en prévenant d'emblée que, ce faisant, je laisserai de côté les difficultés rencontrées, ainsi que les essais et erreurs réalisés, qui donneront éventuellement lieu à des publications ultérieures ou à des textes mis en ligne et téléchargeables. J'insisterai aussi au fur et à mesure sur le caractère privilégié de la situation dans laquelle s'est déroulée cette recherche particulière, tant du point de vue du caractère stimulant des problèmes posés que de celui des moyens disponibles pour les résoudre.

Le contrat avec le compositeur concernant la composition de Voi(rex) & sa relance avec celle d'Apocalypsis

Voi(rex), crée en Janvier 2003, était une œuvre ressentie comme riche de possibles à exploiter par le compositeur qui avait donné lieu à un projet de composition d'une nouvelle œuvre, *Apocalypsis*, dont la création devait avoir lieu en Mai 2005. Un projet initial dit d'écoute signée (voir plus loin) de *Voi(rex)* avait été élaboré

à l'Ircam, entre B. Stiegler, son directeur d'alors, et N. Donin, musicologue, et le compositeur, qui devait être réalisé entretemps. C'est alors, donc après coup, à la suite de discussions, en un premier temps entre N. Donin et moi-même et pour finir avec B. Stiegler, P. Vermersch et le compositeur, qu'est né et s'est précisé le projet d'une articulation de ce projet d'écoute signée avec un projet d'étude empirique de l'activité de composition de *Voi(rex)*. D'où le cumul de trois projets de recherche empirique, technologique et artistique dans le cadre d'un contrat précis de collaboration entre chercheurs et compositeur. Le projet empirique a été relancé, à partir de l'ensemble du travail réalisé à propos de *Voi(rex)*, avec la composition d'*Apocalypsis*. La situation de recherche ainsi conçue constitue, avec ses rebondissements, une situation privilégiée à plusieurs titres.

La reprise et la précision de l'objet théorique 'cours de vie relatif à une pratique' et de ses hypothèses ontologiques

Le problème posé à cette occasion de l'analyse d'une activité individuelle-sociale réalisée de façon discontinue sur une période de temps relativement longue avait déjà été abordé. À l'occasion d'une recherche empirique sur les activités de contrôle de l'énergie domestique et technologique sur la conception des interfaces correspondantes, J.-B. Haué avait introduit l'objet théorique 'cours de vie relatif à une pratique' (voir la section 2), qui généralisait son objet spécifique 'cours de vie relatif au contrôle de l'énergie domestique' et en constituait en retour une spécification (Haué, 2003). Cette recherche particulière permettait de compléter les enseignements d'une recherche particulière plus ancienne sur l'activité proprement agricole du vigneron artisanal sur l'ensemble d'une année culturale (Jourdan, 1990). Dans ces deux recherches particulières, l'activité individuelle-sociale d'un acteur qui était considérée se développait en temps partagé avec d'autres activités et une hypothèse ontologique s'ajoutait aux deux hypothèses de l'enaction et de l'expérience, celle d'une relative autonomie de cette activité relativement aux autres activités du même acteur.

Dans ces deux recherches particulières aussi, cette activité individuelle-sociale était analysée, du fait de la longueur de la période durant laquelle elle était considérée, à partir de données empiriques qui n'étaient pas toutes issues d'observations et d'enregistrements des comportements et de commentaires de ces derniers par les acteurs. Dans les autres recherches particulières menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', au contraire, les activités analysées étaient continues, sur des périodes relativement courtes et leur analyse s'était basée seulement sur de telles données empiriques. M. Jourdan avait introduit en plus de ces dernières données sur des périodes relativement courtes et continues des données d'enquêtes de budgets temps mais qui comportaient des catégories ouvertes et étaient complétées par des entretiens téléphoniques périodiques. J.-B. Haué avait introduit, en plus des mêmes sortes de données, des données d'enquêtes sociologiques conçues à partir d'hypothèses ontologiques différentes, implicites ou explicites, et visant d'autres buts que l'analyse des activités humaines, mais qui pouvaient être détournées vers ce but. Ces emprunts méthodologiques étaient restés en attente de clarification.

La création et la mise en œuvre de la méthode de remise en situation par les traces, la formulation de ses hypothèses épistémologiques 1 et leurs circonstances

Cette clarification méthodologique s'est effectuée à travers la création de la méthode de remise en situation par les traces. La précision de ses hypothèses épistémologiques 1 (voir la section 3) a de plus bénéficié de plusieurs circonstances favorables. Tout d'abord, dans le cas de *Voi(rex*), la conscience réflexive usuelle du compositeur, avant expression de sa conscience préréflexive, est documentée, ce qui n'est pas toujours le cas. Les méthodes de recueil de données suivies pour *Voi(rex)* et pour *Apocalypsis* ont été définies avec le compositeur : pour *Voi(rex),* sur la base de la lecture par lui des publications de deux recherches passées (de C. Sève : le cours d'action d'un athlète dans des matches lors de compétitions internationales de tennis de table, de B. Grison : l'activité collective d'un petit groupe de recherche en embryologie sur une durée de trois ans) et de deux essais méthodologiques ; pour *Apocalypsis*, sur la base de l'expérience de l'étude de la composition de *Voi(rex)*. L'ensemble de la recherche a donné lieu à un bilan, non seulement de la part des chercheurs, mais aussi de la part du compositeur. Le recueil de données pour *Voi(rex)* a commencé par deux essais méthodologiques préalables concurrents, l'un, réalisé par P. Vermersch et inspiré directement de la méthode de l'entretien d'explicitation qu'il a développée (Vermersch, 1994), l'autre, réalisé par N. Donin et moi-même et original mais inspiré indirectement de l'état de l'observatoire du programme de recherche empirique 'cours d'action' à ce moment et cohérent avec ses hypothèses ontologiques (enaction et expérience). Ces deux essais méthodologiques étaient au départ censés viser une articulation ou un compromis positif entre les méthodes et les hypothèses ontologiques concernées mais ils ont abouti, après bilan, à la poursuite de la seconde des deux méthodes. Le débat méthodologique occasionné par ces essais méthodologiques a contribué à la précision de cette dernière.

La méthode qui a été seule poursuivie, celle de la remise en situation par les traces matérielles, si elle a bénéficié de l'expérience passée de l'ensemble de l'observatoire du programme de recherche 'cours d'action', était originale et sa mise en œuvre a rencontré de nombreux problèmes dont la résolution et les essais-erreurs qui y ont conduit ont permis de formuler de nouvelles hypothèses épistémologiques 1. Par exemple, pour *Apocalypsis*, les entretiens de remise en situation ayant une périodicité moyenne d'un mois et demi, nous avons demandé au compositeur de remplir un agenda de composition qui s'est avéré constituer un outil puissant de remise en situation. Dans la foulée, le compositeur a pris l'initiative de dater les ajouts et transformations apportés à ses brouillons et esquisses. Par exemple, nous avons introduit une séparation des entretiens en deux phases, la première où l'entretien suit étroitement le cours de l'activité, la seconde où l'entretien porte sur des fragments sélectionnés de cette activité. À condition que la première phase ait suffisamment porté sur ces fragments, la seconde phase peut continuer sur cette lancée et ne pas dégénérer en commentaire de l'œuvre ou de ses traces ou en autoanalyse de la part du compositeur (à réserver *a priori* à des entretiens de second niveau et à la participation du compositeur à l'analyse, réservée en l'occurrence à la conception participative de montages informatiques d'aide à l'écoute active de parties de *Voi(rex)*). Par exemple, nous avons pu constater l'importance de disposer

de toutes les traces pertinentes : dès qu'une trace importante manquait, soit que le compositeur n'ait pas rempli son agenda de composition (pour *Apocalypsis*), soit qu'il n'ait pas apporté son ordinateur, soit que les chercheurs n'aient pas perçu l'une de ces traces importantes, l'entretien de remise en situation devenait plus laborieux et moins informatif sur l'activité de composition.

Cette mise en œuvre de cette méthode de remise en situation par les traces matérielles a, elle aussi, bénéficié de circonstances favorables : elle a permis de questionner l'une des deux limites de la construction de données sur les niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine, celle de l'empan temporel, l'autre étant celle du collectif ; elle a mobilisé deux chercheurs aux compétences différentes (ce qui a permis de remplir à la fois le besoin de technicité musicale afin de ne pas obliger l'acteur à faire du b-a-ba *versus* le risque de quitter l'activité pour le débat technique et celui de "coller" au discours de l'acteur *versus* de gérer le temps disponible) ; elle a été mise en œuvre de deux façons différentes : 7 mois après le concert de création pour l'écriture de *Voi(rex)*, de façon légèrement différée (1 mois et demi en moyenne) pour la préparation et l'écriture d'*Apocalypsis* ; mise en œuvre dans la durée, elle a permis la considération d'une variété de cas locaux ; parallèlement à cette mise en œuvre s'est développée une articulation de la recherche empirique avec la recherche technologique, directement (conception de systèmes d'aide à l'écoute active de *Voirex* – les montages informatiques signalés plus haut – par une collaboration entre le compositeur, les chercheurs plus spécialement engagés dans la recherche empirique, N. Donin et moi-même, et un chercheur plus spécialement engagé dans la recherche technologique, S. Goldszmidt) et indirectement (généralisation de la conception de composantes potentielles d'ateliers de composition, à l'issue de l'ensemble de la recherche), qui a permis de préciser certaines données et de conforter certaines analyses.

L'extension de la relation organique entre le programme de recherche 'cours d'action' et la recherche technologique

J'ai précisé (dans la section 9) les trois sortes de programmes de recherche technologique avec lesquelles le programme de recherche empirique 'cours d'action' est idéalement en relation organique. La première sorte est une ingénierie des situations, *a priori* multiple, selon les différentes sortes de situations qui peuvent être en jeu. En relation avec les recherches particulières qui ont été menées dans le cadre de ce programme de recherche empirique 'cours d'action', a été développée une ingénierie des situations des acteurs dont l'activité avait été étudiée ou de futurs acteurs du même genre. À l'occasion de cette recherche particulière, les montages informatiques d'aide à l'écoute active de la musique du compositeur, en l'occurrence *Voi(rex)*, qui ont été réalisés, ont visé essentiellement d'autres usagers que lui, des étudiants en conservatoire de musique jusqu'au grand public (voir Donin, 2004, Donin, Goldszmidt & Theureau, 2008, et Goldszmidt & Theureau, 2010). L'objet générique de conception est alors une situation d'écoute active, l'observatoire est celui de la recherche empirique sur l'activité de composition de *Voi(rex)* et l'atelier, celui d'une conception participative engageant les sus-nommés et le compositeur. Cette extension de l'ingénierie des situations peut être généralisée. Son principe se

recoupe avec l'ingénierie des situations de formation en relation organique avec la recherche empirique sur les activités d'acteurs experts.

Des notions analytiques précisées aux différentes étapes de l'analyse, en partie issues de l'état du programme de recherche avant cette recherche dont on éprouve la fécondité, en partie nouvelles qui enrichissent ce programme de recherche

La notion d'ouvert (diachronique) (voir la section 4) et les notions de sens commun d'action, de communication, de raisonnement et d'émotion suffisaient, avec celles d'enaction et d'expérience, pour réaliser la pré-analyse des données, c'est-à-dire leur transcription et leur mise en forme en vue de leur analyse. L'analyse proprement dite a mis en œuvre au fur et à mesure plusieurs notions supplémentaires.

La notion d'idée a été inspirée par l'usage du mot 'idée' par le compositeur et précisée par l'apport d'une recherche philosophique de G. Deleuze (Deleuze, 1972). Formulée au début de l'analyse des données recueillies et transcrites, en relation avec des histoires ou intrigues (ressortissant à la notion d'ouvert diachronique) de composition de parties de *Voi(rex)*, elle a été étendue et éprouvée empiriquement de façon plus large en ce qui concerne des histoires ou intrigues de composition de parties d'*Apocalypsis*. Puis elle a été généralisée à toutes les idées dont on peut trouver des traces dans la préparation et l'écriture des deux oeuvres à travers un recensement et l'établissement de critères de reconnaissance. Parallèlement à cette généralisation de cette notion d'idée, il y a eu production d'une notion synthétique spécifique à cette recherche particulière : la caractérisation des 3 sortes de modes de composition présents chez P. Leroux. C'est seulement après accomplissement de l'ensemble de l'analyse menée dans le cadre de cette recherche particulière qu'il y a eu intégration de la notion d'idée comme idéation-type (ou élément parmi d'autres du Référentiel) et remplissement de la sous-catégorie 3.1 de l'Unité de cours d'expérience par la notion d'idéation, donc transformation locale de la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe (voir la section 4).

La notion de préoccupation (proposée dans certaines recherches sportives) ou *thêmaton* (proposée dans une recherche en histoire des sciences, celle de G. Holton, voir Holton, [1973], 1981, et ici, le chapitre 4, section 3) a été reprise en fin d'analyse, d'une part afin de qualifier des phénomènes apparus lors de l'analyse des histoires ou intrigues de composition de parties de *Voi(rex)* et d'*Apocalypsis*, d'autre part afin de généraliser l'analyse des préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) dont on peut trouver des traces dans la préparation et l'écriture des deux œuvres.

La notion d'atelier, comme incluant celle d'observatoire (la notion d'observatoire et les composantes de cette notion d'atelier avaient été développées, mais seulement en tant qu'élément constitutif de la notion de programme de recherche), a été proposée comme notion spécifique à la composition musicale, au milieu de l'étape d'analyse, en s'inspirant des ateliers d'artistes, et ses caractéristiques en ont été formulées à partir des données empiriques : ensemble d'outils et procédures matériels et symboliques, en partie redondants, constamment enrichis et transformés, de composition musicale. Les notions de savoir propre et de culture propre (qui n'avaient pas encore été clairement distinguées dans les recherches passées) et

les notions d'appropriation / individuation (déjà proposées mais relativement peu mises en œuvre) ont été mises en œuvre en relation avec l'analyse de l'atelier du compositeur et de ses transformations entre le début de la composition de *Voi(rex)* et la fin de celle d'*Apocalypsis.*

La notion d'ouvert synchronique (qui découle de la notion plus générale de synchrone, et a été proposée à l'occasion de recherches passées sur les activités infirmières) a présidé, en fin de l'étape d'analyse, d'abord à l'analyse de l'histoire des ouverts de la préparation d'*Apocalypsis*, puis à celle des ouverts de son écriture.

Ce n'est qu'après cette analyse que la notion d'atelier a, d'une part, été reprise dans les notions de projet générique et de programme de recherche, d'autre part, été intégrée au programme de recherche technologique 'cours d'action', ou encore à l'ingénierie des situations, comme concept pour la conception de situations créatives. Concevoir des situations comme des ateliers, c'est introduire le temps de l'activité et l'acteur considéré dans la conception des situations, et non pas, comme il est courant, concevoir la situation en une fois et de la façon la plus complète et la plus cohérente possible.

Les Pratiques réflexives du compositeur avant / après la recherche et les Pratiques réflexives des chercheurs comme élément constitutif d'un programme de recherche

Cette recherche particulière ne pouvait qu'aborder la question de l'activité réflexive usuelle, mais aussi celle de l'activité réflexive bénéficiant de la mise en œuvre préalable d'une méthode d'expression de la conscience préréflexive. Les recherches antérieures dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' s'étaient préoccupées de la distinction entre cette activité réflexive usuelle et l'expression de la conscience préréflexive, mais pas d'analyser cette activité réflexive usuelle. Si une telle analyse n'a pas non plus été réalisée à l'occasion de cette recherche particulière, la question y a été posée. En effet, comme nous l'avons déjà vu (dans l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 2), avant cette recherche, le compositeur, non seulement avait exprimé sa conscience réflexive usuelle dans des conférences et des publications, mais aussi avait constitué un riche dossier génétique de *Voi(rex)* (ses plans, ses brouillons, esquisses et patches informatiques) pour servir de base à son activité réflexive, en relation avec la conception de nouvelles œuvres et avec la réalisation de ses enseignements de composition musicale. En conclusion de cette recherche, il a explicité en quoi cette activité réflexive en était sortie transformée (voir Leroux, 2010). De plus, la considération de cette activité réflexive était nécessaire pour répondre avec suffisamment de précision à la contestation des résultats empiriques de cette recherche en termes de modification de l'activité du compositeur par la réalisation de la recherche.

Les analyses compréhensives versus modélisatrices des données et la notion synthétique de projet générique

J'ai écrit (toujours dans l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 2) que les analyses réalisées à l'occasion de cette recherche particulières ont été, ou bien modélisatrices,

ou bien compréhensives. Pour l'activité de composition de deux mouvements d'*Apocalypsis*, le Mouvement 1 et le Mouvement 3, qui constituent respectivement le début de l'œuvre et un nouveau début après la parenthèse du Mouvement 2, une analyse modélisatrice des données en termes de signes réduits, c'est-à-dire de compromis entre signe tétradique et signe hexadique, a été réalisée. Elle a produit des résultats intéressants du point de vue heuristique mais au prix de beaucoup d'imagination (ce que P. Veyne a nommé en histoire la 'rétroduction') du fait du recouvrement relativement grossier de l'activité de composition par les données de remise en situation par les traces. Par contre, les données de la composition d'*Apocalypsis* ont permis une analyse modélisatrice en termes d'histoire des ouverts et de leur concaténation tout au long de la préparation et de l'écriture d'*Apocalypsis*, qui a été heuristiquement féconde (concernant les ouverts thématiques / les ouverts de la composition de parties de l'œuvre, les tours des parties de l'œuvre dans la préparation, les retours en arrière de l'écriture et les relances en avant de la préparation durant l'écriture des parties de l'œuvre).

Les autres analyses ont été effectuées, comme nous l'avons vu plus haut, de façon compréhensive en termes d'histoires ou intrigues de la composition de parties de l'œuvre et d'histoire de l'atelier du compositeur, dans lesquelles les notions analytiques précisées plus haut, en partie héritées et en partie nouvelles, se sont révélées essentielles. C'est seulement à l'issue de l'ensemble de ces analyses que la notion synthétique de projet générique a été introduite, qui bénéficiait à la fois de la notion analytique de signe hexadique (voir la section 4), des résultats de ces analyses, et de la notion de projet formulée par Sartre (1943) qui en est sortie transformée. Cette introduction a produit plusieurs sortes d'effets : (1) elle a fourni un cadre d'exposition et de généralisation des résultats spécifiques de cette recherche particulière (voir l'*Introduction* de cette *Partie A*, section 2) ; (2) elle a relancé les analyses : enquête sur les idées, sur les éléments de savoir propre et de culture propre, sur les sentiments types et les préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) au-delà de ceux qui étaient apparus dans les analyses précédentes ; (3) elle a été intégrée à la phénoménologie de l'activité humaine en termes d'activité-signe qui, sauf emprunt provisoire *ad hoc* à d'autres programmes de recherche à l'occasion de recherches particulières, ne comportait jusque-là que des notions analytiques ; (4) enfin, elle a permis de renouveler la formulation de la notion de programme de recherche (voir l'*Introduction* à cette *Partie A*, section 3).

Le programme de recherche 'cours d'action' & les recherches particulières

Il me semble qu'on peut généraliser, dans les limites précisées au début de cette section, plusieurs aspects de la démarche suivie dans cette recherche particulière. Tout d'abord, elle a suivi la recommandation que je faisais à mes étudiants lorsque je dispensais un enseignement universitaire (par à coups jusqu'en 2003) : "*Abordez la connaissance empirique d'une activité humaine et la conception technique d'une situation humaine avec tout dans les poches et rien dans la tête et sortez au fur et à mesure de vos poches ce qui s'avère pertinent !*". J'y ajouterai volontiers aujourd'hui ce qui y était implicite : "*et éventuellement enrichissez et transformez ce que vous sortez de vos poches en relation avec cette activité et cette situation*". Ce "*tout dans les poches*" est *a priori* consti-

tué en l'occurrence de l'état du programme de recherche empirique 'cours d'action' (avec tous ses éléments, y compris ceux qui n'ont pas encore été soumis à l'épreuve de l'empirique) et de tout ou partie des programmes de recherche en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs jugés comme pertinents *a priori* (dans les sciences humaines et sociales, en philosophie, en mathématiques et logique formelle) et que je limiterai ici à ce qui s'est avéré pertinent pour N. Donin, S. Goldszmidt et moi-même à diverses étapes de cette recherche particulière, c'est-à-dire à ce que j'ai déjà cité plus haut : les notes de lecture rassemblées sur différents ouvrages de G. Deleuze, dont Deleuze (1972), l'ouvrage de Holton [1973] et, bien sûr, puisque J.-P. Sartre est un auteur qui a présidé dès le départ à la construction du programme de recherche 'cours d'action', les notes rassemblées sur différents ouvrages de J.-P. Sartre, dont Sartre (1943). Les relations d'ordre entre éléments constitutifs de ce programme de recherche (traduites par les flèches de la **Figure 2**) balisent cet "*au fur et à mesure*".

Reprenons de façon résumée les étapes successives de la démarche de ce point de vue : d'abord, partir du problème d'analyse spécifique posé et effectuer un va et vient entre la définition des objets spécifiques et la précision de l'observatoire spécifique, en l'occurrence la méthode de remise en situation par les traces matérielles, et celles de l'objet générique (l'objet théorique 'cours de vie relatif à une pratique', avec ses hypothèses ontologiques, celles de l'enaction, de l'expérience et d'autonomie relative de l'activité considérée vis à vis des autres activités en temps partagé) et de l'observatoire générique (avec ses hypothèses épistémologiques 1 minimales) ; puis préciser en la mettant en œuvre cette méthode de remise en situation par les traces matérielles et ses hypothèses épistémologiques 1 ; puis préciser les choix de transcription et de mise en forme des données pour l'analyse (avec les hypothèses analytiques correspondantes, la notion d'ouvert diachronique et les notions de sens commun d'action, de communication, de raisonnement et d'émotion) ; puis analyser l'activité de composition et en dégager et soumettre à réfutation empirique à la fois des hypothèses spécifiques sur l'activité de composition musicale et, plus particulièrement, sur l'activité de composition musicale de P. Leroux (qui constituent la matière de la plupart des publications issues de cette recherche particulière jusqu'à aujourd'hui) et les notions analytiques, anciennes ou nouvelles, qui participent à ces analyses et sont susceptibles d'être généralisées ; puis effectuer ces généralisations ; enfin, à la suite d'un bilan réflexif portant sur l'ensemble de la recherche particulière et ses apports au programme de recherche empirique 'cours d'action', élaborer la notion synthétique de projet générique et améliorer la notion de programme de recherche et certains de ses éléments constitutifs et, plus particulièrement, la conception du programme de recherche empirique 'cours d'action' lui-même. Parallèlement : concevoir d'emblée la conception des montages informatiques d'écoute active de la musique du compositeur comme constituant une recherche technologique en relation organique avec l'analyse empirique de l'activité humaine et étendre ainsi l'ingénierie des situations, donc le programme de recherche technologique 'cours d'action' ; enfin, intégrer la notion d'atelier comme "concept pour la conception" à cette ingénierie des situations. Le reste des éléments de ce programme de recherche empirique 'cours d'action' et de tous les programmes de recherche

plus ou moins semblables, complémentaires ou alternatifs jugés comme pertinents, c'est-à-dire appartenant aux espaces de recherche auxquels participe ce programme de recherche empirique 'cours d'action', est "resté dans les poches". Dans toute cette démarche, entre cette recherche particulière et les éléments constitutifs du programme de recherche empirique 'cours d'action', l'élément constitutif Épistémologie (avec la notion analytique correspondante de Principes épistémologiques) a été essentiel, sauf lors de son dernier acte, en ce qui concerne les notions de projet générique et de programme de recherche, où la Pratique réflexive des chercheurs, prolongée en recherche philosophique, a dominé. Deux composantes de cette Épistémologie (avec la notion analytique correspondante de Principes épistémologiques) dont l'importance est à souligner sont les notions analytiques de Assimilation *versus* Typification, c'est-à-dire les deux sous-catégories d'Interprétant I*.2.1 *versus* I*.2.2 (voir la section 4 et la **Figure 7*)**.

De plus, dans le cas de la recherche particulière sur la composition musicale considérée ici, les apports au programme de recherche empirique 'cours d'action' se sont accompagnés de l'inauguration à la fois d'un programme de recherche spécifique sur les cours d'action de production, interprétation et écoute musicales et d'un espace de recherche (voir le chapitre 5, section 3) spécifique sur les processus créateurs, dans lesquels ont pu et peuvent se confronter des programmes de recherche différents. Cela a été aussi le cas, par exemple, de recherches particulières sur l'éducation physique et sportive développées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', qui ont ouvert un espace de recherche spécifique sur l'étude empirique des activités d'éducation physique et sportive et la conception des situations correspondantes (voir Saury, Adé & *al.*, 2013). Mais de tels intermédiaires n'empêchent pas –ou ne devraient pas empêcher – de remonter au générique, en l'occurrence au programme de recherche empirique 'cours d'action' lui-même.

Généraliser dans le cadre d'une épistémologie enactive en dépit de l'absence de lieux de généralisation

Cette recherche particulière, du fait des circonstances favorables signalées plus haut, a produit beaucoup d'apports au programme de recherche empirique 'cours d'action' tel que je le conçois, qui vont bien au delà de ses résultats spécifiques concernant l'activité de composition musicale étudiée et, plus largement, de sa contribution à d'autres recherches sur la composition musicale. En général ces apports d'une recherche particulière au programme de recherche empirique 'cours d'action' sont moins nombreux et moins importants en qualité comme en quantité. Je renvoie le lecteur à Pinsky & Theureau (1987), qui a constitué la première systématisation de ce programme de recherche en termes de 'cours d'action', où nous avons présenté un tableau des apports théoriques, méthodologiques et épistémologiques des recherches passées et en cours à cette époque, dans le cadre d'une notion de programme de recherche empirique et technologique 'cours d'action' moins développée. Ces apports ont été ensuite synthétisés avec d'autres dans Theureau, Jeffroy & coll. (1994). Depuis, il est devenu plus difficile de présenter de tels tableaux, d'une part, du fait du développement des recherches particulières et de leur migration disciplinaire (ergonomie, sûreté, sciences et techniques des activités

physiques et sportives, sciences de l'éducation, musicologie, muséographie, etc.), d'autre part, du fait que les chercheurs, dont moi-même, qui participent à ce programme de recherche n'ont pas constitué les lieux interdisciplinaires réguliers de discussion et de publication, donc de généralisation, adéquats et se contentent des lieux disciplinaires susceptibles de les accueillir. À défaut de la réalisation de tels tableaux, les nouveaux apports des recherches particulières ont été intégrés aux présentations successives que j'ai personnellement effectuées du programme de recherche empirique 'cours d'action' (dans la *Méthode développée*, les *Annexes* à la *Méthode réfléchie* et ici).

En tout cas, dans le cadre de l'épistémologie des activités de recherche (ou épistémologie enactive) – qui, comme nous le verrons dans la *Partie C*, généralise la notion de 'programme de recherche' et se distingue d'une épistémologie disciplinaire des produits et tâches de recherche –, une recherche particulière ne peut, dans l'idéal, se contenter de mettre en œuvre un certain nombre d'éléments constitutifs de ce programme de recherche empirique 'cours d'action' "*sortis des poches*" pour obtenir des résultats empiriques (et éventuellement technologiques) spécifiques à un domaine particulier d'activité, aussi intéressants soient-ils et aussi acceptables soient-ils par les revues scientifiques disciplinaires. Même si le pouvoir heuristique des notions et méthodes produites par ce programme de recherche et la capacité de croissance de ce programme de recherche en termes d'extension de son domaine en sortent éventuellement confortés, une telle relation à sens unique du générique vers le particulier ou le spécifique n'est pas satisfaisante. Reste évidemment pour chacun la possibilité de sélectionner des résultats du programme de recherche 'cours d'action' et de les articuler avec d'autres éléments pour introduire ou développer un tout autre programme de recherche, comme je l'ai fait personnellement et explicitement en collaboration avec d'autres pour le programme de recherche empirique 'cours d'action' à partir des résultats d'autres programmes de recherche.

12. Les thèses nouvelles du chapitre 1

Si ce chapitre 1 a surtout repris dans un cadre plus satisfaisant les éléments constitutifs du programme de recherche empirique 'cours d'action' en les spécifiant de mon point de vue, donc a surtout servi à rendre cet ouvrage autonome relativement aux précédents, il a aussi proposé quelques thèses ou séries de thèses nouvelles qui concernent l'épistémologie enactive dans toute sa généralité. En passant, j'ai apporté quelques améliorations au programme de recherche empirique 'cours d'action' lui-même que je ne reprendrai pas ici. Les principales améliorations, qui concernent les sous-catégories de l'Interprétant et le rôle du symbolique dans l'activité humaine, seront précisées dans le chapitre 4 (sections 4 et 6, *thèses 22* et *25*).

Thèse 1

Une première thèse ou série de thèses est traduite par la notion synthétique de projet générique (d'activité usuelle ou de recherche), qui porte sur les cours de vie relatifs à une pratique (ou projet) ou les articulations collectives de ces derniers (**Figure 1**).

Thèse 2

Cette notion synthétique de projet générique permet une explicitation de la notion de programme de recherche (**Figure 2**) *en termes d'enaction et d'expérience. Les notions de projet générique de recherche et de programme de recherche constituent respectivement les notions de base d'une épistémologie descriptive et d'une épistémologie normative interne enactives, ou encore d'une épistémologie descriptive et d'une épistémologie normative interne des activités de recherche.* A contrario, *les notions de représentation et de système de représentations (ou système symbolique) constituent, quant à elles, les notions de base d'une épistémologie descriptive et normative des résultats des recherches ou encore d'une épistémologie disciplinaire.*

Thèse 3

En particulier, comme je l'ai montré à partir du cas du programme de recherche empirique 'cours d'action', l'explicitation des notions de projet générique de recherche et de programme de recherche (**Figures 1** et **2**) *donnent une place aux idées (ou idéations types) et aux sentiments types associés à un projet générique de recherche et à un programme de recherche donnés et donnent une place interne et non plus externe aux Pratiques réflexives et aux Relations avec les autres projets génériques de recherche et programmes de recherche. Toujours à partir du cas du programme de recherche empirique 'cours d'action', la relation de paire étoile initialement définie entre niveaux par F. Varela à partir de la seule relation orientée "faisant émerger" ou "conduisant à" peut être précisée en lui adjoignant la relation inversement orientée "conditionnant" ou "contraignant" ou "contextualisant". Cette précision en ce qui concerne les relations entre les différents niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine étudiés dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' pourra être étendue (*Partie B*) aux relations entre ces niveaux inférieurs et les niveaux supérieurs d'analyse de l'activité humaine.*

Partie B :

Enaction, expérience, analyse multi-niveaux de l'activité humaine, analyse concrète et ingénierie

Introduction de la Partie B

Rappelons que l'étude de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience s'est développée dans des limites spatiales, organisationnelles, culturelles et temporelles étroites : quelques acteurs, des ensembles artefactuels, organisationnels et culturels et des horizons temporels restreints. Je parlerai dans ce qui suit de "série des niveaux inférieurs de l'activité humaine" (comme j'ai commencé à le faire dans le chapitre 1, section 2, à propos du programme de recherche empirique 'cours d'action' qui les étudie). Dans ces limites, cette étude de l'activité humaine a entretenu une relation organique avec diverses ingénieries dans divers domaines (ergonomie, sciences de l'éducation, sciences et techniques de l'activité physique et sportive, etc.) (voir le chapitre 1, section 7). Au contraire, les programmes de recherche en sociologie, anthropologie culturelle et histoire dépassent en général, de diverses façons à préciser, ces limites spatiales, organisationnelles, culturelles et temporelles.

1. Une analyse multi-niveaux de l'activité humaine ?

Nous verrons (dans la *Partie C*) que cette étude de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience conduit aussi à formuler des éléments d'une épistémologie enactive, descriptive et normative, censée valoir pour toute recherche quelle qu'elle soit. Nous verrons en particulier aussi (chapitre 5, section 5) qu'il n'y a aucune raison, dans le cadre de cette épistémologie enactive, pour que la spécificité ontologique et épistémologique des recherches sur l'activité humaine s'arrête *a priori* à la "série de niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine" qu'étudie le programme de recherche empirique 'cours d'action' présenté dans la *Partie A*. Nous allons voir dans cette *Partie B* que cette étude de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience conduit à proposer aux chercheurs formés à ces différentes disciplines de repenser, du moins en partie, la sociologie, l'anthropologie culturelle et l'historiographie et à les croiser entre elles et avec les recherches sur l'activité humaine. Ceci devrait permettre une étude d'une "série de niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels (ou, pour employer une autre formulation, socio-culturo-historiques) d'analyse de l'activité humaine supérieurs" à cette "série des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine" qui serait articulée à l'étude de cette dernière. Comme nous le verrons (dans le chapitre 9, sections 6 et 7), Nishida Kitaro, l'initiateur de l'*École de Kyoto*, a formulé des articulations théoriques allant de l'action du "Soi agissant" à la dynamique du "monde social, culturel et historique", à partir d'un point de vue qui entretient des relations complexes avec celui de l'enaction et de l'expérience tel qu'il est formulé ici, dont la critique a accompagné la précision de cette "série de niveaux supérieurs d'analyse de l'activité humaine". Je pointerai la nécessité de considérer ces "niveaux supérieurs

d'analyse de l'activité humaine" dans la *Partie C* (chapitre 4, section 3, et chapitre 5, à la fin de la section 7) en ce qui concerne plus particulièrement la recherche empirique sur les activités de recherche. Je vais préciser plus avant cette "série des niveaux supérieurs d'analyse de l'activité humaine" dans cette *Partie B* dans toute sa généralité. Nous verrons aussi, à partir d'un cas, celui de l'ingénierie de la sûreté dans les grandes entreprises à risques, comment cette recherche empirique multi-niveaux peut entretenir une relation organique avec une recherche technologique, celle d'une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes. Si l'étude de la "série des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine" s'est avérée constituer un programme de recherche empirique central pour une ingénierie des situations locales, l'étude articulée de la "série des niveaux supérieurs d'analyse de l'activité humaine" et de la "série des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine" devrait constituer un programme de recherche empirique central pour une ingénierie des situations globales, ou encore une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes. Si cette ingénierie des situations locales est censée prendre en compte leur dynamique, cette ingénierie des situations globales devrait faire de même.

2. Sociologie, anthropologie culturelle, histoire et activité humaine comme enaction et expérience

Je n'hésiterai pas à remonter dans ces différentes disciplines à certains de leurs textes épistémologiques fondateurs, même s'ils peuvent apparaître lointains : *Les règles de la méthode sociologique* de E. Durkheim ([1937], 1981) en sociologie ; *Les argonautes du Pacifique occidental* de B. Malinowski ([1961, mais écrit à l'issue de la première guerre mondiale], tr. Fr., 1989) en anthropologie culturelle ; *Introduction aux études historiques* de C.-V. Langlois et C. Seignobos ([1898], 2014) et *La méthode historique appliquée aux sciences sociales* de C. Seignobos (1901) en historiographie. Par contre, je laisserai radicalement de côté les recherches menées dans ces différentes disciplines qui portent plus précisément sur l'activité humaine ici et maintenant et partagent avec le programme de recherche 'cours d'action' les mêmes limites spatiales, organisationnelles, culturelles et temporelles : l'ethnométhodologie et, plus largement, toutes les recherches sociologiques qualifiées d'interactionnistes, qui s'intéressent à la micro-analyse des interactions humaines face à face ou à travers divers médias, et la micro-histoire (*microstoria*). Le programme de recherche 'cours d'action' a beaucoup emprunté à l'ethnométhodologie et à cet interactionnisme, tout en prônant un dépassement de ses limites : le collectivisme méthodologique et l'insuffisance en matière d'abord de la cognition comme manifestation et construction de savoirs de toutes sortes, y compris émotionnels (voir la *Méthode développée*, chapitre 2). Les efforts que certains chercheurs en sociologie développent afin d'harmoniser, au-delà de la polémique entre écoles à l'intérieur de la "discipline sociologique", un niveau ethnométhodologique ou interactionniste et des niveaux supérieurs sont parallèles à ceux qui sont développés ici. Notons aussi que l'ethnométhodologie constitue un débordement de la sociologie vers l'anthropologie culturelle et va donc dans le sens d'une conception des niveaux d'analyse comme à la fois

sociaux, organisationnels et culturels. Je ne considérerai pas non plus l'école sociologique de Chicago qui s'est inspirée des recherches anthropologiques culturelles pour étudier les aspects "micro" des relations sociales. En relation avec l'histoire, je ne ferai qu'allusion à la micro-histoire (*microstoria*), qui vise une histoire de l'activité humaine et s'intègre aisément à mon propos, mais qui, comme l'école sociologique de Chicago, n'a pas fait référence à des hypothèses quelconques sur l'aspect cognitif de l'activité humaine et en est restée à une option épistémologique en histoire et à l'affirmation de l'importance des aspects "micro" de cette histoire. Au total, on peut dire que la définition des objets théoriques du programme de recherche 'cours d'action' (voir le chapitre 1, section 2) s'est appuyée, d'une part, sur l'élaboration des hypothèses de l'enaction et de l'expérience, d'autre part, sur toutes ces recherches, pour mettre de côté les séparations entre les différentes branches de la psychologie, l'ethnométhodologie, l'école sociologique de Chicago, la micro-histoire et l'anthropologie cognitive (comme source centrale d'inspiration).

Parmi les recherches menées dans ces différentes disciplines, j'insisterai tout particulièrement : (1) sur celles qui débordent sur les autres disciplines, et que je considérerai comme pointant vers des niveaux supérieurs d'analyse de l'activité humaine qui échappent à chacune de ces disciplines ; (2) sur celles qui pointent vers la "série des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine". Du fait que l'anthropologie culturelle et l'anthropologie cognitive ont déjà été largement abordées dans les ouvrages antérieurs, j'insisterai, en anthropologie culturelle, sur l'état aujourd'hui de l'étude des dynamiques culturelles, et, en anthropologie cognitive, sur l'un de ses programmes de recherche, celui de la 'cognition socialement distribuée', qui vise cette dynamique culturelle à travers des recherches proches, et même de plus en plus, des recherches menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action'. Enfin, je renverrai, pour conclure cette section, à un article précurseur d'un ami qui a constitué et constitue toujours pour moi un encouragement à l'ouverture des disciplines, A. Cicourel. Dans le cadre plus large de ses efforts constants de mise en relation de l'analyse cognitive, de l'analyse sociologique (dont l'analyse ethnométhodologique) et de l'analyse anthropologique culturelle et linguistique, il a proposé il y a longtemps une "intégration des niveaux micro et macro d'analyse" (voir Cicourel, 1981).

3. Articuler notions analytiques 'cours d'action' et notions synthétiques sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques

J'ai remarqué (chapitre 1, section 4) que j'ai fait usage de la notion synthétique de "construit d'action collective" de la sociologie des organisations de Crozier & Friedberg (1977) lors de la synthèse des résultats obtenus dans l'analyse des activités infirmières (voir Theureau, 1979), et que diverses recherches en sport et éducation (voir Saury, Adé & *al.*, 2013) ont repris, à la suite de Veyrunes (2005), la notion de "configuration d'activité" à la sociologie largement spéculative de Elias (1970) (voir aussi la section 6). Ces cas peuvent être généralisés à toutes les recherches menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' : elles ont mis en œuvre des notions analytiques relativement riches et précises, mais ont, sauf

exception (par exemple, la notion tardive de projet générique, voir l'Introduction à la *Partie A*, section 1), emprunté ailleurs leurs notions synthétiques. En sociologie, anthropologie culturelle et histoire ont été développées au contraire des notions synthétiques sur le fond d'un flou analytique ou d'analyses de sens commun. En sociologie, ces notions synthétiques sont, outre les notions que je viens de citer et d'autres du même genre, la notion de "pratique" et les notions de ses composantes ("dispositions", "champ") sur lesquelles j'insisterai (chapitre 5). En anthropologie culturelle, ce sont les notions de "culture" et de "dynamique culturelle". En histoire, pour ne citer que des notions parmi les plus concrètes, celles qui ont été proposées par la recherche, exemplaire à bien des égards, en ethnographie sociologique historique contemporaine de D. Vaughan (voir le chapitre 3, sections 9, 10 et 11), ce sont le "secret structurel", la "normalisation de la déviance" et l'"effet cascade (ou dégoulinade)".

Dans ces programmes et espaces de recherche empirique multi-niveaux en relation organique avec des programmes et espaces de recherche technologique dont cette *Partie B* s'efforcera de montrer à la fois la possibilité et la nécessité, il s'agira donc d'abord de mieux articuler ces notions analytiques 'cours d'action' et certaines de ces notions synthétiques sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques, quitte à les transformer quelque peu dans ce but. Un sort particulier devra être réservé ce faisant à la notion de culture, entendue comme dynamique culturelle, qui apparaît, dans le programme de recherche 'cours d'action' jusqu'à aujourd'hui, donc en ce qui concerne la "série des niveaux inférieurs de l'activité humaine", d'une part, comme **culture propre**, une notion synthétique issue de la phénoménologie empirique de l'activité humaine mais ressortissant à la science empirique de cette dernière (voir chapitre 1, section 4, et chapitre 4, section 6), d'autre part, comme **culture tout court**, l'une des sortes de contraintes et effets de l'expérience et de l'activité humaine donnant lieu à expérience et visés par la science empirique de cette activité humaine (voir chapitre 1, section 2, et chapitre 4, section 6).

4. Fonder les méthodes de construction de données sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques sur une considération des "faits humains" comme des activités en termes d'enaction et d'expérience

Les recherches sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques, toujours sauf exceptions, ont défini de grands principes en matière de méthodes de construction de données mais n'ont pas défini des observatoires précis. Dès maintenant, disons qu'en la matière, je proposerai : (1) de faire feu de tout bois comme le font déjà ces sortes de recherche, quitte à en rechercher ensuite les fondements théoriques, comme je l'ai fait dans la préhistoire du programme de recherche 'cours d'action', et contrairement à l'observatoire de ce programme de recherche 'cours d'action' qui met en œuvre, aujourd'hui, un principe qu'on pourrait qualifier d'"ascétisme méthodologique", de refus de toute méthode non justifiée théoriquement de façon précise ; (2) et pas seulement de conserver les méthodes de construction de données les mieux définies et les mieux fondées théoriquement par les

auteurs de ces sortes de recherches ; (3) de mettre en œuvre complémentairement l'observatoire du programme de recherche 'cours d'action' en ce qui concerne la série de niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels d'analyse correspondants ; (4) de se servir des principes de ce dernier observatoire pour améliorer les méthodes des enquêtes sociologiques et des observations ethnographiques culturelles, ainsi que les traitements d'archives historiques. Ce faisant, je considèrerai comme acquise l'intégration à l'observatoire du programme de recherche 'cours d'action' de divers éléments méthodologiques issus de la micro-sociologie et, en particulier, de l'ethnométhodologie, de l'anthropologie cognitive et de la micro-histoire (*micro-storia*). La reconsidération des méthodes de construction de données concernant des phénomènes de niveaux supérieurs à partir des fondements théoriques des méthodes de construction de données concernant des phénomènes d'un niveau inférieur obéit à une évidente nécessité. Qu'il s'agisse ici des phénomènes de l'activité humaine ne change rien à l'affaire. Ce sont seulement des facteurs extrinsèques à la connaissance, par exemple les cloisonnements disciplinaires, qui font que cette reconsidération n'a pas encore été effectuée.

À travers cette intégration et ce renouvellement des méthodes de construction de données, il s'agit de ne pas se contenter de notions générales abstraites (comme celles d'"action" ou de "pratique") pour justifier l'abandon, en théorie sinon en pratique, du traitement des "faits sociaux", "faits culturels" et "faits historiques" "comme des choses" (prôné par Durkheim, [1937], 1981, à l'aube de la sociologie scientifique). Il s'agit de traiter ces "faits sociaux", "faits culturels" et "faits historiques" en pratique et en théorie comme des "activités", c'est-à-dire comme des interactions asymétriques donnant lieu à une expérience, elle-même complexe (au moins la complexité du signe hexadique, voir chapitre 1, section 4). Remarquons qu'E. Durkheim avait été accusé à son époque de "ravaler les formes supérieures de l'être aux formes inférieures" par cette règle numéro un de la méthode sociologique. Il s'en est défendu en écrivant : [1] "Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence, tout ce dont nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds " (*op. cit.*, pp. XII-XIII). Alors, les activités sont à "traiter comme des choses", comme tout phénomène, et rien ne semble séparer mon propos de celui de cet auteur. Il ajoute d'ailleurs (*ibidem*) : [2] "on peut dire en ce sens que tout objet de science est une chose". Mais cet accord s'écroule lorsqu'il poursuit : [3] "sauf, peut-être, les mathématiques ; car, pour ce qui est de ces derniers, comme nous les construisons nous-mêmes depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes, il suffit, pour savoir ce qu'ils sont, de regarder au dedans de nous et d'analyser intérieurement le processus mental d'où ils résultent". Si les hypothèses de l'enaction et de l'expérience permettent d'accepter [1] et [2], c'est parce que, selon elles, tout est extérieur – ou encore transcendant – à la conscience, y compris les mathématiques, même si nous les construisons. De même, l'activité mathématique n'est ni plus ni moins formée de l'intérieur ("in-formation") que toute autre activité humaine et, si

par [3] E. Durkheim entendait en faire une exception à sa règle générale, il faudrait étendre cette exception à toute activité humaine.

Nous verrons (chapitre 2, sections 1 à 4) que des programmes de recherche sociologiques – ceux qui m'intéresseront ici – se présentent comme visant les "faits humains" comme des "actions" ou des "pratiques". C'est même ce qui facilitera leur contribution, moyennant quelques transformations, à des recherches multi-niveaux sur l'activité humaine, donc conjointes avec les recherches sur l'activité humaine dans le genre de celles qui sont menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' jusqu'à aujourd'hui. Mais il faut noter dès maintenant que parler simplement de considérer les "faits humains" comme des "activités", comme je viens de le faire, ne ferait qu'enrichir les "choses", comme l'avait déjà fait leur considération comme des "actions" et des "pratiques", si l'on n'y ajoutait pas les hypothèses de l'enaction et de l'expérience qui font que ces "activités" sont des "drôles de choses" : des interactions asymétriques donnant lieu à conscience préréflexive (ou expérience). Bien que dans cet ouvrage, comme je l'ai écrit plus haut, je laisse de côté l'ethnométhodologie, il est intéressant de remarquer ici que la proposition de deux de ses fondateurs, H. Garfinkel et H. Sacks, selon laquelle "les faits humains sont les accomplissements des membres" (Garfinkel & Sacks, 1970, p. 353) ne fait pareillement qu'enrichir les "choses". Considérons aussi la sociologie au sens où la conçoit M. Weber, "qui se limite à la « sociologie compréhensive » que l'on ne peut ni ne doit imposer à personne" (Weber, 1971, p. 11). Elle s'intéresse aux activités humaines significatives pour les acteurs. Pour elle, par exemple, les structures politiques et économiques "ne sont que des développements et des ensembles d'une activité spécifique de personnes *singulières*, puisque celles-ci constituent seules les agents compréhensibles d'une activité orientée significativement" (*op. cit.*, p. 12). Elle semble un bon candidat pour contribuer à une analyse multi-niveaux de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience, sauf que ces dernières notions conduisent moins à une "sociologie compréhensive" qu'à une "sociologie" faisant les hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience, qui est "compréhensive" par conséquence et en un sens plus précis.

C'est cette considération des "faits humains" comme des "activités", elles-mêmes comme enaction et expérience, qui marque la différence entre, d'un côté, les contributions sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques éventuelles à des programmes de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine et, de l'autre, les différents programmes de recherche en sociologie, anthropologie culturelle et histoire qui continueront à considérer les "faits humains" comme des "choses" et le feront, pour certains d'entre eux, de façon toujours féconde. J'entends en effet par là des programmes de recherche qui, par exemple, s'intéressent à des valeurs, des sentiments, des œuvres, des modes d'organisation, etc., toutes "choses" qui participent à l'activité humaine mais peuvent en être détachées afin d'être étudiées séparément. Ils seront définis (dans la *Partie C*) comme étant de deux sortes, la première constituée des programmes de recherche en sciences humaines et sociales qui ressortissent à la sorte empirique en général (chapitre 5, dernière sous-section de la section 4 et première sous-section de la section 5), la seconde constituée des programmes de recherche empirique symbolique (chapitre 5, section 6). Ces

programmes de recherche sont *a priori* plus sensibles que les autres programmes de recherche empirique en général et que les programmes de recherche mathématique à la contestation et à la contribution des recherches sur l'activité humaine comme enaction et expérience.

5. Mener de véritables recherches empiriques interdisciplinaires sur l'activité humaine ressortissant à un situationnisme méthodologique et ontologique et en relation organique avec une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes

Il ne s'agit donc pas ici de récuser *a priori* la pertinence des recherches menées actuellement dans le cadre de ces disciplines que constituent la sociologie, l'anthropologie culturelle et l'histoire, mais d'examiner la possibilité voire la nécessité d'un (ou plusieurs) programme(s) de recherche en analyse multi-niveaux de l'activité humaine qui échapperai(en)t en partie à chacune d'entre elles, comme le programme de recherche 'cours d'action' y échappe, et ce en échappant aussi à la psychologie. Ou encore, il s'agit de montrer l'existence d'un (ou plusieurs) exemple(s) de programme(s) de recherche qui serai(en)t susceptible(s) de faire partie de cette "encyclopédie enactive des programmes, des pôles et des espaces de recherche" en cours qui, d'après l'épistémologie enactive qui sera proposée dans la *Partie C*, serait à constituer en complémentarité des encyclopédies disciplinaires des acquis des recherches passées (voir chapitre 5, section 8). Ce sont seulement les résultats obtenus au cours du développement de tels programmes de recherche en analyse multi-niveaux de l'activité humaine qui contesteront éventuellement certains des programmes de recherche disciplinaires en sociologie, anthropologie culturelle et histoire et pas tous. Seront concernés de façon directe seulement ceux qui, parmi eux, s'intéressent effectivement, de façon explicite ou implicite, à l'activité humaine, de la même façon que ces derniers contesteront éventuellement les premiers. Les autres programmes de recherche disciplinaires en sociologie, anthropologie culturelle et histoire, qui ne s'intéressent pas à l'activité humaine mais à d'autres "faits sociaux" (voir les exemples cités à la fin de la section précédente), continueront à mener leur vie sans être perturbés par ces programmes de recherche en analyse multi-niveaux de l'activité humaine, ni les perturber en retour, du moins pour l'essentiel. J'écris "pour l'essentiel" car, je le répète, comme les programmes de recherche empirique symbolique (voir chapitre 5, section 4) et les programmes de recherche création symbolique (*ibidem*, section 6), ces programmes de recherche disciplinaires en sociologie, anthropologie culturelle et histoire sont *a priori* plus sensibles que les autres à la contestation et à la contribution de la part des recherches sur l'activité humaine. Nous verrons aussi incidemment, dans la *Conclusion* générale, que leurs conséquences politiques militeront pour le développement d'une telle contestation et d'une telle contribution.

Dans l'*Introduction* générale (section 2), j'ai écrit que les recherches en sociologie, anthropologie culturelle et histoire oscillent, d'une part entre l'individualisme méthodologique et le collectivisme méthodologique, d'autre part entre l'individualisme

ontologique et le collectivisme ontologique. Il serait trop long de justifier cette affirmation et je laisserai le lecteur la vérifier lui-même et me contenterai d'en préciser les termes. Selon l'individualisme méthodologique, les données empiriques sont recueillies auprès des individus, alors que, selon le collectivisme méthodologique, les données empiriques sont collectives, donc aussi uniquement comportementales. Selon l'individualisme ontologique, ce sont les caractéristiques des individus qui sont explicatives, alors que, selon le collectivisme ontologique, ne sont explicatives que des représentations collectives (ou sociales) ou d'autres caractéristiques collectives. Contrairement à une confusion courante, ces deux couples d'oppositions ne se recouvrent pas. Par exemple, la sociologie de E. Durkheim (voir la section 4) est à la fois individualiste méthodologique et collectiviste ontologique. J'ai ajouté (*ibidem*) qu'un programme de recherche empirique multi-niveaux traduirait, comme le programme de recherche empirique 'cours d'action' (voir la *Méthode développée*), un situationnisme à la fois méthodologique et ontologique. Tant les données empiriques que les explications sont à rechercher dans les situations individuelles et collectives (ou, en ce qui concerne les données empiriques, dans des remises en situation).

Enfin, dans cette même *Introduction* générale (section 2), j'ai écrit que les programmes de recherche en sociologie, anthropologie culturelle et histoire partagent aujourd'hui, sauf exceptions, une épistémologie normative qui se caractérise par l'enfermement dans la recherche dite fondamentale, ou encore l'absence de relation organique de la recherche empirique avec la recherche technologique. Il serait aussi trop long de justifier cette affirmation et je laisserai le lecteur la vérifier par lui-même. Corrélativement, cette épistémologie normative se caractérise par un appel – sans grande conviction, serais-je tenté d'ajouter – aux praticiens à développer leur pratique comme application des résultats théoriques et méthodologiques obtenus par la recherche empirique. Comme le programme de recherche empirique 'cours d'action', un programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine devrait entretenir une relation organique avec une ingénierie, en l'occurrence une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes, ou encore une ingénierie des situations globales incluant les situations locales. Avec le développement de la taille et de la complexité des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques, diverses questions pratiques se posent en effet qui demandent de dépasser les limites de la "série des niveaux inférieurs de l'activité humaine" tout en entretenant une relation organique avec cette sorte d'ingénierie. Le domaine où cette demande est la plus évidente est celui de la sûreté des installations industrielles, tout particulièrement nucléaires, alors que l'accident nucléaire majeur de Fukushima est toujours en cours. Je suis parti des questions que pose ce domaine mais ne les aborderai (dans le chapitre 6, section 12) qu'après avoir considéré (dans l'ensemble de cette *Partie B*) la question de l'analyse empirique multi-niveaux de l'activité humaine dans toute sa généralité.

Je proposerai ainsi, dans de tels programmes de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine : (1) d'intégrer au moins des apports de la sociologie, de l'ethnographie culturelle et de l'histoire (niveaux II) et de l'analyse des activités humaines comme enaction et expérience (niveaux I) ; (2) de les interpréter en termes d'enaction

et d'expérience ; (3) de rechercher ou créer les occasions permettant de contourner les obstacles mis à ces programmes de recherche par des pouvoirs constitués (ce qui suppose une épistémologie qui prenne en compte ces obstacles, c'est-à-dire une épistémologie "non spirituelle" comme l'est, en particulier, l'épistémologie enactive) ; (4) de développer une relation organique avec des programmes de recherche technologique. Dans ces diverses disciplines, on parle évidemment plutôt en termes d'épistémologie disciplinaire qu'en termes d'épistémologie des programmes de recherche. Je ferai le contraire, considérant que la notion de programme de recherche, en particulier telle que je l'ai développée et exposée (chapitre 1) et la généraliserai dans la *Partie C*, peut permettre, dans ces sciences humaines et sociales, de dépasser les thèmes généraux à la mode, qui ont été définis hors considération de l'activité humaine et dont certains, une fois imposés par un auteur ou un collectif d'auteurs, semblent éternels (par exemple, le "pouvoir de la règle", l'"autorité", la "confiance"), au profit d'objets théoriques génériques et spécifiques dont la construction croise les encyclopédies séparées de chacune de ces disciplines (voir chapitre 5, section 8) en référence à l'activité humaine.

Les difficultés d'une recherche multi-niveaux sur l'activité humaine aujourd'hui à travers un exemple

L'expérience manque pour préciser les difficultés à affronter par cette analyse multi-niveaux de l'activité humaine. Citons cependant une recherche récente (voir Lamonde, Richard & *al.*, 2010), qui est partie de l'idée selon laquelle une véritable technologie ou ingénierie de la gestion et de la logistique des entreprises devrait permettre de passer de l'ingénierie ergonomique à l'établissement des conditions techniques, organisationnelles, économiques et culturelles pour une stratégie d'amélioration des conditions de travail dans ces entreprises. Elle a le double intérêt de montrer, d'une part, la nécessité et les difficultés d'une recherche interdisciplinaire multi-niveaux de l'activité humaine pour une telle technologie ou ingénierie de la gestion et de la logistique des entreprises, d'autre part, l'intérêt moindre mais non nul pour cette dernière et la relative facilité d'une recherche multidisciplinaire qui aurait juxtaposé les mêmes disciplines mais de telle sorte que chacune aurait visé des "faits sociaux" différents, dont éventuellement l'activité humaine.

Cette recherche, conçue au départ comme interdisciplinaire et comme visant conjointement des résultats empiriques et technologiques, n'a été au bout du compte que multidisciplinaire et n'a produit que des résultats pratiques dispersés, donc peu détaillés et peu assurés du fait du caractère de totalité organique des situations étudiées. Elle a cumulé ergonomie et anthropologie cognitive, éthique (une discipline qui existe au Québec et qui a l'intérêt, de mon point de vue, de pousser à ne pas occulter la question des valeurs dans l'exercice des pratiques, études et recherches scientifiques et techniques comme dans son analyse) et sociologie des organisations. Elle a porté sur un processus de conception dans l'industrie au Québec, a visé un double objectif de connaissance et de contribution à l'amélioration de ces processus de conception du point de vue de l'amélioration des conditions de travail et semble avoir eu des retombées positives, entre autres du point de vue de la formation des futurs ingénieurs à l'Université Laval (Québec).

Elle a donné lieu à quatre sortes d'analyses : une analyse de l'activité des ingénieurs concepteurs (en termes de 'cours d'action' et de 'cours de vie relatifs à ce processus de conception' de ces ingénieurs concepteurs), sur la base de données pertinentes à la connaissance de l'articulation collective des cours de vie relatifs au projet de conception de ces ingénieurs concepteurs (agendas, réunions de conception, entretiens d'autoconfrontation) (voir chapitre 1, sections 1 à 9) ; une analyse éthique ; une analyse sociologique ; enfin, une analyse des effets de l'activité de conception sur les situations de travail finalement livrées (non par analyse ergonomique avant-après mais grâce à des entretiens, afin de ne pas influencer le processus de conception, la visée de la recherche étant la connaissance des processus de conception usuels, sans ergonomes). En fait, F. Lamonde a exploité aussi dans cette recherche, à défaut d'inviter leurs auteurs, des recherches supplémentaires, les recherches scientifiques en gestion et logistique, essentiellement françaises, qui, elles-mêmes, s'étaient inspirées en partie des recherches en anthropologie cognitive.

La coordination de cette recherche par F. Lamonde a rencontré de nombreuses difficultés, sur lesquelles je ne m'étendrai pas, pour dépasser les cloisonnements disciplinaires et ainsi viser et atteindre même *a minima* son objet empirique et technologique, en tout cas tel qu'il avait été énoncé au départ avec l'accord de tous (F. Lamonde, communication personnelle). Les difficultés essentielles ont tenu à ce que l'analyse ergonomique, l'analyse de l'activité cognitive des ingénieurs et l'analyse de gestion et logistique, portées par F. Lamonde, l'analyse éthique et l'analyse sociologique, portées par d'autres qu'elle, se recoupaient alors qu'elles ressortissaient respectivement à des disciplines diverses dont les présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) (voir chapitre 1, section 1, et chapitre 4, section 3) étaient, au moins en partie, divergentes, le tout alors que les épistémologies respectivement en jeu étaient majoritairement disciplinaires. Si ces analyses se recoupaient, c'est en fait parce qu'elles portaient toutes plus ou moins sur des activités humaines et participaient en fait, sous le déguisement de disciplines différentes, à des programmes de recherche essentiellement alternatifs. Si ces analyses avaient porté sur des objets différents et éventuellement complémentaires selon certains points de vue, l'activité humaine d'un côté, des faits humains comme des choses (voir les exemples cités plus haut) de l'autre, on aurait eu une recherche multidisciplinaire qui aurait produit sans problème majeur un *patchwork* de résultats éventuellement intéressants et complémentaires, moyennant un minimum d'efforts mutuels de coordination. La divergence essentielle entre leurs présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) portait sur la relation avec l'ingénierie : relation ou pas ? relation organique ou relation d'application, éventuellement renvoyée aux applicateurs futurs ? S'il y avait eu accord sur cette relation, il n'y aurait pas forcément eu interdisciplinarité, mais la visée d'obtention de résultats technologiques aurait fait pression pour une certaine unification des démarches et une certaine intégration des résultats pratiques (voir un exemple de cette sorte dans Theureau, 2009b). De plus, leurs porteurs n'étaient en rien préparés à discuter des problèmes épistémologiques rencontrés. S'ils avaient été familiarisés avec la question d'une épistémologie générale, non disciplinaire, le débat aurait pu aboutir aussi à une certaine unification des démarches.

Toutes ces difficultés de coordination et leurs effets sur les résultats empiriques et technologiques obtenus sont gommés du rapport final (cité plus haut). Elles n'ont cependant rien à envier de ce point de vue à d'autres recherches interdisciplinaires qui, contrairement à celle-ci, n'ont pas eu de visée technologique affirmée au départ et dont les disciplines en jeu ne ressortissaient pas toutes à l'activité humaine. Par exemple, la recherche multidisciplinaire célèbre en France sur le bourg de Plozevet (qui a donné lieu à Burgière, 1975, Morin, 1967, et de nombreuses thèses de doctorat dans les disciplines concernées) a cumulé la quasi-totalité des disciplines des sciences humaines et sociales de l'époque et s'est terminée dans la haine mutuelle entre nombre des chercheurs engagés. Seul l'ouvrage de A. Burgière fait allusion aux difficultés rencontrées. On peut certainement généraliser ce constat selon lequel les difficultés épistémologiques de ce genre d'interdisciplinarité ne peuvent être abordées dans des publications que si un seul chercheur (ou groupe de chercheurs partageant un même programme de recherche) concentre à lui seul l'interdisciplinarité en question, comme ce fut le cas pour la recherche qui a fait l'objet d'un bilan épistémologique dans Theureau (2009b) que je viens de citer.

Il me semble que ces difficultés posent un triple problème général à résoudre dans l'avenir : (1) celui de la discussion des présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) de ces différentes sortes de disciplines – auxquelles il faudrait ajouter, pour bien faire, l'ethnographie culturelle et l'histoire contemporaine – ; (2) celui de la construction d'une épistémologie normative interne commune à ces différentes disciplines et incluant sa spécification selon les objets théoriques étudiés ; (3) celui de la construction d'une notion commune d'activité humaine. Il est temps, ce me semble, d'affronter ces sortes de difficultés. Elles renvoient à la fois à la *Partie C* et à cette *Partie B*. Ce que je proposerai ici, dans le cadre d'une épistémologie enactive, c'est, plutôt que de multiplier les psychodrames disciplinaires éprouvants et relativement inefficaces de ce genre, d'étudier la possibilité de développer des programmes de recherche multi-niveaux en termes d'activité humaine comme enaction et expérience, qui engageraient en connaissance de cause des chercheurs formés à ces diverses disciplines et seraient en relation organique avec des programmes et espaces de recherche technologique en ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes.

Préciser la relation entre les niveaux inférieurs et supérieurs d'analyse de l'activité humaine

Une question, dans ces recherches empiriques interdisciplinaires multi-niveaux sur l'activité humaine, est celle des relations entre ces niveaux. J'en resterai à la dualité entre, d'une part, une série de niveaux inférieurs (I) de l'activité humaine, d'autre part, une série de niveaux supérieurs (II) de l'activité humaine, c'est-à-dire que je ne considérerai ces deux séries de niveaux que collectivement. Reprenons la notion de paire-étoile telle que je l'ai précisée plus haut (chapitre 1, section 2), c'est-à-dire : processus X de niveau supérieur (II) conditionnant le processus Y de niveau inférieur (I) / processus Y de niveau intérieur (I) conduisant à X, c'est-à-dire le faisant émerger (voir aussi chapitre 10, section 2, pour ce qui est de l'origine de la notion de paire-étoile chez F. Varela). Alors, la dualité d'interaction asymétrique

entre l'acteur et son environnement matériel et social comme incluant cet acteur fait émerger le processus historique, artefactuel, social, politique et culturel dans lequel cette dualité est insérée, qui, lui-même, conditionne cette dualité. Cette dualité peut donc être pensée comme paire-étoile entre, d'un côté, les objets d'étude de l'interaction asymétrique acteur / environnement, de l'autre, les objets d'étude de ce processus historique, artefactuel, social, politique et culturel, donc entre, d'un côté, la série des Niveaux inférieurs (I) l'interaction acteur / environnement matériel et social, de l'autre, la série des Niveaux supérieurs (II) le processus historique, artefactuel, social, politique et culturel. L'important est que cette relation de paire-étoile (1) concerne des niveaux d'analyse de processus (2) dont l'un (la série des Niveaux supérieurs) émerge de l'autre (la série des Niveaux inférieurs), qui, lui-même conditionne le premier. Elle prévient les utilisations abusives et floues de la notion de niveau qui sont courantes aujourd'hui. Nous avons vu (chapitre 1, section 2) que les objets théoriques correspondant à chacun des niveaux inférieurs peuvent être considérés comme entretenant entre eux des relations de paire-étoile. Il en devra en être de même entre les objets théoriques correspondant à chacun des niveaux supérieurs. Mais je renverrai cette précision des objets théoriques correspondant à des niveaux supérieurs et des relations entre eux aux débats avec et entre les chercheurs formés à la sociologie, à l'anthropologie culturelle et à l'histoire et aux recherches empiriques interdisciplinaires multi-niveaux futures.

On reprend ainsi d'une autre façon la question d'une "science de l'action" ou "science de l'agir humain" qui fut à la mode dans les années cinquante et soixante du siècle dernier en étroite relation avec la notion de "système" à travers l'idée d'une "science générale des systèmes" et qui a fait long feu. Cette question hanta, non seulement la sociologie, mais aussi la logique, la recherche opérationnelle, la psychologie et la science économique. Par exemple, la somme de théorie économique libérale très influente en son temps de L. von Mises (von Mises, [1966], 1980), a pour titre "*La science de l'action*". Peut-on reprendre cette idée de "science de l'action" en termes d'activité humaine sans toutes les illusions auxquelles elle était associée ? Je me contenterai ici de poser la question. Pour esquisser une réponse, il me faudra considérer la recherche économique, alors que (1) ramener les processus économiques à l'activité humaine n'est pas une mince affaire, même si, depuis plus de vint ans, un nombre important d'économistes œuvrent dans ce sens, en particulier en France, en rapportant la science économique à la sociologie et à l'histoire comme approches empiriques des actions humaines et de leur articulation collective [voir l'ouvrage collectif de Orléan, 1994, qui vise la construction d'un "cadre théorique commun, pluridisciplinaire, permettant d'aborder la question générale de la coordination collective des actions individuelles" (*op. cit.*, p. 16)], et (2) mes connaissances en matière de science économique, qui datent pour l'essentiel d'avant 1968, sont largement obsolètes, et demandent un sérieux effort de réactualisation (Theureau, en préparation). Il me faudra aussi examiner ce que la science économique peut apprendre à l'étude des différents niveaux de l'activité humaine. On peut noter, par exemple, à ce propos que l'épistémologie de la science économique, contrairement à l'épistémologie dominante en sociologie, anthropologie culturelle et histoire, ne répugne pas à son opérationnalisation technologique, même si c'est souvent dans la confusion (voir Walliser, 1994, chapitre 4).

6. Le programme de recherche sur le processus de civilisation et l'analyse de l'activité humaine

Comme je l'ai écrit plus haut, un sort particulier doit être réservé à l'œuvre de N. Elias [voir les ouvrages de Elias (1970), Elias ([1939], 1973), Elias ([1939], 1975), Elias (1985), Elias ([1933], 1993a), Elias (1993b), Elias (2003) et Chevalier & Privat (2013), dont certains, parus avant la seconde guerre mondiale, n'ont connu quelque diffusion que lors de leur republication des dizaines d'années plus tard].

N. Elias a été formé à la philosophie, a passé sa thèse en sociologie (Elias, [1933], 1985) sur la cour de Versailles durant, avant et après le règne de Louis XIV. J'avais lu cet ouvrage il y a longtemps, mais la généralisation au "processus de civilisation" dans son ensemble de ce qu'étaient selon leur auteur les caractéristiques de la "société de cour" m'avait été de peu de secours en ce qui concerne les situations de travail que j'étudiais alors. Plus tard, j'aurais pu me demander si elle ne possédait pas une certaine pertinence lorsqu'on considère les situations de compétition sportive et d'éducation, mais la critique ravageuse et pour moi convaincante de Le Roy Ladurie (1997) a suffi pour que je continue à m'abstenir de lire d'autres ouvrages de N. Elias. C'est seulement à la toute fin de l'écriture de cette *Partie B* que j'ai perçu l'intérêt de reprendre cette lecture et de la partager.

Son œuvre principale est *Sur le processus de civilisation*, traduite en Français en deux volumes (Elias, [1939], 1973, et Elias, [1939], 1975) et dont une partie, retirée de la conclusion initialement prévue, a été publiée dans Elias ([1970], 1991). S'il est catalogué comme sociologue, c'est, comme M. Weber dont il s'est en partie inspiré, en écrivant des textes qui sont pour l'essentiel purement spéculatifs, donc ressortissent aussi bien à la recherche philosophique qu'à la part spéculative des sciences humaines et sociales. Ses textes les plus empiriques traitent des données qui sont plutôt celles que traitent en général les historiens, en l'occurrence des textes littéraires ou philosophiques, des mémoires et des traités de savoir-vivre qu'il a sélectionnés dans l'archive historique disponible.

La suppression des clivages entre sociologie, psychologie, histoire et anthropologie culturelle au profit de l'étude du processus de civilisation

En fait, son projet générique de recherche a d'emblée visé à dépasser les clivages entre sociologie, psychologie, histoire et anthropologie culturelle pour constituer une "science de l'homme" qui, de plus, soit auto-réflexive, c'est-à-dire dont les résultats empiriques vaudraient pour le chercheur lui-même et le processus de connaissance réel ou idéal qu'il met en œuvre. Si j'ai inclus l'anthropologie culturelle dans cette liste de disciplines, alors que N. Elias a plutôt été négatif, voire sarcastique, relativement à cette discipline, c'est parce qu'à travers la notion de "civilisation", il a visé des phénomènes qu'en anthropologie culturelle on met sous la notion de "culture". Il a aussi participé dans les années cinquante du 20ème siècle à une *Group Analytic Society* et à ses groupes thérapeutiques, expérience qui se traduit dans son œuvre par diverses références à la troisième personne à des notions psychanalytiques sur lesquelles je ne m'étendrai pas. Comme celui d'une

épistémologie enactive, son projet générique de recherche a été plus transdisciplinaire qu'interdisciplinaire. Il a été associé à des critiques de sa part portant, par exemple, sur l'individualisme ontologique et l'anhistoricité de la psychologie et l'"enfermement dans le temps présent" de la sociologie. Ses thèses et les notions correspondantes ont été critiquées de tous les côtés pour des raisons variées, en même temps que les limites de leur soumission à la réfutation par des données empiriques, mais elles se retrouvent, moyennant des sélections et plus ou moins de transformations, dans différents programmes de recherche ressortissant à ces différentes disciplines.

Précisons cet objet théorique transdisciplinaire que constitue le processus de civilisation : "Le processus de la civilisation consiste en une modification de la sensibilité et du comportement humains dans un sens bien déterminé (…). Il apparaît que la « civilisation » n'est pas plus que la « rationalisation » un produit de la « ratio » humaine, élaborée selon un plan à long terme. (…) Elle s'opère sans aucun plan ; mais elle n'en est pas moins soumise à un ordre spécifique. (…) Certaines contraintes exercées de différents côtés se transforment en auto-contraintes. (…) Le problème du « processus de civilisation » n'est qu'un aspect du problème beaucoup plus général de l'évolution historique (…). La réponse (…) est fort simple : les plans et les actes, les mouvements émotionnels et rationnels des individus s'interpénètrent continuellement dans une approche amicale ou hostile. Cette interpénétration fondamentale des plans et des actes humains peut susciter des transformations et des structures qu'aucun individu n'a projetées ou crées. L'interdépendance entre les hommes donne naissance à un ordre spécifique, ordre plus impérieux et plus contraignant que la volonté et la raison des individus qui y président. C'est l'ordre de cette interdépendance (…) qui est à la base du processus de civilisation" (Elias, [1939], 1973, pp. 181-183). D'où la recherche de lois de ce processus de civilisation. Ce sont ce "sens bien déterminé" et cet "ordre impérieux" qui ont fait l'objet des critiques les plus vives et sur lesquelles je reviendrai plus loin. Pour le reste, d'après J. Gondsblom, "la manifestation la plus patente de la perspicacité d'Elias [,] le principe de l'« imbrication sociale » renvoie (…) à la nature profondément sociale de l'organisation des comportements humains (…) [et] souligne le fait que toutes les relations sociales sont des processus (…). Toute action de tout individu se place dans un contexte d'interactions sociales dans lesquelles les mouvements planifiés et non planifiés sont imbriqués en permanence" (in Chartier & Privat, 2013, pp. 168-169). Si le "processus de civilisation" ne conceptualise pas à proprement parler l'activité humaine à un niveau supérieur à celui de l'activité humaine ici et maintenant, il renvoie constamment à cette dernière, mais sans que soit tentée son analyse.

La reconstitution partielle de l'"homme continu"

N. Elias remarque : "Dans le sillage de l'erreur behavioriste, les théories sociologiques de l'action inclinent encore de nos jours à mettre l'accent sur les actions visibles. (…) Le résultat en est une étrange scission de la tradition sociologique en écoles de pensée qui se concentrent sur des « actions » et « interactions » en mettant l'accent sur les activités humaines directement observables et si possible mesurables, et en écoles de pensée qui se concentrent sur celles des activités humaines

qui ne sont pas directement accessibles à la perception d'autrui, même si, naturellement, elles se laissent observer par d'autres méthodes. Les réflexions, les activités de pensée qui consistent en la manipulation muette de symboles appris, sans qu'aucun mouvement soit visible à l'extérieur, appartiennent à cette seconde catégorie d'activités humaines. (…) Celles-ci sont exposées à la double pression des sentiments et du contexte situationnel dans leur combat pour le contrôle des centres moteurs coordinateurs" (Elias, [1983], 1993, p. 170). Si ce modèle de l'activité est daté, la continuité qu'il postule entre les diverses composantes de l'activité humaine qu'il traduit milite pour des analyses de l'activité ici et maintenant (voir aussi la *Méthode développée*, chapitre 2, pour la thèse stoïcienne de l'"homme continu" et sa relation avec l'étude de l'activité humaine) que N. Elias n'a pas envisagées. Citons cependant une remarque de sa part à propos de l'activité empirique usuelle du Duc de Saint-Simon à la Cour de Versailles telle qu'elle transparaît dans ses *Mémoires* : "L'art d'observer les hommes tel qu'il est pratiqué à la Cour ne vise jamais – comme notre « psychologie moderne » – à examiner l'homme en soi, comme si les traits essentiels de son comportement existaient indépendamment de ses rapports avec autrui et n'étaient pas mis en application lors de ses contacts avec les autres. L'approche est ici d'autant plus réaliste que l'individu est toujours perçu dans son insertion sociale, dans ses rapports avec les autres, dans sa situation sociale" (Elias, [1939], 1973, p. 240). Autrement dit, le Duc de Saint-Simon pensait en termes de 'cours d'action individuel-social' !

La remise en cause de la séparation entre individu et société et les notions synthétiques de configuration et d'habitus social

Pour N. Elias : "L'individu humain n'est pas un commencement, et ses relations avec les autres n'ont pas de commencement. (…) Chaque geste, chaque comportement du nourrisson n'est ni le produit de son « intériorité » ni le produit d'un "environnement", ou le produit d'une interaction entre son « intériorité » et son « environnement » qui existeraient à l'origine séparément l'une de l'autre ; chaque geste du mouvement est fonction et répercussion de relations (…) ne pouvant s'expliquer que dans l'ensemble du réseau" (Elias, [1987], 1991, p. 71). Il n'est pas loin de la notion de 'cours d'action' et du "réseau" de l'activité humaine à des niveaux supérieurs. Sa conclusion retrouve l'idée de la suppression nécessaire des clivages disciplinaires : "Et nous en arrivons au point d'où un chemin direct nous conduit à abattre les bornes limitrophes artificielles qui nous servent à diviser notre réflexion sur l'homme entre différents domaines catégoriels, celui du psychologue, celui de l'historien et celui du sociologue. Les structures de l'intériorité humaine, celles de la société humaine et celles de l'histoire sont des phénomènes complémentaires indissociables qui ne peuvent être étudiés que dans leur interdépendance. Ils n'existent ni n'évoluent en réalité de façon aussi indépendante les uns des autres que voudrait le croire la recherche actuelle. Ils constituent au contraire avec d'autres structures l'objet d'une seule et unique science de l'homme" (*op. cit.*, p. 76). Si toutes ces "structures" sont pour N. Elias des structures de processus, elles ne constituent cependant pas, à proprement parler, des notions rendant compte de niveaux inférieurs et supérieurs de l'activité humaine et les mettant en relation. Mais il n'est pas loin

de les développer dans cette direction lorsqu'il poursuit : "Une fois parvenus ainsi à une vision plus claire de ces aspects de la vie sociale qui se dégagent sous nos yeux lorsque nous survolons de longues séquences du déroulement de l'histoire, il convient de revenir par la pensée à l'autre perspective, celle que nous avons nous trouvant nous mêmes au milieu du fleuve de l'histoire. Coupée de l'autre, chacune des deux optiques comporte des risques spécifiques" (*op. cit.*, p. 88). Ce qu'il dit des "longues séquences de l'histoire" peut être étendu à des séquences plus courtes et plus proches de notre présent.

Les notions essentielles qui traduisent chez N. Elias cette remise en cause de la séparation entre individu et monde (y c. social) sont celles de "configuration" et d'"*habitus* social". Un *habitus* social est ce que "tout individu, si différent soit-il de tous les autres, partage avec les autres membres de la société" (Elias, [1987], 1991, p. 12). N. Elias définit la notion de configuration à partir de plusieurs exemples. Citons l'exemple de quatre joueurs de carte assis autour d'une table : "Ce qu'il faut entendre par configuration, c'est la figure globale toujours changeante que forment les joueurs ; elle inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et les relations réciproques. (…) L'interdépendance des joueurs, condition nécessaire à l'existence d'une configuration spécifique, est une interdépendance en tant qu'alliés mais aussi en tant qu'adversaires" (Elias, [1970, 1981, pp. 156-157). On voit que, par son contenu, cette notion de configuration porte clairement sur l'activité humaine, et non pas sur la seule "action" ou sur la seule "situation".

Comme l'écrit R. Chartier, "la sociologie des configurations rapproche des objets dispersés entre différentes spécialisations disciplinaires et traite comme des évolutions de très longue durée des réalités considérées dans la seule synchronie par les savoirs classiques" (in Elias, [1983], 1993, p. IX). En effet, pour N. Elias : "La sociologie des configurations (…) entend faire le tour de la réalité humaine. Elle se fonde sur un modèle penta-dimensionnel d'une pluralité d'hommes qui englobe les aspects comportementaux directement visibles, quadri-dimensionnels, aussi bien que les « aspects phénoménologiques » de la pensée, de la sensibilité et des pulsions" (*op. cit.*, p. 171). N. Elias propose, comme composante quadri-dimensionnelle de son modèle penta-dimensionnel, "un modèle de processus sur quatre plans dont les équilibres et les modifications agissent en permanence les uns sur les autres" : les problèmes de relations entre états ; les problèmes internes des états ; les relations qu'entretiennent les hommes entre eux ; les relations qu'entretiennent les hommes avec la nature (Elias, [1983], 1993, pp. 72-73). L'ambition est grande. Un manque me semble avoir compromis fortement dès le départ l'entreprise : celui de la technique et de l'ensemble de ses artefacts et procédures d'usage dans les relations qu'entretiennent les hommes entre eux (voir chapitre 1, ainsi que, par exemple, la *Méthode réfléchie*, chapitre 4).

L'auto-réflexivité et l'épistémologie

Selon N. Elias, "la possibilité de toute vie de groupe ordonnée repose sur l'interaction, dans la pensée ou l'activité humaines, d'impulsions dont les unes tendent vers l'engagement et les autres vers la distanciation" (Elias, [1983], 1993, p. 10).

Cet élément d'une théorie de l'activité humaine diffère du jeu entre impulsion et assentiment (selon le Stoïcisme, voir *Méthode réfléchie*, chapitre 2) dont la construction cumulative des sous-catégories inférieures et supérieures de l'Unité de cours d'expérience (voir chapitre 1, section 6) permet la description, mais vise les mêmes phénomènes. N. Elias ajoute : "Des formes de pensée plus engagées [que, d'après lui, la pensée scientifique] continuent, dans des sociétés comme la nôtre, à faire partie intégrante de notre expérience de la nature. Mais, dans ce domaine, elles sont de plus en plus recouvertes par d'autres formes de pensée et de perception qui font davantage appel aux capacités humaines de se voir, pour ainsi dire, de l'extérieur et de percevoir le « mien » ou le « nôtre » comme des sous-systèmes à l'intérieur d'un ensemble plus vaste" (*op. cit.*, p. 16). Cet autre élément d'une théorie de l'activité humaine, que N. Elias rattache aux progrès de la pensée scientifique, vise aussi des phénomènes considérés par l'étude de l'activité humaine comme enaction et expérience mais qui sont rattachés par cette dernière, non pas à la pensée scientifique, mais à la possibilité de réflexion de l'acteur sur sa propre activité, et tout particulièrement sur son Engagement dans la situation durant cette activité, possibilité qui est ouverte par l'existence du symbolique et son incorporation par les acteurs.

Cette communauté et cette différence dans les théories de l'activité humaine en jeu se retrouvent dans les conséquences épistémologiques qu'en tirent respectivement N. Elias et moi-même (voir la *Partie C* de cet ouvrage), qui partageons le même point de vue auto-réflexif, selon lequel, comme je l'ai rappelé, ce qui est valable pour les activités des autres l'est aussi pour notre activité de recherche (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3). Redonnons la parole à N. Elias, d'abord à propos des sciences dites de la nature : "Comme d'autres activités humaines, l'exploration scientifique de la nature est aussi déterminée par des jugements de valeur. (…) Parmi les particularités les plus importantes de la recherche scientifique, envisagée dans sa globalité, on observe une émancipation progressive vis-à-vis de certains modes spécifiques d'appréciation des valeurs. Il en va ainsi, par exemple, par rapport aux jugements de valeur de caractère politique ou religieux et, plus généralement [mais faussement selon mon expérience personnelle du poids au contraire grandissant dans ce que je connais de l'université mondiale des valeurs de réussite symbolique et institutionnelle du chercheur ou universitaire dans son activité de recherche !], par rapport aux ordres de valeur reflétant les préoccupations du sujet à propos de son bien-être ou mal-être, ou encore par rapport aux intérêts des groupes sociaux dont il se sent solidaire" (Elias, [1983], 1993, pp. 13-14).

Concernant les sciences humaines et sociales, N. Elias pose la question suivante : "Lorsque des sociologues, malgré leurs méthodes plus spécialisées et leur langage plus technique, ne sont, en fin de compte, pas moins influencés par leur approche des problèmes de société par des idées et des idéaux préconçus, par des passions et des partialités que l'homme de la rue, sont-ils encore en état de remplir leur fonction de scientifique ?" (*ibidem*, p. 27). Sa réponse fait, pour ainsi dire, le lien entre les *Parties B* et *C* de cet ouvrage : "Le problème devant lequel se trouvent placés les spécialistes en sciences humaines ne peut donc pas être résolu par le simple fait qu'ils renonceraient à leur fonction de membre d'un groupe au profit de leur fonction de chercheur. Ils ne peuvent cesser de prendre part aux affaires sociales

et politiques de leur groupe et de leur époque, ils ne peuvent éviter d'être concernés par elles. (…) Les chances des sociologues de reconnaître ce dilemme et de le maîtriser seraient peut-être plus grandes si un autre aspect de leur profession ne venait assombrir la nature de ces difficultés. Il s'agit en effet de la prédominance séculaire d'un style de pensée spécifique qui, pour une bonne part, s'est formé dans la relation des hommes aux phénomènes physiques" (*ibidem*, pp. 29-30). La solution de N. Elias est de considérer les faits humains comme à la fois historiques et relationnels et de formuler "le continuum d'un modèle des modèles" avec ses deux pôles, l'un empirique général, l'autre empirique proprement humain, tels que les sciences humaines et sociales se répartissent entre l'un et l'autre (*ibidem*, p. 39). Si l'épistémologie enactive telle qu'elle est développée dans la *Partie C* s'accorde avec ce continuum, elle s'écarte de la solution de N. Elias, d'abord en considérant les faits humains comme des activités, non seulement historiques et relationnelles mais obéissant aux hypothèses de l'enaction et de l'expérience, ensuite en visant, non pas le contrôle des "passions" mais leur remplacement, comme faire se peut, par les "bonnes affections" selon l'idéal du sage stoïcien (voir *Méthode réfléchie*, chapitres 2 et 4).

C'est sur ces questions épistémologiques que N. Elias convoque sa connaissance de l'histoire de la philosophie de Descartes à Hegel en passant par Berkeley, Locke, Hume et Kant pour faire la critique du "sujet connaissant" : "Le problème fondamental de la théorie de la connaissance en philosophie fut le reflet de cette forme de la conscience individuelle. Il découle de l'« absolutisation » du détachement passager de la confrontation avec soi-même qui faisait partie de l'acte de connaissance et de la quête de savoir dans la phase que nous qualifions de « scientifique ». Il reposait sur l'idée d'un sujet connaissant, existant en quelque sorte indépendamment de toute autre chose et séparé par un gouffre profond du monde des objets de sa connaissance qui lui faisait face. Toute la question était de savoir comment le sujet en quête de connaissance pouvait accéder à une connaissance sûre des objets par delà ce gouffre. On y apporta des réponses variées" (Elias, [1987], 1991, p. 153). En particulier, "Kant (…) imagina que dans notre connaissance du monde les expériences des objets extérieurs que nous faisons par l'intermédiaire de nos sens se fondaient en quelque sorte avec les formes de relations et des idées existant dans la conscience, préalablement à toute expérience" (*ibidem*, p. 156). Cependant, il s'est arrêté à cette critique du "sujet connaissant" et à la critique des acrobaties qu'elle entraîne et est passé directement de E. Kant à G.W.F. Hegel (pour sa contribution à la notion de processus de civilisation) en sautant par dessus J.G. Fichte qui aurait pu lui permettre d'aller plus loin en direction d'une épistémologie enactive (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 1).

La critique et la défense d'Elias aujourd'hui

Donnons la parole à la défense. Pour R. Chartier, en *Avant-Propos* à Elias ([1983], 1993) : "On peut s'interroger sur la pertinence d'une pensée dont les concepts centraux, tels qu'on les retrouve dans ce livre (configuration, interdépendance fonctionnelle, double lien, processus non planifié, équilibre de tensions, etc.) mettent l'accent

sur les déterminations objectives, non sues par les individus, qui brident systématiquement leurs actions et leurs pensées. Une telle lecture (…) me paraît manquer ce qui fait la force perpétuée du projet d'Elias (…) : (1) [l'inscription] dans le débat (…) : peut-on manier les modèles forgés par les sciences exactes pour rendre intelligibles les processus sociaux ? (…) Le concept de configuration tel que le construit Elias trouve une immédiate pertinence dans les réflexions et discussions qu'ont suscitées les démarches interactionnistes appliquées à l'histoire (…) : les historiens (en particulier ceux de la *microstoria* à l'italienne) ont opposé [à l'histoire centrée sur les structures et positions] l'observation à petite échelle des réseaux et des situations dont les individus sont les acteurs. (…) ; (2) la discussion (…) sur les dépendances qui lient les savoirs produits par les sciences de la société, aux intérêts, aux jugements, aux engagements de ceux qui les produisent. La leçon est double. Tout d'abord, prendre conscience de ces déterminations spécifiques, dans le lieu même où s'élabore la connaissance, est une nécessité si l'on veut en contrôler les effets. C'est seulement en objectivant sa propre position que le chercheur peut instituer une distance par rapport aux dépendances qui le contraignent sans qu'il le sache, et ainsi, pratiquer le « désenchantement émotionnel » qui sépare le « savoir scientifique » des représentations immédiates, des préjugés spontanés. Ensuite Elias définit la tâche propre à la sociologie du savoir : repérer comment les appartenances, les positions, les intérêts des uns et des autres organisent non seulement les prises de position idéologiques déclarées, mais aussi (…) les pratiques scientifiques les plus neutres et les décisions les plus techniques : le choix et le découpage des objets, le mode de constitution et de traitement des données, les formes de la démonstration, etc. (…) L'« Engagement » tel que le conçoit Elias (…) se niche et dissimule dans les processus qui tendent à créditer les énoncés de savoir de la plus absolue objectivité. Il en va ainsi, par exemple, de la transposition des modèles d'intelligibilité empruntés aux sciences physiques qui « dans bien des cas, créent une façade de distanciation derrière laquelle se dissimule une prise de position nettement engagée »" (*op. cit.*, pp. I-IV). L'épistémologie enactive précisée dans la *Partie C* reprend tout cela, en y joignant cependant la nécessité de joindre la recherche philosophique, en particulier la confrontation à d'autres constructions philosophiques, au souci de son Engagement dans la situation.

Mais R. Chartier est moins disert lorsqu'il entreprend de réfuter ce qu'il caractérise comme les "deux arguments majeurs pour mettre en doute le caractère inéluctable du processus de civilisation : (1) le constat selon lequel les contraintes qui règlent les conduites dans les sociétés contemporaines se sont fortement relâchées (…) ; (2) le retour à la barbarie dans son pays de haute culture" (Elias, [1987], 1991, p. 26). Effectivement, si N. Elias utilise sa caractérisation du processus de civilisation pour pointer des éventuels retours en arrière, il prétend la dégager comme "fondement d'une théorie du processus social en général et du développement social en particulier, non dogmatique et fondée empiriquement" (dans une préface de N. Elias en 1968 à une réédition de son ouvrage de 1939, cité par J. Goody in Chevalier & Privat, 2013, p. 72). Il ne la présente pas comme un idéal que la recherche empirique aurait montré réalisable, c'est-à-dire comme un produit de spéculation philosophique dont le caractère problématique aurait été diminué par

la recherche empirique, mais comme un destin qui n'est susceptible d'être contrarié que par des facteurs secondaires et transitoires dans des lieux et temps particuliers. J'y reviendrai (chapitre 3, section 7). Je pense qu'on peut l'interpréter comme constituant de sa part un pari pathétique pour l'optimisme durant une période qui va du nazisme à la fin de la guerre froide. Aujourd'hui, il nous faut chercher d'autres voies pour construire et justifier le pari optimiste sous-jacent à toute activité, et tout particulièrement à l'activité politique lorsqu'elle vise un éventuel progrès humain (voir la *Conclusion* générale).

Développer un programme de recherche ayant comme objet théorique le cours de civilisation relatif à une pratique (ou un projet) ?

Je n'ai toujours pas répondu à la question : Quel est plus précisément le processus de civilisation selon N. Elias, tel qu'il est interprété par moi en termes d'idéal dont la recherche empirique montrerait le caractère réalisable ? Cet idéal comprend deux aspects liés. Le premier est le progrès dans le contrôle des émotions et pulsions ; le second est le progrès dans le caractère policé des relations entre les hommes, suite au monopole de la violence par l'État. Si le lecteur est intéressé par plus de précision dans cette réponse, je le renvoie à N. Elias. Je ne la considère pas comme convaincante mais la réponse partiellement alternative que j'aurais tendance à formuler me semble à préciser et mieux fonder philosophiquement.

Si ma réponse au premier aspect (non pas contrôler les "passions" mais les extirper au profit des "bonnes affections") en référence à mon interprétation du Stoïcisme (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2) est déterminée et fondée jusqu'à un certain point à la fois philosophiquement et empiriquement, ma réponse au second aspect reste largement indéterminée. Je ne suis pas sûr qu'il ait été prouvé, spéculativement et / ou empiriquement, que le monopole de la violence par l'État, valorisé par N. Elias, soit positif en toutes circonstances. Philosophiquement, je renvoie à la *Conclusion* générale de cet ouvrage, qui s'intéresse à ce que la précision de l'activité humaine comme enaction et expérience apporte à la philosophie politique. Elle le fait avec une ambition qui se rapproche de celle de N. Elias, mais constate surtout les limites actuelles du succès de cette ambition. Empiriquement, compte tenu des différences entre l'activité humaine et l'épistémologie selon N. Elias et selon moi-même qui ont été pointées au fur et à mesure de cette section, je considère que son programme de recherche pointe vers une analyse de l'activité humaine à des niveaux supérieurs, mais que, pour la réaliser, il est nécessaire : (1) de donner une place à la technique et à l'ensemble de ses artefacts et procédures d'usage dans les relations qu'entretiennent les hommes entre eux, comme je l'ai déjà écrit plus haut ; (2) de mettre à profit une critique plus détaillée des méthodes de construction de données et d'analyse développées dans les recherches sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques passées et actuelles et de leurs fondements théoriques ; (3) de développer conjointement des analyses de l'activité à des niveaux inférieurs, en ne se contentant pas, comme N. Elias, de références à la psychanalyse en troisième personne et d'une réduction de la spécificité des activités humaines à l'interdépendance et à l'historicité ; (4) de ne pas être toujours aussi ambitieux que N. Elias, donc de mener de telles recherches empiriques à des niveaux spatiaux,

organisationnels, culturels et temporels moins larges que le processus de civilisation, ce qui peut permettre de développer leur relation organique avec la recherche technologique. Nous verrons qu'une recherche particulière de D. Vaughan réalise largement ces quatre exigences (voir chapitre 3, sections 9 à 11).

S'engager dans ces quatre directions, c'est reformuler, à partir d'un examen critique du programme de recherche de N. Elias, ce que j'ai présenté plus haut (section 4) comme constituant un ou plusieurs programmes de recherche en analyse multi-niveaux de l'activité humaine. On pourrait nommer l'objet théorique de ce (ou ces) programme(s) de recherche en s'inspirant à la fois des objets théoriques du programme de recherche 'cours d'action' et du processus de civilisation de N. Elias ramené à l'empirique. En effet, l'étude des objets théoriques 'cours de vie relatif à une pratique (ou un projet)' et 'articulation collective de cours de vie relatifs à une pratique (ou un projet)' passe par le cumul d'analyses fines de cours d'action sur certaines périodes de temps (à la fois judicieusement choisies en fonction de leur importance et favorables à un riche recueil de données en continu) et d'analyses plus grossières de l'ensemble (voir le chapitre 1, section 4, pour la présentation de ces objets théoriques, et l'*Introduction* à la *Partie A*, section 2, pour un exemple de recherche sur un 'cours de vie relatif à une pratique (ou projet)' particulier, celui de la composition de deux œuvres musicales liées entre elles par un compositeur de musique contemporaine). Dénommer ce nouvel objet théorique 'cours de civilisation relatif à une pratique (ou un projet)' mettrait l'accent sur sa continuité avec, d'un côté ces objets théoriques du programme de recherche 'cours d'action', de l'autre, l'objet théorique 'processus de civilisation'. Mais ce sont (1) la question de la définition de ces niveaux, inférieurs et supérieurs – en termes d'activité humaine comme enaction et expérience, y compris les niveaux supérieurs, même si, à ces niveaux, les effets de cette activité humaine échappent de plus en plus aux acteurs concernés – et (2) la question de la conjonction ou non de leurs études, qui sont centrales dans la discussion avec les tenants des programmes de recherche dans les différentes disciplines convoquées, la sociologie, l'anthropologie culturelle et l'histoire. De plus, le mot 'civilisation' est associé à un jugement de valeur, ce qui n'est pas souhaitable pour la nomination d'un objet théorique empirique.

Je pourrais aussi qualifier cette analyse multi-niveaux de l'activité humaine d''analyse concrète' (sous-entendu 'des situations concrètes'), en souvenir de mes efforts sous ce vocable d'avant 1968 – qui étaient insuffisamment avertis, épistémologiquement comme encyclopédiquement, mais ont avorté pour bien d'autres raisons – mais surtout parce que cette analyse multi-niveaux de l'activité humaine me semble être la seule à pouvoir constituer une véritable analyse concrète, locale comme globale, du monde artefactuel, social, culturel et historique. Mais, pour aller au bout de ce "concret", il faudrait considérer aussi les recherches disciplinaires en économie, ce que je ne peux faire ici, comme je l'ai écrit plus haut (voir, en particulier, la section 4). Dans cette *Partie B*, je continuerai donc à parler plutôt de 'recherche en analyse multi-niveaux de l'activité humaine'. Mais je garderai dans son titre la mention de l''analyse concrète' afin d'insister sur la nécessité de son développement du côté économique.

Clarifier la relation entre la recherche sur l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience et les autres programmes de recherche en sciences humaines et sociales

Je distinguerai (dans la *Partie C*, chapitre 5, section 5) la recherche empirique sur l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience et, d'une part, la recherche empirique usuelle dans les sciences humaines et sociales qui considère les faits humains comme des choses, d'autre part, la recherche empirique symbolique qui considère un ensemble particulier de tels faits humains comme des choses. Dans cette *Partie B*, je considérerai des recherches sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques qui considèrent les faits humains comme des actions ou des pratiques, mais sont condamnées à l'oublier, c'est-à-dire à revenir aux faits humains comme des choses, du fait qu'elles ne s'intéressent qu'à des niveaux supérieurs de l'activité humaine, là où les activités humaine apparaissent à chaque acteur ou ensemble d'acteurs comme noyées dans un processus objectif de forces qui s'imposent à lui. C'est pourquoi, je ne m'intéresserai qu'à la "recherche en analyse multiniveaux de l'activité humaine", qui traite conjointement des niveaux inférieurs et des niveaux supérieurs, donc à des objets théoriques constitués de paires-étoiles entre ces deux sortes de niveaux (voir plus haut, section 5), la considération des niveaux inférieurs permettant de rétablir la présence des activités humaines qui, au contraire, tendent à disparaître aux niveaux supérieurs, ou encore, pour reprendre des termes de J.-P. Sartre, de penser conjointement la totalisation de l'activité humaine des niveaux inférieurs vers les niveaux supérieurs et la détotalisation de l'activité humaine des niveaux supérieurs vers les niveaux inférieurs.

7. Des retours sur le programme de recherche empirique 'cours d'action'

Dans cette *Partie B*, les retours effectués sur le programme de recherche empirique 'cours d'action' (*Partie A*), qui constitue l'un de ses éléments, portent sur : la relation de paire-étoile entre l'ensemble des objets théoriques du programme de recherche empirique 'cours d'action' et ceux des niveaux supérieurs d'analyse de l'activité humaine ; les notions de savoir propre, de culture et de culture propre ; l'apport des recherches sociologiques, anthropologiques culturelles et histotiques aux notions synthétiques d'analyse et d'explication de l'activité humaine.

Chapitre 2

Action, action collective, pratique, culture et activité humaine

Introduction du chapitre 2

Dans ce chapitre, je m'intéresserai d'abord, dans les limites précisées dans l'*Introduction* à cette *Partie B*, à des recherches étiquetées "sociologie" qui considèrent *a priori* des niveaux d'analyse supérieurs à ceux du programme de recherche 'cours d'action' : la sociologie fonctionnaliste, la sociologie des organisations et la sociologie culturelle, plus particulièrement celle de P. Bourdieu. Ces trois sortes de sociologies ou de programmes de recherche en sociologie ne recouvrent pas toute la "sociologie" : ni tous ses domaines d'investigation (par exemple, la sociologie des métiers et de l'identité professionnelle), ni toutes ses théories actuelles (par exemple, la "théorie de la structuration" de A. Giddens). Elles ont en commun : (1) fondamentalement, de se présenter comme portant sur l'action humaine, même si c'est de façons diverses ; (2) conjoncturellement, d'avoir été rencontrées et fréquentées par moi lors de mes recherches empiriques et technologiques – nous avons vu (dans l'introduction à cette *Partie B*, section 6) que cela n'a pas été le cas pour la sociologie de N. Elias. Entre cette action humaine et l'activité humaine en termes d'enaction et expérience, il y a recouvrement partiel. Dans la présentation que j'en ferai, je respecterai la cohérence et la progression historique des œuvres des différents auteurs, mais je considérerai (1) leurs notions d'action, d'action collective et de pratique comme constituant des pas vers l'activité humaine comme enaction et expérience et vers la recherche multi-niveaux sur l'activité humaine, et (2) leurs incursions dans d'autres disciplines que celles de rattachement comme constituant des pas vers une transdisciplinarité. Je partirai des objets théoriques de la sociologie fonctionnaliste et de la sociologie des organisations (section 1). Puis, en me focalisant sur les recherches en sociologie des organisations qui concernent les entreprises à risques, je pointerai la nécessité pour elles de s'intéresser aux cultures et de s'articuler avec des recherches sur les niveaux inférieurs de l'activité humaine (section 2). Ensuite, je considérerai la notion synthétique de pratique, qui constitue l'objet théorique de la sociologie culturelle (de P. Bourdieu), son intérêt, ses limites et sa différence avec la notion synthétique de projet générique (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 1) (section 3). Enfin, je me concentrerai sur l'épistémologie qui préside à la sociologie culturelle (de P. Bourdieu) (section 4) qui comporte plusieurs aspects intéressants pour mon propos : elle se présente comme inspirée par l'œuvre de N. Elias (voir l'introduction à cette *Partie B*, section 6) ; elle brouille les frontières entre sociologie,

anthropologie culturelle et histoire ; elle propose des éléments d'épistémologie qui sont partagés par une épistémologie enactive. Nous verrons qu'au bout du compte, cette sociologie culturelle de P. Bourdieu, qui, parmi les programmes de recherche sociologique abordés, se rapproche le plus d'une analyse multi-niveaux de l'activité humaine, en est la plus éloignée par certains de ses aspects.

Je m'intéresserai ensuite à l'anthropologie culturelle qui a été initiée, comme discipline plutôt scientifique que littéraire (ou de voyage ou de collectionneur), par B. Malinowski, pendant la première guerre mondiale. Cette ethnographie culturelle concerne *a priori* toute culture, mais ce sont essentiellement les cultures exotiques qui ont été d'abord étudiées. Je parlerai ici indifféremment d'anthropologie ou d'ethnographie culturelle, comme j'ai déjà commencé à le faire, ou d'ethnologie. On a l'habitude de parler d'anthropologie culturelle pour insister sur la théorie et la généralité, d'ethnographie culturelle pour insister sur la description concrète et la singularité et d'ethnologie pour désigner des théorisations intermédiaires. D'après l'épistémologie en jeu ici, la théorie et la généralité n'ont d'intérêt scientifique que si elles sont ancrées dans la description concrète et la singularité, ces dernières sont loin d'être neutres théoriquement et ce qui est visé est toujours moins l'homme en général que les hommes corporels, situés et culturels partageant certaines caractéristiques, donc des ethnologies.

Rappelons que, dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', portant sur ce que j'appelerai maintenant les niveaux inférieurs de l'activité humaine, deux notions de culture sont en jeu, qui sont définies en relation avec cette activité humaine : culture propre à un acteur donné (comme partie donnant lieu à inscription symbolique de son savoir propre, dont le Référentiel à un instant donné effectue une sélection commandée par le cours d'action passé) et culture comme aspect de la situation de cet acteur (en tant qu'elle est située dans l'environnement et incorporée dans l'ensemble des autres acteurs de cet environnement) (voir chapitre 1, sections 2 et 4, et chapitre 4, section 6). Les deux sont décrites en termes d'inscriptions symboliques de types, relations entre types et principes de construction de savoir, tous situés mais en partie transférables à d'autres situations car typiques (pour la précision de la notion d'inscription symbolique, voir le chapitre 4, section 6).

Cette anthropologie culturelle a été déjà abordée dans la *Méthode développée* (chapitre 3). Je ne considérerai ici que l'étude des dynamiques culturelles (section 5). Je conclurai cette section par la révolution scientifique et technique qu'aurait pu constituer l'émergence de l'anthropologie cognitive (qui, en toute rigueur, constitue plutôt une "anthropologie culturelle cognitive", laissant la place à d'autres anthropologies, comme l'anthropologie physique, etc.), au sens où, introduisant une analyse "micro" de l'activité humaine, elle aurait pu constituer la base d'une analyse socio-anthropologique-historique multi-niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels de cette activité humaine en relation organique avec l'ingénierie de systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes, mais ne l'a pas fait. À la place, on a vu se créer une niche disciplinaire nouvelle. Puis, j'aborderai à nouveau, d'un point de vue différent de celui de la *Méthode développée* et de la *Méthode réfléchie*, et en en prenant en compte les derniers développements, le

programme de recherche 'cognition socialement distribuée' que, je le rappelle, son initiateur, E. Hutchins, prend soin de désigner comme 'ethnographie cognitive' afin de marquer sa différence avec le reste de ce qui est recouvert par la locution 'anthropologie cognitive' (section 6). Enfin, je proposerai (section 7) de partir d'une définition enactive de la culture comme base d'une anthropologie culturelle enactive, ou plutôt d'une contribution à une analyse socio-anthropologique-historique multi-niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels de l'activité humaine. Cette anthropologie culturelle enactive, d'une part, spécifie l'anthropologie cognitive en termes d'enaction et d'expérience, d'autre part, ouvre sur une transformation corrélative de l'anthopologie culturelle. Par la même occasion, je montrerai l'intérêt qu'il y a à compléter la description des cultures et des dynamiques culturelles par la formulation d'idéaux culturels, sur le modèle réinterprété de la conception grecque antique de *paideia* et de la notion de civilisation de N. Elias, ce qui nécessite un renouveau de la recherche philosophique.

Au total, si les recherches en sociologie des organisations, anciennes et modernes, et la sociologie culturelle de P. Bourdieu ne peuvent fournir des apports à un programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine comme enaction et expérience que moyennant une critique épistémologique relativement profonde, les activités de recherche en anthropologie culturelle depuis B. Malinowski sont d'emblée plus proches d'une épistémologie enactive, du fait qu'elles prennent en compte l'hétérogénéité culturelle entre l'anthropologue et les populations qu'il étudie, et pensent la construction de données comme interaction entre cet anthropologue et ces populations. Cependant, pour que ces recherches en anthropologie culturelle aux niveaux supérieurs ("macro") puissent véritablement s'articuler avec les recherches sur l'activité humaine aux niveaux inférieurs ("micro"), il leur faut faire un pas supplémentaire vers l'activité humaine comme enaction et expérience, pas qui est raccourci lorsqu'elles visent déjà les dynamiques culturelles.

Enfin, si je reviens aux deux notions de culture présentes dans le programme de recherche 'cours d'action', que j'ai rappelées au début de cette introduction, celle de culture propre comme partie du savoir propre d'un acteur ou d'un groupe d'acteurs, et celle de culture comme appartenant à la situation de cet acteur ou groupe d'acteurs, il faut insister sur le fait que, dans une recherche multi-niveaux sur l'activité humaine, la seconde notion de culture est justement celle qui est étudiée par les recherches sur l'activité humaine aux niveaux supérieurs ("macro"), qui émerge des activités humaines aux niveaux inférieurs ("micro") et les conditionne (voir l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 5) – où c'est la première notion de culture, celle de culture propre, qui est décrite – et participe en retour à leurs contraintes. La boucle est ainsi bouclée.

1. La sociologie fonctionnaliste, la sociologie des organisations et la notion d'action

La sociologie fonctionnelle initiée par T. Parsons est largement considérée aujourd'hui comme dépassée. Mais elle perdure, d'une part, dans les études de management des entreprises, d'autre part, sous une forme seulement plus sophistiquée,

dans la sociologie des organisations, nord-américaine et française. Elle se rencontre encore à l'occasion de recherches en ergonomie et ingénierie des situations qui s'intéressent à l'organisation en tant que composante de ces situations. Elle a son correspondant en anthropologie culturelle dans le fonctionnalisme de B. Malinowski, critiqué par G. Bateson et sur lequel je ne reviendrai pas ici (voir Malinowski, 1968, Bateson, 1986, et Houseman & Severi, 1994). Enfin, elle a participé à la formation de toute la sociologie nord-américaine, y compris à celle de H. Garfinkel, l'initiateur de l'ethnométhodologie.

Action et fonction

T. Parsons a présenté son programme de recherche sociologique comme 'sociologie de l'action'. Comme l'écrit P. Bourricaud : "L'unité de base, écrit-il, est constituée par l'acte-unité [*unit act*]. Tout comme les unités d'un système mécanique, les particules peuvent être définies à l'aide de leurs propriétés, comme la masse, la vitesse, la position, la direction, etc., de même les unités des systèmes d'action présentent certaines propriétés de base, sans lesquelles il n'est pas possible de concevoir cette unité comme existante" (*Introduction* à Parsons, 1955, pp. 6-7). Résumons les principes de cette "sociologie de l'action" par une série d'autres citations de ce commentateur :

- "L'action, dit M. Parsons, est rationnelle, dans la mesure où elle poursuit des fins compatibles avec les données de la situation, et par des moyens, qui, parmi tous ceux accessibles à l'acteur, sont intrinsèquement le mieux adaptés à la dite fin, pour des raisons compréhensibles et vérifiables par la science positive" (*Introduction* à Parsons, 1955, pp. 6-7).
- "La sociologie est une théorie analytique des systèmes d'action pour autant que les dits systèmes puissent être compris par leur propriété d'intégrer une valeur commune" (*Introduction* à Parsons, 1955, p. 34).
- "L'affirmation la plus originale de notre auteur [en tout cas, du point de vue de la France, c'est-à-dire du pays où l'enfermement disciplinaire est le plus dominant !!] est que sociologie, psychologie, ethnologie, empruntent toutes leurs concepts à une théorie générale dont elles ne sont que des cas particuliers. Nous avons vu que la théorie de l'action, pour être générale, doit s'appliquer indépendamment à tous les systèmes, unité domestique, atelier ou société nationale, mais il ne suffit pas de dire que d'elle relèvent tous les systèmes d'action. Aussi nos trois disciplines doivent-elles recourir aux mêmes hypothèses, dont le système doit être élaboré par une théorie de l'action" (*Introduction* à Parsons, 1955, p. 59).

La conclusion de cette *Introduction* est la suivante : "Le grand mérite de M. Parsons, c'est, selon nous, d'avoir vu que les « faits sociaux » doivent être traités en termes d'action" (*Introduction* à Parsons, 1955, p. 91), et, ajoutons-le, non pas "comme des choses", ainsi que l'avait proposé E. Durkheim (voir l'*Introduction* à cette *Partie B*).

Organisation

Crozier & Friedberg (1977) s'intéressent à "l'organisation comme problème". La notion essentielle qu'ils proposent est celle de "construits d'action collective" :

- "Par eux [ces construits d'action collective], les problèmes sont redéfinis et les champs d'interaction aménagés ou « organisés » de telle façon que dans la poursuite de leurs intérêts spécifiques les acteurs ne mettent pas en danger les résultats de l'entreprise collective, voire les améliorent. Bref, ils organisent des modes d'intégration qui assurent la nécessaire coopération entre les acteurs sans supprimer leurs libertés, c'est-à-dire leurs possibilités de poursuivre des objectifs contradictoires" (*op. cit.*, p. 19).
- "Les construits d'action collective développés pour traiter ces problèmes se bâtissent toujours sur les incertitudes « objectives » découlant des caractéristiques techniques, économiques ou autres, de ces derniers" (*op. cit.*, p. 21).

Cette notion de "construit d'action collective" appartient, comme on l'a vu (dans le chapitre 1, section 4, et dans l'*Introduction* à cette *Partie B*) à la sorte de notions qu'empruntent les recherches 'cours d'action' au moment de la synthèse des résultats obtenus par les analyses effectuées de l'articulation collective des cours d'action. Une partie de l'ouvrage de Crozier et Friedberg (1977) est consacrée à "organisation et culture". Comme "le phénomène organisationnel apparaît en dernière analyse comme l'instrument que des acteurs sociaux se sont forgé pour « régler » leurs interactions de façon à obtenir le minimum de coopération nécessaire à la poursuite d'objectifs collectifs, tout en maintenant leur autonomie d'agents relativement libres" (*op. cit.*, p. 167), la culture est définie comme "les capacités relationnelles, c'est-à-dire culturelles, des individus" (*op. cit.*, p. 168). C'est quelque peu sommaire et E. Friedberg s'est débarrassé ensuite de cette notion en lui faisant assumer le flou résiduel des analyses (j'y reviendrai à propos des recherches de M. Bourrier, section 2).

Une seconde synthèse de ce programme de recherche à une autre étape de son développement a été formulée dans Friedberg (1993) :

- "Dans *L'acteur et le système*, (…) [nous] avions cherché à formuler une problématique générale pour cette réflexion [organisationnelle]. Elle reposait sur l'extension à l'ensemble des systèmes humains d'un raisonnement développé dans le cadre des organisations formelles, et nous conduisait à souligner la généralité du phénomène organisation qui dépassait les frontières des organisations formellement constituées. La nouvelle synthèse que cherche à formuler ce livre part d'emblée du caractère diffus et général de ce phénomène pour essayer de le saisir et de l'analyser dans sa dynamique comme processus de structuration et de restructuration des contextes d'action dans lesquels se déploie l'action collective des hommes. Le phénomène organisation apparaît alors comme le résultat contingent et toujours provisoire de la construction d'un ordre local dont les caractéristiques relativement autonomes structurent la capacité d'action collective des intéressés. Il est à la fois contenant et contenu, structure et processus, contrainte pour l'action humaine en même temps que son résultat" (*op. cit.*, p. 10).

- "Une telle banalisation des organisations force au dépassement d'un clivage qui a durablement marqué les sciences de l'action [!] (…), la séparation qui est habituellement établie entre, d'un côté, l'étude des organisations, et, de l'autre, l'analyse de l'action collective" (*op. cit.*, p. 12).

D'où deux principes que partage le programme de recherche 'cours d'action', sauf que, pour ce dernier, l'"armature intellectuelle" consiste en une phénoménologie de l'activité humaine :

- "Étudier la dimension organisationnelle de l'action sociale conduit à considérer la structuration de tout contexte d'action comme une solution chaque fois spécifique que des acteurs, relativement autonomes et agissant dans les contraintes générales d'une rationalité limitée, ont trouvée pour régler leur coopération conflictuelle et pour gérer leur interdépendance stratégique" (*op. cit.*, p. 19).
- "[Accorder la] priorité à la découverte du terrain et de sa structuration toujours spécifique et contingente (…) [.] Il s'agit d'une connaissance spécifique et limitée, qui ne permet de fonder que des modèles d'interprétation à validité locale (…). S'il en est ainsi, le statut de la théorie et son rapport à l'action changent radicalement. Sa pertinence ne peut plus lui venir de lois substantives qu'elle permettrait d'énoncer sur la nature des ordres locaux qu'elle étudie, ni de l'intérêt des lois prédictives et / ou prescriptives qu'on pourrait éventuellement en tirer. Cette pertinence est ici lie à sa capacité à nourrir une confrontation constante avec le terrain. Elle constitue une armature intellectuelle pour explorer la réalité empirique, pour mettre en évidence et interroger des faits, et pouvoir ainsi respecter la particularité du contexte d'action qu'elle veut étudier. Cette armature intellectuelle ne devient elle-même concrète que rapportée à un contexte empirique." (*op. cit.*, pp. 20-21).

Notons enfin que E. Friedberg propose un élément d'épistémologie proche de l'épistémologie enactive : "L'approche organisationnelle induit donc un tout autre rapport entre la connaissance et la pratique. (…) Elle se sert de connaissances qu'elle produit sur un contexte d'action donné pour induire des modifications dans la pratique des acteurs placés dans ce contexte. Et, en retour, elle se sert de cette pratique modifiée pour durcir les connaissances qu'elle a produites sur ce contexte et pour avancer dans la compréhension de ses caractéristiques et de ses structures" (*op. cit.*, p. 384).

Action *versus* activité comme enaction et expérience

L'erreur et la difficulté corrélative à s'articuler avec l'analyse de l'activité humaine comme enaction et expérience tiennent à l'idée de fonder la démarche sur une "théorie de l'acteur" et du "système des acteurs" et non pas sur une "théorie de l'activité individuelle-sociale et de l'articulation collective des activités individuelles-sociales" :

- "L'approche organisationnelle s'intéresse à l'action collective des hommes. Donc, non seulement elle ne peut pas se désintéresser de l'acteur qui est l'auteur de cette action, mais elle repose sur une théorie de cet acteur" (Friedberg, 1993, p. 193).

- "C'est finalement dans son insistance sur la contextualisation nécessaire des acteurs et sur la nécessité de reconstruire leur rationalité en même temps que les caractéristiques de ce contexte que réside à mon avis la contribution essentielle du raisonnement organisationnel : les acteurs sont contingents (…). C'est dire que la réflexion sur l'acteur ne peut se développer en dehors d'une autre réflexion qui, elle, porte sur le système d'acteurs empiriques auquel participe l'acteur en question" (*op. cit.*, pp. 219-220).

Si donc, la notion d'action constitue un pont avec celle d'activité comme enaction et expérience, elle demande à être précisée si l'on veut que cette sociologie des organisations participe, avec le programme de recherche 'cours d'action', à une analyse multi-niveaux de l'activité humaine. Nous avons vu (dans l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 5) et je partage en gros la critique des limites de cette notion d'action par N. Elias.

2. La sociologie des organisations et la culture : le cas des industries à risques

La sociologie fonctionnaliste et son développement et transformation en sociologie des organisations ont eu le mérite de s'intéresser aux grandes entreprises à risques. Nous verrons (dans la *Partie C*) que les notions de programme de recherche et d'espace de recherche érigent la confrontation de plusieurs programmes de recherche explicites en idéal épistémologique. La diversité des approches menées en matière de sûreté dans le cadre de cette sociologie fonctionnaliste et de cette sociologie des organisations a permis l'ouverture d'un débat, mais nous verrons que leur épistémologie ne fournit pas les éléments nécessaires pour trancher un jour ce débat.

Un débat qu'on ne se donne pas les moyens de trancher

D. Vaughan remarque, à propos de deux écoles de la sociologie des organisations dans les grandes entreprises à risques, dites de "l'accident normal" (NA) et de la "haute fiabilité" (HRO) : "La théorie de l'accident normal (Perrow) étudie les échecs, met l'accent sur la structure et considère que les systèmes complexes auront inévitablement des échecs. Celle de la haute fiabilité étudie des systèmes sûrs, met l'accent sur les processus et considère qu'une prévention effective se réalise. Ces deux orientations montrent en détail comment les mêmes aspects qui contribuent au bon côté contribuent aussi au mauvais. Les débats entre ces deux théories sur les effets de la centralisation, le couplage lâche ou étroit et la redondance ont été chauds mais la recherche n'a pas dégagé sous quelles conditions ils produiront la sûreté ou augmenteront la probabilité d'accidents" (Vaughan, 1999, pp. 296-297). Ces débats aboutissent aujourd'hui à diverses propositions de compromis auxquelles on peut faire le même reproche, comme, par exemple, récemment la proposition de Merle (2010) qui conclut une enquête sociologique par la proposition du concept de NRO, c'est-à-dire de "*Normally Reliable Organization*" ou "Organisation Normalement Fiable". Si effectivement "ces orientations montrent en détail comment les mêmes

aspects qui contribuent au bon côté contribuent aussi au mauvais", elles sont tout aussi effectivement incapables de relier entre eux ces aspects. Pour sortir de cette impasse, le "système" de T. Parsons, qui constitue l'horizon de ces programmes de recherche, demande à être remplacé par une analyse multi-niveaux de l'activité humaine.

Ce groupe *High Reliability Organizations* (*Organisations à Haute Fiabilité*), comme d'ailleurs C. Perrow, à la théorie de l'"accident normal" duquel ce groupe s'oppose, ne considèrent pas la culture comme une composante centrale des analyses. Si je parlerai, même très brièvement, ici de ces programmes de recherche qui mettent la culture de côté, c'est pour plusieurs raisons : (1) ces démarches proposent des hypothèses empiriques et ne se contentent pas de méthode sans théorie ; (2) elles ont ouvert un débat qui, même sans conclusion, rompt avec les certitudes de la "foi du charbonnier" dans le progrès technico-organisationnel ; (3) elles prennent en compte sans le dire et de façon éparse des éléments de la culture dans leurs analyses ; (4) la considération de la culture qu'on peut proposer de développer (voir chapitre 6) grâce aux apports des autres recherches présentées dans cette *Partie B* devrait permettre, en passant par des descriptions plus détaillées et obéissant à une épistémologie plus sophistiquée, de dépasser réellement ces démarches en en reprenant divers éléments.

L'accident normal (Perrow)

Pour Weick (1995a), Perrow est "l'une des rares personnes à relier technologie (comme part essentielle des organisations) et construction du sens". Ce serait déjà une raison d'en parler ici puisque technologie des artefacts et culture entretiennent des relations dans les organisations à hauts risques concernées. Selon S. Antonsen, la position de Perrow (1984) est que : "Bien sûr, il existe des « cultures » dans les entreprises, mais les questions du risque et de la sûreté renvoient réellement à celle du pouvoir". Cette position tiendrait à : "1/ des hypothèses sous-jacentes sur la culture comme mécanisme *top-down* ; 2/ une sorte de réductionnisme qui renvoie la complexité des organisations et de la sûreté organisationnelle à un seul facteur" (Antonsen, 2009, pp. 47 sq). Cependant, le même auteur considère que l'étude des pouvoirs doit être associée à celle des cultures : "Les différences de pouvoir, le conflit et la différenciation sont rarement discutées dans la recherche sur la sûreté (…). Le traitement des « *whistle blowers* » (tireurs de sonnette d'alarme) par les organisations se situe à l'intersection entre les approches culturelles et orientées pouvoir. Alors que l'explication centrée pouvoir vise à singulariser les relations de pouvoir en jeu dans le processus, l'explication culturelle vise à décrire la situation culturelle qui a légitimé l'exercice du pouvoir, en particulier la culture technique avec sa préférence pour les données quantitatives relativement à l'intuition" (Antonsen, 2009, p. 58).

Le Groupe *High Reliability Organizations* (Rochlin, La Porte, etc.)

G. Rochlin trace ainsi le bilan de ce programme de recherche en 1999 : "Notre projet a contribué à ce que soit publiquement reconnue la capacité des organisations

à réduire le risque et à contenir l'impact de leurs erreurs. Ce constat se démarque des analyses courantes de la littérature organisationnelle pour lesquelles les organisations contribuent à la production des erreurs et des échecs des systèmes techniques, quand elles n'en sont pas directement la cause" (Rochlin, 2001, p. 39-40). Ainsi, "dans les quatre organisations étudiées on a cherché à comprendre leurs performances plutôt que d'analyser leurs erreurs" (Rochlin, 2001, p. 44). Prospectivement : "Mon travail s'est structuré autour de trois axes qui ont émergé lors de la recherche sur les HRO : 1/ mieux comprendre les effets positifs et négatifs de l'informatique et de l'automatisation sur la manière dont le fonctionnement fiable des HRO est maintenu et même renforcé 2/ la croyance largement partagée dans les structures de décision selon laquelle la meilleure façon d'éliminer les erreurs est de remplacer les hommes par des machines programmées et de confier la décision à des algorithmes 3/ en matière de méthodologie, développer des approches réflexives et constructivistes de terrain" (Rochlin, 2001, p. 46). En passant, cet auteur fournit une raison de ne pas s'intéresser aux cultures, du moins en un premier temps, leur complexité défiant d'après lui l'analyse : "L'organisation ne possédait pas une culture, mais un ensemble de cultures qui s'enchevêtraient, reliées les unes aux autres par une objectif commun" (Rochlin, 2001, p. 45). Est-ce bien le cas ?

Les voies françaises de recherche (Bourrier) qui se passent de la notion de culture … jusqu'à un certain point

Considérons la recherche de Bourrier (1999), dans le sillage de la sociologie organisationnelle de M. Crozier et E. Friedberg (voir section 1, voir aussi Bourrier, 2001, et un entretien avec cette auteure qui en présente un résumé : Theureau, 2002d), qui reste encore aujourd'hui très innovante et inégalée. Elle développe une étude comparative des modes d'adaptation des règles et procédures au cours des arrêts de tranches nucléaires dans quatre centrales, deux françaises et deux nord-américaines. Si elle ne précise systématiquement pas ses méthodes, ces dernières s'inspirent largement de celles de l'anthropologie culturelle. Mais elle énonce comme principe de se passer, non seulement de la notion de "culture de sûreté" mais aussi de la notion de "culture", tout en considérant que cette dernière pourrait constituer un horizon de recherche (voir Bourrier, 2005). Je reviendrai sur la notion de "culture de sûreté" (dans le chapitre 3, section 12) et sur celle de "culture" (dans ce chapitre 2, sections 4 à 7). Notons cependant que l'absence de la notion de "culture" dans cette recherche a constitué la base d'un débat entre E. Friedberg et P. d'Iribarne sur "la culture et le social" (voir d'Iribarne, 2005, et Friedberg, 2005) que je me permettrai de considérer comme plutôt alambiqué et qu'il ne me semble possible de trancher (10 ans après !) que moyennant des données empiriques plus fines sur les activités humaines en jeu, donc moyennant une analyse multi-niveaux de l'activité humaine lors de ces arrêts de tranche et en amont de ceux-ci.

Renvoyons aux publications citées en ce qui concerne les acquis de cette recherche. Notons cependant que, tout en refusant de formuler toute recommandation pratique que ce soit et en se contentant ainsi "de constater que les organisations sont différentes" (comme l'écrit Chevreau, 2006, p. 7), cette auteure ne peut s'empêcher de suggérer au lecteur le mieux fondé d'au moins

l'un des trois modes d'adaptation des règles et procédures qu'elle a analysés. Toute recherche, pour aboutir, doit se livrer à des réductions, définir des objets théoriques. C'est ce qu'a fait avec succès cette auteure, mais ce succès se paye par des limites des résultats empiriques présentés comme des résultats pratiques possibles. Si elle était entrée dans le détail des activités collectives aboutissant à ces adaptations, c'est-à-dire s'était donné les moyens théoriques et méthodologiques d'étudier les activités d'arrêt de tranche au niveau "micro", et avait recherché comment il serait possible d'importer ce mode mieux fondé dans d'autres centrales, il est permis de penser qu'elle n'aurait pu éviter de s'intéresser à la culture, en termes respectivement cognitifs culturels et socio-culturels (voir sections 5 à 7, et chapitre 3, sections 9 à 12).

Les recherches sur la "culture organisationnelle" et la sûreté dans les entreprises à hauts risques et la pratique

À propos des relations entre les recherches sur la "culture organisationnelle" et la sûreté, et plus généralement les recherches dans les organisations à hauts risques, il faut reposer ici la question de M. Bourrier que j'ai rappelée plus haut. Il existe un réel problème d'accès des recherches universitaires sur les dynamiques organisationnelles et culturelles avant catastrophe. Lorsque G. Rochlin "se démarque des analyses courantes de la littérature organisationnelle pour lesquelles les organisations contribuent à la production des erreurs et des échecs des systèmes techniques, quand elles n'en sont pas directement la cause" en visant explicitement la recherche de D. Vaughan sur la catastrophe *Challenger* (Rochlin, 2001, pp. 39-40), il est difficile de ne pas considérer que cette position facilite la permission de recherche universitaire de la part du management des entreprises. Ce problème reste largement implicite comme le problème de la collaboration avec les pouvoirs coloniaux restait implicite chez les ethnologues français structuralistes qui prônaient la science pure de toute visée pratique (voir *Méthode développée*, chapitre 3, note 9). Si F.-R. Chevreau peut écrire que "M. Bourrier (…) se garde bien de comparer les performances de sûreté (…) [et] se contente ainsi de constater que les organisations sont différentes, en se tenant d'ailleurs prudemment éloignée de la notion de culture et encore plus de celle de culture de sûreté (Bourrier, 1999, 2005)" (Chevreau, 2006, pp. 6-7), cela tient chez cette dernière au moins autant à ce problème – conjoncturel, même s'il est persistant –, qui renvoie pour le coup à la culture actuelle du management des entreprises, qu'à l'idéologie de la science pure et aux limites – nécessaires – de la recherche réalisée. Développer en finesse la connaissance des processus organisationnels obligerait à considérer la culture d'une façon ou d'une autre, ainsi d'ailleurs que la cognition, ce qui pourrait constituer une poursuite de cette recherche par d'autres, mais obligerait aussi à traiter au moins en pratique ce problème conjoncturel.

La culture et la construction de sens (Weick)

K. Weick occupe une place particulière dans le groupe *High Reliability Organizations* (HRO) au sens où il est le seul, avec ses élèves, à donner à la culture un rôle aussi fondamental que celui de l'organisation, à travers la notion de construction de

sens ("*sensemaking*"). Vidaillet (2003) remarque aussi combien le style de K. Weick est plus littéraire que mathématique et même scientifique. Je renverrai le lecteur à Weick (1987, 1989, 1993), mais citerai essentiellement Weick (1995a).

D'emblée, dans la préface de cet ouvrage, K. Weick s'inscrit dans des échanges entre anthropologie cognitive (voir section 6) et *sensemaking* : "Ce livre est écrit comme si le concept de « participation périphérique légitime » [= accent sur la totalité de la personne et conception de l'agent, de l'activité et du monde comme mutuellement constitutifs] de Lave et Wenger (1991) [auteurs qui ont développé une anthropologie cognitive à visée éducative] constituait un portrait valide de la formation comme apprentissage cognitif". L'auteur fournit quelques caractéristiques globales de cette notion de construction du sens qui circonscrivent la construction de sens comme objet théorique : "les agents actifs construisent des événements sensibles et pensables. Ils « structurent l'inconnu ». Comment construisent-ils ce qu'ils construisent, pourquoi et avec quels effets ? [Telles sont] les questions centrales pour les gens intéressés par la construction du sens" (Weick, 1995a, pp. 4 sq) ; "la construction du sens est enracinée dans à la fois l'activité individuelle et l'activité collective, et la question de savoir si les deux sont séparables constitue une tension durable de la cognition humaine" (*op. cit.*, p. 6) ; "la construction du sens porte sur l'écriture aussi bien que sur la lecture" (*op. cit.*, p. 7) ; [et surtout,] "elle diffère de l'interprétation" (*op. cit.*, p. 13).

La notion de construction de sens se rapproche de celle de signe développée dans le programme de recherche 'cours d'action' en s'éloignant de la même façon du cognitivisme en ce que : "les significations changent lorsque les projets changent (…). Le point important est que cette construction du sens rétrospective est une activité dans laquelle plusieurs significations possibles peuvent avoir besoin d'être synthétisées, parce que plusieurs projets sont en cours au moment où la réflexion prend place. Le problème est qu'il y a trop de significations et non pas trop peu. (…) J'insiste là-dessus parce que [le cognitivisme] considère souvent que la construction du sens (…) constitue une situation où les gens ont besoin de plus d'information. Ce n'est pas ce dont les gens ont besoin lorsqu'ils sont noyés par l'ambiguïté. A la place, ils ont besoin de valeurs, de priorités et de clarté sur les préférences pour les aider à clarifier ce sur quoi les projets comptent" (*op. cit.*, p. 27).

D'autres thèses de K. Weick renforcent ce rapprochement ("les chocs qui occasionnent le construction du sens", *op. cit.*, p. 85 ; "la construction du sens comme anticipation", *op. cit.*, pp. 145 sq), mais elles ne sont formulées qu'en passant et ne sont pas intégrées par lui aux sept propriétés de la construction du sens qu'il propose dans cet ouvrage et qui font office de théorie non formalisée de cette dernière : 1/ enracinée dans la construction de l'identité ; 2/ rétrospective : « La signification d'une expérience vécue encourt des modifications en fonction de la sorte particulière d'attention qui est dirigée vers cette expérience » (*op. cit.*, p. 26) ; 3/ enactant des environnements sensibles : "Dans la vie organisationnelle, les gens produisent une partie de l'environnement auquel ils font face" (*op. cit.*, p. 30) ; 4/ sociale ; 5/ continue ; 6/ focalisée par des éléments sélectionnés ; 7/ guidée par la plausibilité plutôt que par la précision. D'après l'auteur, ces propriétés se retrouvent aussi

bien dans la vie quotidienne que dans la vie organisationnelle, sachant que "la vie organisationnelle est « prise pour acquis à un degré bien moindre » que la vie quotidienne" (*op. cit.*, p. 63).

Ainsi, les propositions théoriques et méthodologiques de K. Weick sont, parmi celles de la sociologie des organisations dans les industries à risques, les plus proches de celles du programme de recherche 'cours d'action'. Mais les recherches particulières menées par K. Weick lui-même et par ses élèves dans ces industries à risques ne sont, à ma connaissance, ni plus détaillées, ni plus susceptibles de contribuer à une ingénierie de la sûreté que les autres. Il leur manque au moins des méthodes de construction de données adéquates, fondées et bien définies pour pouvoir s'articuler avec l'analyse de l'activité humaine comme enaction et expérience. La différence est que ces autres devraient en plus, pour cela, transformer leur notion d'action et intégrer une notion minimale de culture.

3. La notion sociologique de pratique (*habitus* / champ) face à la notion de projet générique

P. Bourdieu est parti de l'anthropologie structurale de C. Lévi-Strauss (voir chapitre 5, section 6) et s'est posé le problème de remplacer le modèle infrastructure / superstructure par le modèle champ / *habitus*. Dans ses recherches et celles de ses collaborateurs (trices), on trouve – en termes de pratique et non pas d'activité ou de projet générique (pour considérer une notion aussi synthétique que celle de pratique et qui lui est, en partie, alternative, voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 1), ce qui change beaucoup de choses – des éléments de ce qui est visé dans cette *Partie B* : une étude sur plusieurs niveaux spatio-temporels de l'activité humaine intégrant des apports de la sociologie, de l'ethnographie culturelle et de l'histoire.

Articuler des niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels n'est pas les juxtaposer. C'est définir des niveaux entretenant une relation de paire-étoile (voir chapitre 1, section 4, et l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 5). Sans remplacer la "théorie objective" de la pratique de P. Bourdieu par une théorie de l'activité comme enaction donnant lieu à expérience, on est condamné à juxtaposer de façon éclectique un horizon à plus ou moins court terme et un espace social plus ou moins restreint de l'activité humaine (analyse de l'activité humaine, niveaux I) avec un horizon à plus ou moins long terme et un espace social plus ou moins large de "choses" diverses (analyse socio-anthropologique et historique, niveaux II). Chez P. Bourdieu, c'est la notion de pratique qui est censée permettre, sinon de développer cette étude multi-niveaux, du moins de croiser la sociologie, l'ethnographie culturelle et l'histoire et un niveau inférieur d'analyse de l'activité humaine. Cependant, trois des caractéristiques de cette notion de pratique font que, justement, elle ne peut qu'écraser les niveaux I sous des "choses" diverses prenant la place des niveaux II : la prétention à révéler l'inconscient à la troisième personne ; l'absence de phénoménologie de l'activité ; le statisme. Précisons cette notion de pratique et la conception qu'a P. Bourdieu du symbolique.

Habitus, Disposition et Champ

La notion de pratique est associée à trois autres notions, celles d'*habitus*, de disposition et de champ. Notons d'ailleurs que, si la notion de pratique nous rapprochait de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience, ces deux autres notions, en prenant le pas sur elle, nous en éloigne.

Voici comment P. Bourdieu introduit la notion d'*habitus* :

- "En reprenant la notion aristotélicienne d'*hexis*, convertie par la tradition scolastique en *habitus*, je voulais réagir contre le structuralisme et son étrange philosophie de l'action, qui, implicite dans la notion lévi-straussienne d'inconscient et ouvertement déclarée chez les althussériens, faisait disparaître l'agent en le réduisant au rôle de support ou porteur de la structure ; cela tout en tirant un parti un peu forcé de l'usage, unique dans son œuvre, que Panofsky faisait là de la notion d'*habitus*, pour éviter de réintroduire le pur sujet connaissant de la philosophie néokantienne des "formes symboliques" dans laquelle l'auteur de *La perspective comme forme symbolique* était resté enfermé. Proche sur ce point de Chomsky qui proposait, au même moment, la notion de *generative grammar*, je voulais mettre en évidence les capacités actives, inventives, « créatrices », de l'*habitus* et de l'agent (que ne dit pas le terme d'*habitus*)" (Bourdieu, 1992, p. 294).
- "[Le terme d']*habitus* est le mieux fait pour signifier cette volonté de sortir de la philosophie de la conscience sans annuler l'agent dans sa vérité d'opérateur pratique de construction du réel" (Bourdieu, 1992, p. 295).

À travers ces deux citations, on voit que P. Bourdieu, à travers la notion d'*habitus*, s'inspire de la philosophie scolastique revue par E. Panofsky et s'oppose, d'une part à l'usage radical de la notion de structure (la réduction de l'homme à un porteur des structures, selon L. Althusser, du moins à un moment particulier de son œuvre), d'autre part à ce qu'il appelle la "philosophie de la conscience" (la Phénoménologie, tout particulièrement celle de J.-P. Sartre, voir section 4). Il prétend ainsi, d'une part donner un rôle à l'acteur (ou agent), d'autre part se passer de la conscience dans la description et l'explication de l'activité humaine. Concernant ce dernier point, il lui arrive d'être moins radical et de ne récuser que "la vision consciente de fins et la maîtrise expresse de règles" et "l'action organisatrice d'un chef d'orchestre", ce qui s'accorde parfaitement avec la Phénoménologie de J.-P. Sartre et son évolution depuis *L'Être et le Néant* et avec ce qu'en a retenu la programme de recherche 'cours d'action' : "Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer de vision consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre" (Bourdieu, 1980, pp. 88-89). Cela n'enlève en fait rien à l'intérêt de distinguer le conscient du non conscient, moyennant une notion de conscience pertinente. Si ce que font les acteurs

n'avait pas plus de sens qu'ils ne le savent, pourquoi se fatiguer à analyser leur activité (dans le programme de recherche empirique 'cours d'action') ou à développer une *Psychanalyse existentielle* (comme le propose J.-P. Sartre, sur laquelle je reviendrai pour en proposer une version transformée, chapitre 10, section 7) ?

En fait, P. Bourdieu se place dans le prolongement de B. Spinoza et sa notion d'*habitus* ne va pas sans celle de *conatus* proposée par ce dernier : "Le discernement qui est au principe à la fois des actes classificatoires et de leurs produits, c'est-à-dire de pratiques, de discours ou d'œuvres différents, donc discernables et classables, n'est pas l'acte intellectuel d'une conscience posant explicitement ses fins dans un choix délibéré entre des possibles constitués comme tels par un projet, mais l'opération pratique de l'*habitus*, c'est-à-dire de schèmes générateurs de classements et de pratiques classables qui fonctionnent dans la pratique sans accéder à la représentation explicite, et qui sont le produit de l'incorporation, sous forme de dispositions, d'une position différentielle dans l'espace social (…). Sa tendance [celle de l'*habitus*] à se perpétuer selon sa détermination interne, son *conatus*, en affirmant son autonomie par rapport à la situation (au lieu de se soumettre à la détermination externe de l'environnement (…), est une tendance à perpétuer une identité qui est différence" (Bourdieu, 1989, p. 9). Nous avons vu (dans la *Méthode réfléchie*) l'intérêt d'abandonner B. Spinoza pour J.G. Fichte ou, du moins, pour une version revue de plusieurs notions essentielles de ce dernier. Sans y revenir, on peut dire que la notion synthétique de projet générique (voir chapitre 1, section 1) permet d'accéder à une connaissance du "point de vue" ou "autonomie" de l'acteur et d'affiner sa relation avec la situation. En fait, la cible principale de P. Bourdieu est justement la notion de "Projet" de J.-P. Sartre, qu'il qualifie de "« projet originel », mythe fondateur" (Bourdieu, 1992, p. 308) et de "notion autodestructrice", "acte libre et conscient d'autocréation par lequel le créateur s'assigne son projet de vie" (Bourdieu, 1992, p. 310). Je reviendrai sur cette notion sartrienne de projet (chapitre 10, section 7). Lorsque P. Bourdieu écrit dans le même ouvrage qu'"il reste qu'une forme de conscience partielle, lacunaire, discontinue, accompagne toujours les pratiques" (Bourdieu, 1972, p. 200), pourquoi ne pas s'y intéresser ?

Plusieurs thèses formulées par P. Bourdieu en relation avec la notion d'*habitus* s'accordent cependant avec une étude de l'activité humaine comme enaction et expérience. Elles nous renvoient à la notion de savoir propre, décrite en termes de types de R, types de U et types de I (voir le chapitre 1, section 4, et le chapitre 4, section 6) :

- "Produit de l'histoire, l'*habitus* produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent (…) à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps" (Bourdieu, 1980, p. 91). ;

- "La pratique est à la fois nécessaire et relativement autonome par rapport à la situation considérée dans son immédiateté ponctuelle parce qu'elle est le produit de la relation dialectique entre une situation et un *habitus* [qui (…) fonctionne à chaque

moment comme une matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions et rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées]" (Bourdieu, 1972, p. 178).

- "L'« inconscient » [selon C. Lévi-Strauss], qui permet de faire l'économie de cette mise en relation [des conditions sociales dans lesquelles s'est constitué l'habitus et les conditions sociales dans lesquelles il est mis en œuvre], n'est jamais en effet que l'oubli de l'histoire que l'histoire elle-même produit en réalisant les structures objectives qu'elle engendre dans ces quasi-natures que sont les habitus. (…) L'*habitus* est la présence agissante de tout le passé dont il est le produit : partant, il est ce qui confère aux pratiques leur indépendance relative par rapport aux déterminations extérieures du présent immédiat" (Bourdieu, 1980, p. 94).

Elles militent aussi pour l'étude d'objets théoriques du genre "cours de.." : "Pour restituer à la pratique sa vérité pratique d'improvisation réglée et sa fonction qui, dans sa définition complète, peut englober, comme dans le cas de l'échange, la dissimulation des fonctions objectives, il faut réintroduire le temps dans la représentation théorique d'une pratique temporellement structurée, donc intrinsèquement définie par son tempo" (Bourdieu, 2001).

L'articulation de niveaux, l'histoire, la notion de pratique et la notion de projet générique

Cette notion de 'pratique' de P. Bourdieu a été reprise par diverses recherches historiques. Je citerai les textes de M. Foucault (dans l'*Introduction* à la *Partie C*), qui ne se réfèrent pas à P. Bourdieu mais dont on peut penser qu'ils en ont été influencés. Ajoutons ici la façon dont M. de Certeau a conçu, dans "*La fable mystique au XVI-XVIIème siècle*" (voir de Certeau, 1982, 2013), les mouvements religieux et politiques de cette époque : "Ce qui est nouveau, ce n'est pas l'idéologie religieuse (le pouvoir imposant un retour à l'orthodoxie catholique) ; c'est la pratique qui désormais fait fonctionner la religion au service d'une politique d'ordre (…). Cette insinuation de la raison d'État sous le couvert de ce qu'elle remplace apparaît avec une politisation des comportements. [C'est] un mouvement vers un système qui articule les conduites en termes de forces en présence, de contrats sociaux hiérarchisant ces forces, et de valeurs communes postulées par ces contrats (…). Même intactes en elles-mêmes, les conduites s'inscrivent sur d'autres trajectoires sociales. Elles obéissent à des critères, elles se classent selon des catégories, elles visent des objectifs qui changent. Ces questions relèvent d'une formalité des pratiques (pratiques du langage, pratiques professionnelles ou croyantes, etc.) – analogue à ce que P. Bourdieu appelle une « logique à l'état pratique ». Cette formalité est plus ou moins en accord avec les discours officiels ou théoriques" (De Certeau, 1975, p. 166).

Cette reprise de la notion de 'pratique' en histoire milite pour la mise en relation des démarches sociologiques et historiques dans des recherches multi-niveaux mettant en œuvre une notion d'activité comme enaction et expérience. Je reprendrai la question (dans l'introduction au chapitre 3) après être passé par l'anthropologie culturelle (dans ce chapitre, sections 5 à 7). Mais on peut déjà percevoir comment la notion synthétique de projet générique (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 1)

permet de reconcevoir et dynamiser la notion synthétique de 'pratique' qui, certes, ouvre sur des comparaisons entres pratiques avant et après tel événement ou processus historique, mais reste elle même désespérément statique.

Par exemple, si l'on reste à cette notion de 'pratique', on ne peut traiter du contact entre civilisations qu'en termes de "choc des civilisations", alors que ce contact donne lieu à des activités comme interactions asymétriques des uns et des autres. Je pense, par exemple, aux travaux historiques récents sur les contacts entre Portugais et Indiens ou Indonésiens à la Renaissance (voir, par exemple, Subrahmanyan, [1997], 2012, pour ne citer qu'un des ouvrages de ce genre) qui montrent comment ce contact a donné lieu à de multiples projets génériques de part et d'autre, auxquels il faut ajouter les projets génériques des commerçants arabes ou juifs qui avaient déjà créé des liens entre ces "civilisations" depuis longtemps. Par exemple aussi, sans analyse de l'activité ou sans analyse historique en termes d'activité (voir le chapitre 3), on est condamné à ne pouvoir analyser que des moments particuliers, des "révolutions", cumulant, d'après P. Bourdieu, art et politique, et à louper leur émergence : "L'avant garde, selon C.H. de St Simon [non pas le mémorialiste de la Cour de Louis XIV cité dans l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 6, mais l'initiateur de l'*École Saint-Simonienne*, voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 4, section 8], qui est le concepteur de cette notion, [est] la réunion d'une avancée dans le domaine de l'art et d'une avancée dans le domaine de la politique" (Bourdieu, 2013, p. 133).

4. Les épistémologies de la sociologie fonctionnaliste, de la sociologie des organisations et de la sociologie culturelle et la notion de programme de recherche

Les programmes de recherche de la sociologie fonctionnaliste et de la sociologie des organisations partagent une absence de précision de la construction des objets théoriques (action, action collective), de l'observatoire (la construction des données), de l'atelier (excepté en ce qui concerne les outils statistiques, comme c'est le cas dans tous les programmes de recherche en sciences humaines et sociales qui considèrent le "faits humains" comme des "choses") et de la réflexion, qui sont inhérentes, dans une épistémologie enactive, aux programmes de recherche comme idéal normatif interne (voir la *Partie C*). Du fait qu'ils n'accordent aucun rôle théorique à une notion quelconque d'expérience ou de conscience, ces programmes de recherche de la sociologie fonctionnaliste et de la sociologie des organisations ne donnent aucune place à une phénoménologie de l'activité humaine. Si, comme nous le verrons plus loin, on peut parler de "passion anti-phénoménologique" chez P. Bourdieu, il s'agit plutôt ici d'"a-phénoménologie". Ils partagent aussi entre eux et avec la sociologie culturelle de P. Bourdieu, comme je l'ai écrit plus haut, la même prétention à la recherche fondamentale coupée de la technologie et la même vision de la pratique comme application de la science, par les entreprises pour les premiers, par l'État pour la sociologie culturelle de P. Bourdieu. Précisons que P. Bourdieu a semblé, à certains moments de sa carrière, s'engager dans une autre voie : "Cette confrontation exemplaire [il s'agit du débat entre C. Lévi-Strauss et J.-P. Sartre, voir la *Méthode développée*, chapitre 3, section 5] n'a sans doute pas peu contribué à encourager, chez nombre de ceux qui

se sont orientés à ce moment vers les sciences sociales, l'ambition de réconcilier les intentions théoriques et les intentions pratiques, la vocation scientifique et la vocation éthique, ou politique, si souvent dédoublées, dans une manière plus humble et plus responsable d'accomplir leur tâche de chercheur, aussi éloignée de la science pure que de la prophétie exemplaire" (Bourdieu, 1980, p. 8). Mais dans la suite de cette phrase, P. Bourdieu ne parle plus que de C. Lévi-Strauss (voir chapitre 5, section 6). En fait, d'après une épistémologie enactive, "les intentions théoriques et les intentions pratiques" ne disent rien en matière d'épistémologie comme d'éthique. Elles sont toujours "réconciliées" : une théorie reconnue permet à l'intention pratique de faire carrière de s'épanouir ! Ce en quoi P. Bourdieu diffère de C. Lévi-Strauss est qu'il s'intéresse, comme la sociologie fonctionnaliste et la sociologie des organisations, aux applications pratiques réalisées par d'autres de ses recherches empiriques. Mais il ne s'intéresse pas pour autant aux éventuelles technologies qui pourraient être en relation organique avec ces recherches empiriques.

Par contre, la sociologie culturelle de P. Bourdieu précise la construction des objets théoriques et développe une conception de la réflexivité dans la recherche scientifique. Si, pour l'essentiel, P. Bourdieu reconduit les méthodes usuelles de la sociologie, il met en œuvre, avec ses collaborateurs(trices), dans Bourdieu (1993), une innovation méthodologique assumée et justifiée : des récits de cours de vie qui rejoignent l'analyse de l'activité humaine et sur lesquels j'ai déjà insisté (voir la *Méthode développée*, chapitre 4, section 4, dans laquelle est reprise aussi une part des critiques apportées par Mayer, 1995).

C'est pourquoi je m'intéresserai (dans cette section) en matière d'épistémologie à la seule sociologie culturelle de P. Bourdieu. Si j'insisterai sur la critique, afin de préciser la distance entre cette épistémologie et une épistémologie enactive, nous verrons que, sur différents points, "le verre à moitié vide" peut être vu aussi comme "à moitié plein". Évidemment, mesurer cette épistémologie à l'aune de l'épistémologie enactive qui, au moins dans sa formulation développée, est postérieure à la première et a bénéficié de sa mise en œuvre, n'a de sens que comme dialogue actuel avec les morts et ne saurait constituer en rien une évaluation du rôle de P. Bourdieu dans l'histoire des idées.

La réflexivité sociologique

L'originalité épistémologique de P. Bourdieu tient à l'accent qu'il a mis sur la réflexivité de la recherche, contrairement à la sociologie fonctionnaliste et à la sociologie des organisations. Négativement :

- "La sociologie ne peut échapper à toutes les formes de domination que la linguistique et ses concepts exercent encore aujourd'hui sur les sciences sociales qu'à condition de porter au jour les opérations de construction d'objet par lesquelles cette science s'est fondée, et les conditions sociales de la production et de la circulation de ses concepts fondamentaux" (Bourdieu, 2001, p. 59).
- "Aussi longtemps qu'il ignore les limites inhérentes au point de vue qu'il prend sur l'objet, l'ethnologue se condamne à reprendre inconsciemment à son compte la représentation de l'action qui s'impose à un agent ou à un groupe

lorsque, dépourvu de la maîtrise pratique d'une compétence fortement valorisée, il doit s'en donner un substitut explicite et au moins semi-formalisé sous la forme d'un répertoire de règles ou de ce que les sociologues mettent dans le meilleur des cas sous la notion de « rôle », c'est-à-dire le programme prédéterminé des discours et des actions convenant à un certain « emploi »" (Bourdieu, 1972, p. 159).

Positivement :

- "Le progrès de la connaissance, dans le cas de la science sociale, suppose un progrès dans la connaissance des conditions de connaissance ; c'est pourquoi il exige des retours obstinés aux mêmes objets (ici, ceux de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* et, secondairement, de la *Distinction*) qui sont autant d'occasions d'objectiver plus complètement le rapport objectif et subjectif à l'objet. Et, s'il faut essayer d'en reconstruire rétrospectivement les étapes, c'est que ce travail qui s'exerce d'abord sur celui qui l'accomplit, et que certains écrivains ont tenté d'inscrire dans l'œuvre même en train de se faire, *work in progress*, comme disait Joyce, tend à faire disparaître ses propres traces. Or l'essentiel de ce que j'essaie de communiquer ici, et qui n'a rien de personnel, risquerait de perdre son sens et de son efficacité si, en le laissant se dissocier de la pratique [des acteurs qui sont l'objet de la recherche] d'où il est parti et à laquelle il devrait revenir, en lui permettant d'exister de cette existence irréelle et neutralisée qui est celle des « thèses » théoriques ou des discours épistémologiques" (Bourdieu, 1980, p. 7).
- "Je vise consciemment, en prenant pour objet l'analyse de la science, à m'exposer moi-même, ainsi que tous ceux qui écrivent sur le monde social, à une réflexivité généralisée" (Bourdieu, 2001, p. 15). Ce qu'il généralise : "Les sociologues doivent convertir la réflexivité en une disposition constitutive de leur *habitus* scientifique" (Bourdieu, 2001, p. 174).

Notons cependant que cette réflexivité selon P. Bourdieu porte moins sur l'activité de recherche que sur la science en train de se faire comme processus : "Le logicisme (…) me paraît être une manifestation exemplaire de la tendance typiquement scolastique à décrire non pas la science se faisant mais la science toute faite, à partir de laquelle on dégage les lois selon lesquelles elle se serait faite" (Bourdieu, 2001, p. 10) (voir aussi l'*Introduction* à la *Partie C*, section 4). Elle est conçue comme "objectivation scientifique" du chercheur, censé être le "sujet" de cette science en train de se faire, donc exercée à partir du point de vue de l'observateur : "Le processus d'historicisation de l'interrogation kantienne doit s'achever dans une objectivation scientifique du sujet de l'objectivation, une sociologie du sujet connaissant dans sa généralité et sa particularité, bref par ce que j'appelle une entreprise de réflexivité, visant à objectiver l'inconscient transcendantal que le sujet connaissant investit sans le savoir dans ses actes de connaissance ou (…) son habitus comme transcendantal historique" (Bourdieu, 2001, p. 153).

Cette réflexivité se présente moins comme un élément d'une épistémologie normative interne à toute recherche – qui participerait à "l'expérience vécue du sujet connaissant" – que comme une exigence d'intégration de l'étude sociologique de la science à toute recherche scientifique : "J'ai d'autant plus de chances d'être objectif que j'ai plus complètement objectivé ma propre position (sociale, universitaire, etc.)

et les intérêts, notamment les intérêts proprement universitaires, liés à cette position. (…) Pour récapituler, ce qu'il s'agit d'objectiver, ce n'est pas l'expérience vécue du sujet connaissant, mais les conditions sociales de possibilité, donc les effets et les limites de cette expérience et, entre autres, de l'acte d'objectivation" (Bourdieu, 2001, pp. 180-182).

L'autoréflexivité limitée de la "théorie de la pratique"

Les théories et méthodologies développées dans le programme de recherche 'cours d'action' sont, rappelons-le, auto-réflexives en ce qu'elles concernent aussi bien les activités de recherche sur les activités humaines que ces activités humaines. Ce qui est exigé, c'est qu'à chaque étape, le progrès empirique et technologique soit associé à un progrès philosophique, en particulier épistémologique mais pas seulement. Il y a autoréflexivité chez P. Bourdieu, comme dans le programme de recherche 'cours d'action', mais elle est limitée à ce qui concerne la distinction entre *modus operatum* et *modus operandi*, qui est effectivement importante : "Dans le cas particulier [du tissage berbère], le modèle complet pourrait se résumer par la formule suivante : le métier à tisser est au tissage (…) ce que le champ (ou la terre) est au blé et ce que la femme (ou le ventre de la femme) est à l'enfant. Cette construction [l'*opus operatum*], qu'accepteraient sans doute les utilisateurs, et qui permet de rendre compte de la quasi-totalité des faits pertinents (ou produits par une observation ou une interrogation armée de ce modèle), (…) n'est pas en tant que telle le principe générateur des pratiques, le *modus operandi*. S'il en était autrement, (…) les pratiques produites selon des règles d'engendrement parfaitement conscientes se trouveraient dépouillées de tout ce qui les définit en tant que pratiques, c'est-à-dire l'incertitude et le flou résultant du fait qu'elles ont pour principe [générateur] non des règles conscientes et constantes mais des schèmes pratiques, opaques à eux-mêmes, sujets à varier selon la logique de la situation, le point de vue, presque toujours partiel, qu'elle impose" (Bourdieu, 1980, pp. 25-26).

Alors que la double hypothèse de l'enaction et de l'expérience implique la reconnaissance de la nécessité du "moment subjectiviste phénoménologique" et la recherche de moyens de le dépasser, donc d'inclure la "restitution phénoménologique de l'expérience vécue" comme condition pour échapper au point de vue de l'observateur qui bloque tout accès au caractère asymétrique de l'interaction entre l'acteur et son environnement, P. Bourdieu récuse cette reconnaissance et cette recherche de dépassement : "L'exploration objective du monde le plus familier et de l'expérience indigène de ce monde est en même temps une exploration des limites de toute exploration objective. Elle enseigne que l'on n'échappera pas à l'alternative rituelle de l'objectivisme et du subjectivisme dans laquelle les sciences humaines se sont laissées enfermer jusqu'ici qu'à condition de s'interroger sur le mode de production et de fonctionnement de la maîtrise pratique qui rend possible une action objectivement intelligible et de subordonner toutes les opérations de la pratique scientifique à une théorie de la pratique et de l'expérience première de la pratique qui n'a rien à voir avec une restitution phénoménologique de l'expérience vécue de la pratique et, inséparablement, à une théorie des conditions de possibilité théoriques et sociales de l'appréhension objective et, du même coup, des limites de

ce mode de connaissance" (Bourdieu, 1972, p. 156). Ainsi, pour cet auteur, s'il y a réflexivité, c'est celle de la "théorie", coupée de celle des chercheurs.

Notons cependant que P. Bourdieu a donné un avant-dernier cours au *Collège de France* qui accorde une place à sa propre activité réflexive, puisque ce cours consiste en "une réflexion sur ce que c'est de faire ce que j'ai fait, c'est-à-dire qu'est-ce que de proposer une théorie de l'œuvre d'art qui consiste à analyser les effets de l'œuvre d'art ou à traiter les effets de l'œuvre d'art comme des analyseurs de l'œuvre d'art" (Bourdieu, 2013, p. 45).

Une passion anti-Phénoménologique mal placée

Cette réflexivité reste sans fondement ontologique du fait de ce que j'appellerai la "passion anti-phénoménologique" de P. Bourdieu et de la caricature qu'il fait des notions et hypothèses sartriennes : "Le mode de connaissance que l'on peut appeler phénoménologique se donne pour objet de réfléchir une expérience qui, par définition, ne se réfléchit pas, la relation première de familiarité avec l'environnement familier, et de porter ainsi au jour la vérité de cette expérience qui, pour si illusoire qu'elle puisse paraître d'un point de vue « objectif », reste parfaitement certaine en tant qu'expérience. Mais il ne peut aller au-delà d'une description de ce qui caractérise en propre l'expérience « vécue » du monde social, c'est-à-dire l'appréhension de ce monde comme évident, comme allant de soi (*taken for granted*) : s'il en est ainsi, c'est qu'il exclut la question des conditions de possibilité de cette expérience, à savoir la coïncidence des structures objectives et des structures incorporées qui procure l'illusion de la compréhension immédiate, caractéristique de l'expérience pratique de l'univers familier, et exclut du même coup de cette expérience toute interrogation sur ses propres conditions de possibilité. (…) L'objectivisme qui se donne pour projet d'établir des régularités objectives (structures, lois, systèmes de relations, etc.) indépendantes des consciences et des volontés individuelles, introduit une discontinuité tranchée entre la connaissance savante et la connaissance pratique (…). Il récuse ainsi le projet d'identifier la science du monde social à une description scientifique de l'expérience préscientifique de ce monde ou, plus précisément, de réduire la science sociale, comme Schutz [il s'agit de A. Schutz, qui a développé une sociologie spéculative inspirée à la fois de M. Weber et de E. Husserl qui, elle-même a inspiré en partie l'école sociologique de Chicago, l'ethnométhodologie et le programme de recherche 'cours d'action'] et la phénoménologie, à des « constructions du second degré, c'est-à-dire à des constructions de constructions produites par les acteurs sur la scène sociale » ou, comme Garfinkel et l'ethnométhodologie, à des « comptes-rendus des comptes-rendus » (*accounts*) que produisent les agents" (Bourdieu, 1980, pp. 43-45).

Le caractère passionnel (au sens stoïcien, voir *Méthode réfléchie*, chapitre 2) de cet anti-Phénoménologie apparaît tout particulièrement lorsque P. Bourdieu, à l'issue d'un chapitre consacré à "l'anthropologie imaginaire du subjectivisme", qui caricature la notion de projet de J.-P. Sartre et l'amalgame avec "certains interactionnistes" non désignés, écrit : "Sans doute opposera-t-on à cette analyse de l'anthropologie sartrienne les textes (fort nombreux, surtout dans les premières et les dernières

œuvres) où Sartre reconnaît par exemple les « synthèses passives » d'un univers de significations déjà constituées. (…) Reste qu'il repousse avec une répugnance viscérale « ces réalités gélatineuses » (…)" (Bourdieu, 1980, p. 73). Effectivement, l'idéal normatif interne de J.-P. Sartre consistait à se libérer de ces dernières et la question était ensuite pour lui, ou plutôt pour ses lecteurs, de savoir empiriquement jusqu'à quel point cette libération est réalisable dans une situation donnée. Reconnaître empiriquement et repousser idéalement les "synthèses passives" ne sont pas contradictoires mais complémentaires chez cet auteur.

Avec l'hypothèse de l'expérience et le dépassement de la réflexion par la recherche philosophique, on peut priver de toute pertinence ce qui, dans les critiques de P. Bourdieu, dépasse la simple expression passionnelle. Donnons quelques exemples de cette passion anti-phénoménologique dans les recherches publiées.

Les héritiers et l'enseignement comme anti-phénoménologie appliquée

Dans cet ouvrage, la notion de "culture" est considérée comme trop évidente pour devoir être définie, sauf incidemment à travers certaines de ses spécifications : "[La] « culture libre" [est] mesurée par la « familiarité avec des œuvres que seule peut donner la fréquentation régulière du théâtre, du musée ou du concert (fréquentation qui n'est pas organisée par l'École, ou seulement de façon sporadique »" (Bourdieu & Passeron, 1964, p. 32) ; "Tout enseignement, et plus particulièrement l'enseignement de la culture (même scientifique), présuppose implicitement un corps de savoirs, de savoir-faire et surtout de savoir-dire qui constitue le patrimoine des classes cultivées" (*op. cit.*, 1964, p. 38). Les auteurs parlent aussi de "culture de l'élite", de "culture de l'école", de "culture savante" et de "vie culturelle" (*op. cit.*, p. 42).

Aucune information n'est donnée sur les "enquêtes" effectuées, qui sont renvoyés à une publication ésotérique, un *Cahier du Centre de sociologie européenne*, *Les étudiants et leurs études*. Mais ce qui transparait dans les extraits cités, c'est que ce qui a été recueilli, c'est la conscience réflexive des étudiants (Exemple : "Oui, je perds un temps fou, je ne sais pas organiser mon travail suffisamment", p. 54), selon un principe d'individualisme méthodologique et ontologique.

Leur interprétation use des notions mises en circulation par les philosophies du moment, en particulier celle de J.-P. Sartre, mais vues comme décrivant les illusions des enquêtés :

- "[Les] comportements symboliques (…) [sont] des actes par lesquels l'étudiant témoigne devant les autres et devant lui-même de son aptitude à être l'auteur d'une image originale de l'étudiant (…). C'est qu'il est condamné par la condition transitoire et préparatoire où il est placé à être seulement ce qu'il projette d'être, ou même pur projet d'être" (Bourdieu & Passeron, 1964, p. 63).
- "Tout rapport à une contrainte, quelle qu'elle soit, tend ici à s'accomplir selon la logique de la transfiguration symbolique de la nécessité en liberté" (Bourdieu & Passeron, 1964, p. 64).
- "L'étudiant en lettres est condamné, s'il veut sauver le sens de son entreprise, à confondre l'exercice scolaire avec une aventure intellectuelle" (Bourdieu & Passeron, 1964, p. 95).

On reconnaît en effet les formules (comme "pur projet d'être", "transfiguration de la nécessité en liberté", "aventure") les plus problématiques (voir chapitre 10, section 7) de *L'Être et le néant* de J.-P. Sartre, accompagnées d'une interprétation "sociologique" visant à les dévaloriser, ou plutôt d'une interprétation de sens commun car, que je sache, tant que nous ne sommes pas morts, nous sommes à tous âges de la vie dans une "condition transitoire et préparatoire" d'une éventuelle poursuite de cette vie.

Le critère explicatif est la "tâche étudiante" ["Pour comprendre en quoi et pourquoi la situation de l'étudiant enferme la possibilité objective d'un rapport irréel ou mystifié aux études ou à l'avenir qu'elles préparent, il faut construire, au moins à des fins heuristiques, le type idéal de la conduite étudiante parfaitement conforme à la rationalité" (Bourdieu & Passeron, 1964, p. 64)] ou le "rôle de l'étudiant" ["Définition même du rôle de l'étudiant : étudier, ce n'est pas créer, mais se créer, ce n'est pas créer une culture, encore moins une culture nouvelle, c'est se créer dans le meilleur des cas, comme créateur de culture, ou, dans la majorité des cas, comme utilisateur ou transmetteur averti d'une culture créée par d'autres" (Bourdieu & Passeron, 1964, p. 90)]. Ce "réalisme" est aussi irréaliste que l'"existentialisme bohème" alors qu'un étudiant rencontre toutes sortes d'autres problèmes que son avenir professionnel, que ce soit dans l'université, dans sa famille et dans son pays. Ce qui est remarquable, c'est qu'on ne trouve dans les enquêtes, rien sur des éléments conjoncturels aussi importants pour les étudiants français de cette époque (dont j'étais) que la guerre d'Algérie, tout juste terminée mais qui avait constitué le cadre des études de la plupart d'entre eux (avec ses tortures, la manifestation parisienne pacifique organisée par le FLN et écrasée dans le sang sous M. Papon, les sursis d'incorporation pour les étudiants, les rapprochements que tout un chacun ne pouvait manquer de faire avec le nazisme et la France collaborationniste, etc.) et qui, une fois terminée, laissait la perspective d'un service militaire encadré par une armée revancharde, etc. Les auteurs ne font pas seulement appel, de façon illusoire, à la conscience réflexive des étudiants dans le cadre d'un individualisme méthodologique et ontologique, ils font abstraction des temps et des lieux pour ces étudiants, c'est-à-dire de leurs situations.

Trois caractéristiques de cette enquête sur les héritiers font qu'elle ne saurait constituer une composante d'une étude multi-niveaux de l'activité humaine comme enaction et expérience : (1) son objet est moins la "pratique" des étudiants que leur "être" ; (2) cet être est considéré implicitement comme indépendant des situations ; (3) ses méthodes de construction de données font appel sans précaution aucune à la conscience réflexive des étudiants. Elle ne peut nous servir que comme contre-exemple de ce qui est visé dans cette *Partie B* et de ce qui pourrait être envisagé comme niveau supérieur d'analyse des activités étudiantes en relation de paire-étoile avec les recherches sur ces activités étudiantes (dans lesquelles les professeurs et autres auraient leur part) qui seraient menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action'.

La littérature

L'ouvrage de Bourdieu (1992) a été écrit contre *L'idiot de la famille* (3 tomes, qui devait se conclure par un quatrième, prévu mais non paru, sur le "style de *Madame Bovary*") de J.-P. Sartre et a été relayé par Bourdieu (2013), transcrivant son cours au *Collège de France* sur E. Manet. Ces deux ouvrages visent à constituer une histoire sociale et culturelle du 19ème siècle. C'est là que P. Bourdieu brouille le plus la séparation entre sociologie, anthropologie culturelle et histoire et que sa lecture milite le plus pour leur articulation, donc se rapproche en cela d'une des deux composantes de la visée de cette *Partie B* : "Il n'y a pas dans le discours formaliste le moyen de rendre intelligible la révolution formaliste, que l'on ne peut comprendre que comme l'aboutissement d'un processus historique, comme une révolution historique" (Bourdieu, 2013, p. 154).

Pour Bourdieu (1992), la notion de champ est associée à "une méthode d'analyse des œuvres culturelles qui porte au jour, précisément, la fonction décisive de l'espace des possibles dans la construction de toute œuvre culturelle" (Bourdieu, 1992, p. 311). En fait, alors qu'il critique la "psychologie de Flaubert" dans *L'Être et le Néant* de J.-P. Sartre, reprise et révisée par ce dernier dans les deux premiers tomes de *L'idiot de la famille*, il réalise une alternative au tome 3 de *L'idiot de la famille* : "Une sociologie génétique [des œuvres] devrait faire aussi entrer dans son modèle l'action des producteurs eux-mêmes, leur revendication du droit d'être les seuls juges de la production picturale, de produire eux-mêmes les critères de perception et d'appréciation de leurs produits ; elle devrait prendre en compte l'effet que peut exercer sur eux et sur l'image qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur production, et, par là, sur leur production même, l'image d'eux-mêmes et de leur production que leur renvoient les autres agents engagés dans le champ, les autres artistes, mais aussi les clients, commanditaires, collectionneurs, etc." (Bourdieu, 1992, p. 477). Et, dans le *Post scriptum : Pour un corporatisme de l'universel*, il ajoute : "Il faut et il suffit de répudier la vieille alternative entre l'art pur et l'art engagé" (Bourdieu, 1992, p. 547). *So what ?* (à part continuer à s'acharner sur J.-P. Sartre, tenant de l'"art engagé" en un sens précis, et qui était mort depuis plusieurs années).

L'analyse sociologique de la science, en particulier la science sociale

P. Bourdieu écrit, dans le cadre d'une critique de J.-P. Sartre, alors même que la théorie de la connaissance de J.-P. Sartre, comme sa théorie de la conscience (voir un ouvrage récent, Kail, 2011) sont loin d'être classiques (ce qui permet, moyennent critique, de l'interpréter en termes d'enaction et d'expérience) : "Il ne suffit pas de chercher dans le sujet, comme l'enseigne la philosophie classique de la connaissance, les conditions de possibilité, et aussi les limites, de la connaissance objective qu'il institue. Il faut aussi chercher dans l'objet construit par la science les conditions sociales de possibilité du « sujet » savant (par exemple, la *skolé* [*otium* en Latin] et tout l'héritage de problèmes, de concepts, de méthodes, etc., qui rendent son activité possible) et les limites possibles de tous les actes d'objectivation. Cette forme tout à fait insolite de réflexion conduit à répudier les prétentions absolutistes de l'objectivité classique mais sans se condamner pour autant au relativisme ; en effet, les conditions de possibilité du sujet scientifique et celles de son objet ne font qu'un

et à tout progrès dans la connaissance des conditions sociales de production des sujets scientifiques correspond un progrès dans la connaissance de l'objet scientifique, et inversement. Cela ne se voit jamais aussi bien que lorsque la recherche se donne pour objet le champ scientifique lui-même, c'est-à-dire le véritable sujet de la connaissance scientifique" (Bourdieu, 1992, p. 343).

P. Bourdieu introduit la possibilité des sciences sociales comme alternative à "l'hypothèse de l'intentionnalité absolue", que jamais personne n'a tenue et qu'il prête évidemment à J.-P. Sartre : "Il peut y avoir une disposition constante – si les sciences sociales sont possibles, c'est parce que nous avons des dispositions constantes mais pas infrangibles, car nous ne sommes pas constitués une fois pour toutes. Nous restons toutefois constants dans certaines limites et c'est sur la base d'une connaissance de ces constantes qu'on peut comprendre les pratiques sans être obligé de faire l'hypothèse ruineuse de l'intentionnalité absolue" (Bourdieu, 2013, p. 94).

Une fois cette passion anti-phénoménologique assouvie, P. Bourdieu caractérise ces sciences sociales à travers trois propositions : "(1) Les sciences sociales, et tout particulièrement la sociologie, ont un objet trop important (il intéresse tout le monde, à commencer par les puissants) (…) pour qu'on puisse le laisser à leur discrétion (…), pour que leur soit octroyé le même degré d'autonomie que les autres sciences et que leur soit accordé le monopole de la production de la vérité (…) ; (2) Des propositions inconsistantes ou incompatibles avec les faits ont plus de chances de s'y perpétuer et même d'y prospérer que dans les champs scientifiques et autonomes (…). Du même coup, tout ce qui définit un champ très autonome, et qui est lié à la fermeture du sous-champ de production restreinte sur lui-même, comme les mécanismes de censure mutuelle, a peine à se mettre en place ; (3) Le « réel » est bien extérieur et indépendant de la connaissance, mais il est lui-même une construction sociale" (Bourdieu, 2001, pp. 170-172). Si la proposition (3) est acceptable, les propositions (1) et (2) ne le sont pas : le "monopole de production de la vérité", quel que soit le domaine dans lequel il s'installe, sciences physiques, biologiques ou sociales, ne peut être qu'un effet de pouvoir ; il faut différencier la science de la technique et développer leur relation organique pour construire cette "vérité". La perpétuation dans les sciences sociales de "propositions inconsistantes ou incompatibles avec les faits" apparaît alors liée à leur séparation en disciplines fermées (psychologie, sociologie, anthropologie culturelle, histoire) et à leur manque de relation organique avec la technique.

Une future "révolution" compatible avec l'enaction et l'expérience (ou conscience préréflexive)

Au total, il s'agit pour l'auteur de "travailler à réunifier une science sociale fictivement morcelée, sans pour autant tomber dans le discours académique sur le « fait social total »" (Bourdieu, 2001, p. 197), ce qui s'accorde avec la visée plus modeste de cette *Partie B*. Pour cela : "Il y aurait à faire une enquête systématique qui supposerait la collaboration des chercheurs en sciences de la nature et en sciences sociales, une des principales fonctions du sociologue étant, en ce cas, d'associer les chercheurs dans le travail d'explicitation des schèmes pratiques qui ont été au principe

de choix décisifs, choix de telle discipline, de telle spécialité, de tel laboratoire, de telle revue ; ce travail d'explicitation, très difficile pour les intéressés livrés à eux-mêmes, serait facilité par un usage méthodique de la comparaison, qui prendrait toute sa force si, sur la base d'une analyse de correspondances multiples, il était possible de la mener à l'échelle de l'ensemble d'un champ, avec les points les plus éloignés, mais aussi et surtout les plus proches" (Bourdieu, 2001, p. 90). Cette "association des chercheurs dans le travail d'explicitation des schèmes pratiques" ne peut s'effectuer pleinement que dans le cadre d'hypothèses sur l'activité humaine qui se rapprocheraient de celles d'enaction et d'expérience. Mais cela nécessiterait l'abandon des conceptions de P. Bourdieu telles que je les ai reproduites jusqu'à ce point.

Une "troisième voie" entre objectivisme et subjectivisme qui se réduit à un objectivisme contrôlé épistémologiquement

P. Bourdieu poursuit avec une critique de l'objectivisme : "Reste que, dans toutes ces opérations, l'objectivisme ne prend nullement en compte ce qui est inscrit dans la distance et l'extériorité par rapport à l'expérience première qui est à la fois la condition et le produit des opérations d'objectivation : oubliant ce que j'appelle l'analyse phénoménologique de l'expérience du monde familier, à savoir l'apparence de l'immédiateté avec laquelle se livre le sens de ce monde, il omet d'objectiver la relation objectivante" (Bourdieu, 1980, p. 45).

D'où le projet d'une "troisième voie" : "On ne peut donc dépasser l'antinomie apparente des deux modes de connaissance et en intégrer les acquis qu'à condition de subordonner la pratique scientifique à une connaissance du « sujet de connaissance », connaissance essentiellement critique des limites inhérentes à la connaissance théorique, subjectiviste autant qu'objectiviste" (Bourdieu, 1980, p. 46). Il lui arrive de formuler cette troisième voie comme "praxéologie" : "Les trois modes de connaissance théorique [sont :] (1) La connaissance phénoménologique (ou, si l'on veut parler en termes d'écoles actuellement existantes, « interactionniste » ou « ethno-méthodologique ») explicite la vérité de l'expérience première du monde social, c'est-à-dire la relation de familiarité avec l'environnement familier (…) ; (2) La connaissance objectiviste (et dont l'herméneutique structuraliste est un cas particulier) construit les relations objectives (par exemple, économiques ou linguistiques) qui structurent les pratiques et les représentations des pratiques (…) ; (3) La connaissance (…) praxéologique a pour objet non seulement le système de relations objectives que construit le mode de connaissance objectiviste, mais les relations dialectiques entre ces structures objectives et les dispositions structurées dans lesquelles elles s'actualisent et qui tendent à les reproduire, c'est-à-dire le double processus d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité (…). La connaissance praxéologique n'annule pas les acquis de la connaissance objectiviste mais les conserve et les dépasse en intégrant ce que cette connaissance avait du exclure pour les obtenir" (Bourdieu, 1972, pp. 163-164). Comme on peut le constater à travers cette dernière phrase, si la "connaissance objectiviste" est ainsi conservée, la "connaissance phénoménologique", elle, est éliminée après usage. Évidemment, les recherches sur l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience changent en partie la donne aujourd'hui en : (1) proposant une phénoménologie plus riche

que celle des écoles "interactionniste" et "ethno-méthodologique" ; (2) intégrant l'activité donnant lieu à expérience et ses contraintes et effets ; (3) fournissant des catégories d'autoréflexion sur le programme de recherche.

P. Bourdieu insiste sur une "seconde rupture" et une critique du remplacement de l'épistémologie par la "magie de la participation" qui sont partagées par le programme de recherche 'cours d'action', mais en prolongement d'une "première rupture" qui ne l'est pas ou plutôt est, non pas une rupture mais une articulation entre "expérience indigène" et objectivation des contraintes et effets de l'activité donnant lieu à cette dernière :

- "La science sociale ne doit pas seulement, comme le veut l'objectivisme, rompre avec l'expérience indigène et la représentation indigène de cette expérience ; il lui faut encore, par une seconde rupture, mettre en question les présupposés inhérents à la position d'observateur « objectif » qui, attaché à interpréter des pratiques, tend à importer dans l'objet les principes de sa relation à l'objet, comme en témoigne, par exemple, le privilège qu'il accorde aux fonctions de communication et de connaissance et qui l'incline à réduire les interactions à de purs échanges symboliques" (Bourdieu, 1980, p. 46).

- "La situation de l'ethnologue rappelle la vérité de la relation que tout observateur entretient avec l'action qu'il énonce et analyse : à savoir la rupture indépassable avec l'action et le monde, avec les fins imminentes de l'action collective, avec l'évidence du monde familier, que suppose l'intention même de dire la pratique et surtout de la faire comprendre autrement qu'en la produisant et la reproduisant pratiquement (…). Cela signifie que l'observation participante est, en quelque sorte, une contradiction dans les termes (comme quiconque a tenté d'en faire l'expérience a pu le vérifier pratiquement) ; et que la critique de l'objectivisme et de son incapacité à appréhender la pratique comme telle n'implique aucunement la réhabilitation de l'immersion dans la pratique : le parti pris participationniste n'est qu'une autre façon d'évacuer la question de la relation vraie de l'observateur à l'observé et surtout les conséquences critiques qui s'ensuivent pour la pratique scientifique" (Bourdieu, 1980, p. 57).

Quelques autres éléments d'épistémologie normative interne

Divers éléments d'épistémologie proposés par P. Bourdieu recoupent les hypothèses épistémologiques qui fondent l'observatoire des cours d'action, mais, manquant des hypothèses de l'enaction et de l'expérience, ne peuvent se traduire en méthodes précises :

- "Le fait que le sens pratique ne peut (sauf entraînement spécial) fonctionner à vide, en dehors de toute situation, condamne à l'irréalité toutes les enquêtes par questionnaire qui enregistrent comme des produits authentiques de l'*habitus* les réponses suscitées par les stimuli abstraits de la situation d'enquête" (Bourdieu, 1980, p. 153).

- "Les rationalisations que produisent inévitablement les agents lorsqu'ils sont invités à prendre sur leur pratique un point de vue qui n'est plus celui de l'action sans être celui de l'interprétation scientifique, viennent en quelque sorte au

devant du légalisme juridique, éthique ou grammatical auquel incline la situation d'observation (…). Le discours par lequel l'informateur s'efforce de se donner les apparences de la maîtrise symbolique de sa pratique tend à attirer l'attention sur les « coups » les plus remarquables, c'est-à-dire les plus recommandés ou les plus réprouvés des divers jeux sociaux" (Bourdieu, 1972, p. 201).

D'autres recoupent les précautions épistémologiques et ontologiques qui, dans le programme de recherche 'cours d'action', sont mises en œuvre dans la définition des objets théoriques :

- "L'analyse des différents aspects, d'ailleurs étroitement interdépendants, de ce qu'on peut appeler l'effet de théorisation (synchronisation forcée du successif et totalisation artificielle, neutralisation des fonctions et substitution du système des produits au système des principes de production, etc.) fait apparaître en négatif certaines des propriétés de la logique de la pratique qui échappent par définition à l'appréhension théorique" (Bourdieu, 1980, pp. 144-145).
- "Les historiens sont exactement dans le même bateau que les sociologues : le monde social leur offre des objets préconstruits (…). Si l'âge de la sagesse est tardif dans les sciences sociales ou en histoire, c'est, me semble-t-il, parce que, pour parvenir à l'objet, il faut traverser tout cet écran de prénotions et de préconstructions, au prix d'un travail qui est, comme le dit Bachelard, une « rupture épistémologique »" (Bourdieu, 2013, p. 98).

P. Bourdieu ajoute : "La théorie de la pratique en tant que pratique rappelle, contre le matérialisme positiviste, que les objets de connaissance sont construits, et non passivement enregistrés, et, contre l'idéalisme intellectualiste, que le principe de cette construction est le système des dispositions structurées et structurantes qui se constitue dans la pratique et qui est toujours orienté vers des fonctions pratiques" (Bourdieu, 1980, p. 87).

Mais voilà, comment auto-analyser ce "système des dispositions structurées et structurantes" sans cercle vicieux ? On ne peut échapper au cercle vicieux que par une épistémologie normative interne à laquelle les recherches empiriques sur l'activité de recherche et l'activité usuelle auraient contribué.

Une caractéristique de l'observatoire essentielle dès qu'on touche à des pouvoirs politiques, économiques et sociaux

À propos de la recherche sur "*Grandes écoles et esprit de corps*", P. Bourdieu écrit : "C'est dans le mouvement même de la recherche que le principe de construction de la population étudiée s'est dégagé peu à peu. Une enquête, surtout lorsqu'elle revêt une telle ampleur et qu'elle doit surmonter tant d'obstacles sociaux, comporte inévitablement une part de contingence et d'accident. Mais, s'il est vrai que, comme le rappelle Georges Canguilhem, le chercheur empirique est de la famille pirate, qui procède au hasard des occasions offertes, il s'en distingue en ce qu'il obéit (…) à des principes qui sont moins qu'une méthode (route que l'on trace après coup) et plus qu'un simple flair théorique. Dans le cas particulier, ce principe régulateur de la pratique scientifique se trouvait condensé dans la notion de champ" (Bourdieu,

1989, pp. 331-332). Il en est en partie de même en matière d'analyse de l'activité humaine, mais ce principe d'opportunisme contrôlé est essentiel à un niveau spatio-organisationnel-culturel-temporel supérieur, par exemple, comme nous le verrons (chapitre 3, sections 9 à 12) si l'on se pose le problème de la genèse de la sûreté ou de son contraire dans les grandes entreprises à risques.

La contribution possible des recherches sociologiques à un programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine

Au total, donc, les recherches sociologiques de P. Bourdieu fournissent de nombreux éléments pour une recherche multi-niveaux sur l'activité humaine, dont le principal est le croisement entre sociologie, anthropologie culturelle et histoire, mais à condition de se débarrasser de sa passion anti-phénoménologique, de dynamiser sa notion de pratique par celle de projet générique et de clarifier les conditions (faire paire étoile avec les niveaux inférieurs, voir l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 5) pour qu'on puisse parler de niveaux supérieurs de l'activité humaine. Quant aux recherches de la sociologie fonctionnaliste et de la sociologie des organisations, elles pourraient participer à la définition de tels niveaux supérieurs de l'activité humaine moyennant l'ouverture à la culture et à l'histoire, la précision de la notion d'action et son développement en une notion d'activité comme enaction et expérience et, enfin, l'explicitation de méthodes de construction de données fondées théoriquement. C'est ce qui devrait permettre, par exemple, des analyses dans les entreprises à risques suffisamment détaillées pour être véritablement soumises à réfutation et contribuer effectivement à une ingénierie de la sûreté.

5. Les dynamiques culturelles

Selon B. Malinowski, l'initiateur de l'anthropologie culturelle scientifique, "La culture est un tout indivisible où entrent des institutions [par exemple, le mariage] qui, pour une part sont autonomes, et pour une autre part communiquent" (Malinowski, 1968, p. 39). Aujourd'hui, on interprèterait cette notion de "tout indivisible" en termes de "complexité", donc de "système socio-culturel complexe", fait d'un ensemble d'éléments entretenant une multitude de relations entre eux. On préciserait aussi la notion d'"institution" qui, pour B. Malinowski, est équivalente à celle de pratique ou "conduite organisée". Deux principes commandent les méthodes de recueil des données empiriques, qui n'ont connu depuis que des perfectionnements : se donner les moyens d'accéder à la culture comme tout indivisible ; se garder des biais introduits par l'anthropologue (voir Malinowski, 1978). Pour plus de détails, je renvoie le lecteur à la *Méthode développée* (chapitre 3, sections 3 à 5).

Comme je l'ai écrit en introduction à ce chapitre, la considération de l'altérité des cultures entre l'anthropologue et les populations étudiées dans cette anthropologie culturelle est associée, dans la plupart des recherches menées dans cette tradition, à la pensée du recueil de données comme interaction entre l'anthropologue et les populations étudiées, ce qui rapproche ces recherches de l'hypothèse de l'enaction. Par contre, cette définition de la culture est statique, n'accorde pas de place au changement culturel. Dans *The interpretation of cultures* (Geertz, 1973),

C. Geertz a proposé une définition de la culture comme "réseaux de signification que les hommes créent et dont ils dépendent eux-mêmes", qui a été reprise par Weick (1993) (voir section 2). Avec C. Geertz, la question de la création culturelle, donc des changements dans la culture, est donc posée. Elle l'avait cependant déjà été avant lui par B. Malinowski, malgré l'accent, mis par ce dernier et la tradition qui a suivi, sur l'"isolat culturel statique".

Les dynamiques extrinsèques de l'évolution culturelle selon Malinowski

Tout d'abord, l'"isolat culturel statique" initial n'a pas été le dernier mot de B. Malinowski. Ce dernier a proposé d'étudier aussi les "dynamiques de l'évolution culturelle" : "L'anthropologue devient de plus en plus conscient du fait que l'étude de l'évolution culturelle doit devenir l'une des tâches principales sur le terrain et en matière de théorie (…). [C'est] étudier l'indigène tel qu'il est actuellement, soumis aux influences occidentales" (Malinowski, 1970, p. 19). L'exigence de considérer un tout indivisible demeure puisque, pour lui, étudier l'évolution culturelle est étudier "la situation de contact [Indigène / Européen] comme un tout" (*op. cit.*, p. 35). Comme il le note lui-même, l'hypothèse ontologique de l'isolat culturel statique, qui avait présidé à ses recherches antérieures, excluait cette évolution culturelle : "Les phénomènes typiques d'évolution, l'adoption ou le rejet, la transformation de certaines institutions et la connaissance de nouvelles institutions, sont écartés par le concept d'une communauté ou d'une culture bien intégrée" (*op. cit.*, p. 37). Mais, chez B. Malinowski, la dynamique culturelle reste extrinsèque, liée en l'occurrence au contact avec les cultures occidentales.

Les dynamiques culturelles intrinsèques et extrinsèques et l'ethnographie historique

Le programme de recherche structuraliste en anthropologie culturelle – qui a été développé par C. Lévi-Strauss (voir chapitre 5, section 6) et connaît encore aujourd'hui, au milieu de beaucoup de répétitions, quelques développements (voir, en particulier, Descola, 2005, qui poursuit la résolution du problème central de l'anthropologie selon Lévi-Strauss, "celui du passage de la nature à la culture"[1]) – a pour une de ses ambitions, comme nous le verrons, de dégager des lois de transformation entre les structures et systèmes symboliques mises en évidence dans une période donnée. Ces lois de transformation, qui dépendent des structures considérées, donc de leurs caractéristiques intrinsèques, mais peuvent aussi être rattachées à des conditions extrinsèques, devraient éclairer les dynamiques culturelles.

---

1. Remarquons en passant que la relation que cet auteur suppose entre ce problème central du passage de la nature à la culture et ces objets ne va pas de soi. D'autres programmes de recherche anthropologique portant sur les formes symboliques dans des systèmes symboliques pourraient parfaitement considérer que le problème central de l'anthropologie est plutôt celui de la connaissance des possibles humains à travers la variété de leurs réalisations effectives que sont les diverses cultures apparues sur divers lieux de la planète au cours du temps. C'est à ce problème central là que je m'intéresse ici.

Mais une telle ambition n'a jamais abouti à des résultats. Force est alors d'aborder les dynamiques culturelles autrement, en particulier de façon moins formelle, en attendant mieux. Citons, sans prétention à l'exhaustivité et sans évaluer leurs œuvres, divers auteurs qui ouvrent ainsi sur une ethnographie historique : Balandier (1971) (qui parle de dynamiques "du dedans" et "du dehors") et Augé (1974).

Les notions et méthodes d'étude des dynamiques culturelles

L'objet "dynamique culturelle" implique un développement des notions théoriques et des méthodes de construction de données précédentes sur le long terme, prenant en compte les individus et associées à un intérêt pratique des populations concernées.

C. Geertz, s'il peut être crédité d'avoir, contre l'anthropologie de l'isolat culturel de B. Malinowski et l'anthropologie structurale de C. Lévi-Strauss, participé au développement de l'étude des dynamiques culturelles, peut l'être aussi d'avoir proposé une conception de la culture comme "hiérarchie stratifiée de structures significatives" (Geertz, 1973, p. 7) ou ensemble de "réseaux de signification" (*op. cit.*, p. 5), ne fournit pas une épistémologie pleinement satisfaisante de cette culture ainsi conçue. Il ne voit les théories que comme des préoccupations thématiques (*concerns*) : "Certaines de mes anciennes préoccupations thématiques – avec le fonctionnalisme, par exemple – sont maintenant moins dominantes dans mon esprit ; certaines de mes plus récentes – avec la sémiotique, par exemple – le sont maintenant plus" (*op. cit.*, p. IX). Il oppose à "science expérimentale", une "science interprétative" (*op. cit.*, p. 5) qui fait l'impasse sur l'aspect pratique de la réfutation ou non réfutation des hypothèses et théories, cohérente avec l'épistémologie de la "science pure". Il ne cherche pas à décrire les réseaux de signification dans lesquels est prise l'activité, mais à "sauver le « dit » d'un tel discours [ou flux de discours social] des occasions périssables" (*op. cit.*, p. 21). Nous avons vu (section 3) les limites du débordement de la sociologie vers l'histoire effectué par P. Bourdieu. Nous percevons ici les limites de l'étude des dynamiques culturelles dans le cadre de l'anthropologie culturelle. Les progrès en ce sens sont à chercher dans la contribution à l'anthropologie culturelle des études "micro" de l'activité humaine qu'ouvre une partie des recherches en anthropologie cognitive (voir sections suivantes, ainsi que la *Méthode développée*, chapitres 2 et 3).

L'anthropologie cognitive : révolution scientifique avortée ou simple transition ?

L'idée d'anthropologie cognitive, partie, sous l'influence du développement de la psychologie cognitive, d'une définition cognitive de la culture, aurait dû déboucher sur une reprise et une transformation de toute l'anthropologie ou ethnographie culturelle dans le cadre d'un programme de recherche multi-niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels d'analyse de l'activité humaine en relation organique avec l'ingénierie de systèmes larges et complexes. Il n'en a rien été. En fait, ce qui s'est produit, c'est plutôt, d'une part, le développement conjoint d'une anthropologie cognitive comme supplément culturel à la psychologie expérimentale et d'une importation de notions issues de cette psychologie expérimentale dans les analyses

anthropologiques culturelles, d'autre part, le développement d'un ensemble varié et dispersé de programmes de recherche en anthropologie cognitive proprement dite, c'est-à-dire qui prolongent les acquis théoriques et méthodologiques de la tradition de l'anthropologie culturelle par l'étude des processus cognitifs, c'est-à-dire de construction et de manifestation de savoir, quelle que soit la conception du savoir qui y est mise en jeu. On peut en chercher des raisons dans les inerties disciplinaires, comme mon expérience française me suggère de le faire, ou dans la conjonction entre les pressions des actionnaires des entreprises et de leurs représentants pour imposer des recherches technologiques visant le profit immédiat et le rejet romantique de la modélisation et de la relation organique entre recherche empirique et recherche technologique de la part des étudiants des universités nord-américaines, comme le suggérait E. Hutchins en 2004 (communication personnelle).

Il me semble cependant qu'une des raisons de cet état de fait tient aux limites de cette définition cognitive de la culture. Alors, si nous percevons le verre comme à moitié plein, cette anthropologie cognitive ne serait qu'une transition vers une anthropologie culturelle enactive, c'est-à-dire une analyse culturelle multi-niveaux de l'activité humaine comme enaction et expérience. Nous allons voir que le programme de recherche sur la 'cognition socialement distribuée', le programme de recherche anthropologique cognitif le plus exigeant du point de vue empirique et technologique, peut être considéré aujourd'hui comme s'engageant, au moins en partie, dans cette direction, en compagnie du programme de recherche 'cours d'action'.

6. Une définition dynamique de la culture en relation avec la cognition socialement distribuée

J'ai rappelé dans l'*Introduction* à cette *Partie B* (section 3), les deux notions de culture définies en relation avec l'activité humaine comme enaction et expérience dans le programme de recherche 'cours d'action'. Cette définition a bénéficié des précisions apportées à la notion anthropologique culturelle de culture comme dynamique d'un système culturel symbolique par E. Hutchins en relation avec la notion de cognition socialement distribuée. Cependant, l'absence de l'hypothèse de l'enaction jusqu'à l'époque récente et de celle de la conscience préréflexive jusqu'à aujourd'hui, donc aussi de toute phénoménologie de l'activité humaine dans ce programme de recherche s'est traduite par une notion unique de culture comme dynamique d'un "système culturel symbolique". Notons d'emblée que cette définition réduit implicitement, en théorie sinon en pratique, le savoir au savoir symbolique (voir chapitre 4, section 6).

Une histoire parallèle à celle du programme de recherche 'cours d'action'

Rappelons que E. Hutchins, initiateur du programme de recherche de la 'cognition socialement distribuée', a d'abord mené une vie d'anthropologue classique, résolument exotique dont témoignent Hutchins (1980, 1983) (l'échange des terres et la conduite des bateaux dans les îles Trobriand). Puis, il a participé à la définition

d'un système d'entraînement interactif basé sur une simulation pour la manœuvre des navires de guerre (Halff, Hollan et Hutchins, 1986), ce qui lui a ouvert la passerelle de ces navires de guerre et lui a permis d'y développer une série de recherches rapportée dans Hutchins (1995) (la plus développée portant sur l'activité collective pour "faire le point" sur l'un de ces grands navires de guerre). Depuis plusieurs années, lui et ses étudiant(e)s s'intéressent essentiellement au pilotage d'avion (pilote et co-pilote), en particulier celui des Airbus A 320, après diverses catastrophes, et au contrôle aérien en relation avec la conception de nouveaux systèmes techniques (voir Hutchins et Klausen, 1990, Hutchins, 1994, 1998, 2000). Leurs recherches en anthropologie cognitive abordent ainsi les questions des entreprises à risques.

Ce qui a permis à E. Hutchins de passer des situations exotiques aux situations modernes, en particulier celles des entreprises à risques, c'est le développement, dans ses études exotiques, d'une analyse modélisatrice, c'est-à-dire d'une description des processus par des notions abstraites traduisant des hypothèses sur des invariants. Par exemple, il a modélisé les dialogues dans les échanges de terres aux Iles Trobriand en faisant appel à la logique du plausible de G. Polya (Hutchins, 1980) et la conduite de bateau entre ces mêmes îles (Hutchins, 1983) selon un modèle qui cherchait à la simuler.

Ce programme de recherche de la 'cognition socialement distribuée' (voir Hutchins, 1995) porte sur l'activité humaine comme collective, située et cultivée, ce en termes de dynamique d'un "système culturel symbolique". S'il n'intègre pas dans son épistémologie normative interne la nécessité de se donner les moyens méthodologiques et théoriques de développer une phénoménologie de l'activité humaine, il compense en pratique et en partie ce manque, comme nous allons le voir immédiatement, en ce qui concerne au moins certaines situations, par une familiarisation approfondie du chercheur avec la culture et la situation des acteurs concernés. D'où une instabilité constitutive de ce programme de recherche, qui pourrait le rapprocher aussi bien de la sociologie en termes d'actants de B. Latour que du programme de recherche 'cours d'action', du moins s'il n'était pas aussi exigeant en matière de réfutation empirique et de portée technologique.

L'observatoire et l'atelier

Du côté de l'observatoire, le programme de recherche 'cognition distribuée', n'ayant pas thématisé la question de la 'conscience', a fait fond, d'une part, sur l'observation détaillée et l'enregistrement du comportement collectif (du fait que l'individualité des acteurs est considérée comme non pertinente) et de divers paramètres physiques, d'autre part, sur les méthodes de l'anthropologie culturelle dans sa version exigeante, c'est-à-dire dans le prolongement de B. Malinowski. Il n'intègre pas les méthodes d'expression de la conscience préréflexive et les hypothèses épistémologiques associées qui ont été développées dans le programme de recherche 'cours d'action'. D'où une pratique des entretiens avec les acteurs qui, négligeant leur caractère situé, ne peut en général documenter avec sûreté que des éléments culturels, situés localement mais non pas temporellement. J'écris "en général" car

j'ai pu constater que, dans Walker (2010) et sans le thématiser, l'entretien analysé avec un chef d'orchestre s'est donné les moyens de le remettre en situation grâce aux partitions de pièces qu'il venait de diriger. Il existe sans doute d'autres cas de ce genre. Mais E. Hutchins a ajouté une version radicale de l'observation participante. Avant de se lancer dans l'étude du pilotage des canoës dans les iles Trobriand et des navires de guerre, il était un navigateur compétent. Pour étudier le pilotage d'avion, il a passé préalablement son brevet de pilote. Les situations naturelles peuvent être relayées par des situations expérimentales ou simulées construites à partir des situations naturelles (par exemple, un simulateur de vol).

Du côté de l'atelier, il existe par contre des parallèles entre les deux programmes de recherche 'cours d'action' et 'cognition socialement distribuée', qui sont actuellement à l'avantage du programme de recherche 'cognition socialement distribuée' : (1) Dans le programme de recherche 'cours d'action' le monopole était accordé à la modélisation analytique, alors que la réduction opératoire définie par le programme de recherche 'cognition socialement distribuée' pouvait faciliter la modélisation synthétique. S'il y a eu effectivement Hutchins & Hazlehurst (1995) et d'autres publications dans la même veine, cela fait cependant 18 ans, comme me l'a fait remarquer E. Hutchins en 2012, que lui et ses collaborateurs(trices) se contentent de développer des modélisations analytiques et ce n'est qu'aujourd'hui que de nouveaux essais de modélisation synthétique en termes de systèmes dynamiques sont en cours, comme c'est le cas pareillement aujourd'hui dans le programme de recherche 'cours d'action' ; (2) Des efforts importants sont consacrés dans le programme de recherche 'cognition socialement distribuée' à la conception d'un outil général d'inscription, d'aide à l'analyse et à la contestation scientifique et de publication (Fouse & Hollan, 2010, Fouse, Weibel & *al.*, 2011, Weibel, Fouse & *al.*, 2011, Weibel, Fouse & *al.*, 2012), qui me semble tout à fait adaptable aux besoins du programme de recherche 'cours d'action', en face duquel ce dernier ne peut aligner que des outils spécifiques, comme la maquette opérationnelle de logiciel présenté dans Goldszmidt, Donin & Theureau (2007) et un logiciel de Perrin & *al.* (2011). C'est sur l'existence de cet outil général que s'appuie le *DEW Manifesto* (Hutchins, 2008) auquel, me semble-t-il, je peux m'associer pleinement.

Un rapprochement récent avec le programme de recherche 'cours d'action'

L'instabilité constitutive de ce programme de recherche dont j'ai parlé plus haut penche aujourd'hui clairement du côté de l'enaction. Jusqu'à récemment, je pouvais parler de "vérité limitée du collectivisme méthodologique" de E. Hutchins (titre d'une section de la *Méthode développée*). Depuis, les choses ont changé. Dans Hutchins (2006), E. Hutchins revient sur Hutchins (1995) et écrit : "Dans les années depuis sa publication, *Cognition in the Wild* a été critiqué d'avoir dit si peu sur les personnes dans la situation de navigation. Il décrit les outils du métier et le développement historique de ces outils. Il décrit les processus sociaux et les propriétés cognitives de ces processus sociaux, mais il ne dit presque rien sur les pratiques incarnées des navigateurs comme personnes de chair et de sang. Pour l'essentiel, les processus cognitifs décrits dans *Cognition in the Wild*, et dans d'autres traitements de la cognition distribuée, sont présentés sans référence au rôle du corps dans la

pensée. C'est à dire qu'en dépit du fait que [l'hypothèse de] la cognition distribuée affirme que l'interaction des gens avec les choses est un phénomène central de la cognition, l'approche est restée curieusement désincarnée". Partant de là, il n'y avait qu'un pas à faire pour qu'E. Hutchins constate la parenté entre la "perspective de l'enaction" et ses propres recherches (*op. cit.*, p. 6).

Il y a 25 ans, en 1987, lors de ma première rencontre avec E. Hutchins, nous venions, L. Pinsky et moi, dans Pinsky & Theureau (1987), de faire le même constat de parenté entre la perspective de l'enaction et nos propres recherches passées. Pendant ces 25 ans, précisons cependant que le programme de recherche de la cognition distribuée, moins provocateur que le programme de recherche empirique et technologique 'cours d'action' relativement aux programmes de recherche empirique et technologique dominants et aux disciplines dominantes, a, pour certaines situations et certains phénomènes de l'activité humaine, produit des résultats empiriques et technologiques importants. Ajoutons aussi que les discussions de L. Pinsky et de moi-même, à San Diego, avec D. Norman, E. Hutchins, A. Cicourel, M. Cole et, à New-York et Palo-Alto, avec S. Scribner, J. Lave et L. Suchman, entre 1986 et 1990, avaient permis au programme de recherche empirique 'cours d'action' de quitter la référence à la psychologie universitaire française de cette époque pour la référence à l'anthropologie ou ethnographie cognitive, comme développement de l'anthropologie culturelle en direction du thème de la cognition, de l'exigence de modélisation et de l'articulation avec la conception technico-organisationnelle, donc de quitter les réactions passionnelles (au sens stoïcien, voir *Méthode réfléchie*, chapitre 2) improductives à nos travaux pour des débats stimulants et — c'était le revers de la médaille — des ennuis disciplinaires et institutionnels supplémentaires. L'importance attribuée à la culture et à ses processus de développement rapprochait et rapproche toujours les programmes de recherche 'cours d'action' (avec la notion de Référentiel comme savoir propre, comprenant la culture propre et situé dynamiquement, et la recherche des contraintes et effets de l'activité dans les "corps, situations et culture", la culture se retrouvant de diverses façons à préciser dans les corps et les situations) et 'cognition socialement distribuée'. L'épistémologie de l'anthropologie culturelle et de la participation des chercheurs aux activités étudiées, que ce soit la navigation ou le pilotage d'avion, fait d'ailleurs que les aspects qui ne sont pas seulement instantanés de l'asymétrie de l'interaction entre le corps de l'acteur et l'environnement postulée par l'hypothèse de l'enaction ont toujours été implicitement pris en compte par ce programme de recherche sans faire appel à l'expression de la conscience préréflexive des acteurs.

Ce constat de parenté, s'il s'approfondit, comme il s'est approfondi pour L. Pinsky et moi-même, devrait, d'après moi, conduire E. Hutchins et ses collaborateurs(trices) à : (1) préciser une notion de conscience cohérente avec celle d'enaction ; (2) développer un observatoire qui en bénéficie ; (3) opérer un profond remaniement des notions de la cognition socialement distribuée, en particulier à transformer ou abandonner les notions de "représentation externe", de "représentation interne" et de "flux d'information" (voir la *Méthode développée*, pp. 241-242), ou à en faire des réductions opératoires à manier avec précaution. Un tel développement du programme de recherche 'cognition socialement distribuée' permet déjà l'abord

de nouveaux phénomènes (voir, par exemple, Hutchins & Nomura, 2011, Haviland, 2011, auxquels on peut joindre Goodwin, 2011, présent dans le même ouvrage et qui introduit des notions sémiotiques) et devrait permettre à l'avenir d'aborder les phénomènes des émotions dans l'ensemble de l'activité et de la cognition créatrice individuelle-sociale, ainsi que de mieux traiter ceux de l'articulation collective des activités individuelles-sociales en général, phénomènes que les notions et méthodes développées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' permet d'étudier tout particulièrement.

7. La définition enactive de la culture comme base d'une anthropologie culturelle enactive multi-niveaux de la culture comme paideia ou civilisation ?

Avant de conclure ce chapitre, il me faut revenir sur la notion ancienne de *paideia*. Il me semble, en effet, que les hypothèses de l'enaction et de l'expérience conduisent à dépasser dans cette direction la notion anthropologique culturelle de culture. C'est même une condition nécessaire d'une relation organique entre une recherche multi-niveaux sur l'activité humaine prenant en compte la culture et une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes.

La culture et la *paideia*

Dans le monde Grec, la notion de culture n'existait pas. Par contre, la notion de *paideia*, qu'on traduit par "éducation" mais qu'on devrait traduire plus proprement par "éducation à l'idéal culturel Athénien" avant d'en éventuellement élargir la portée, était centrale (voir Jaeger, 1964, Marrou, 1948). Notre mot 'culture' a gardé trace de cette idée d'éducation puisque son étymologie remonte au verbe latin "*colere*", qu'on peut traduire par "croître" ou "se développer". Si la notion de culture comme notion générale qui se spécifie dans l'espace et dans le temps était étrangère aux Grecs, qui se contentaient en la matière d'opposer Grecs et Barbares, la question de la *paideia*, c'est-à-dire de l'éducation culturelle idéale de l'enfance à l'âge adulte, ou encore de l'idéal culturel comme dynamique et non pas comme statique durant cette période de la vie, faisait l'objet de nombreux débats.

Qu'est-ce que la *paideia* ? W. Jaeger, qui l'a définie comme constituant "les idéaux de la culture grecque", y a consacré un ouvrage en trois tomes, dont seul le premier, consacré à la Grèce archaïque, publié à l'origine en Allemand en 1933, a été traduit en Français et dont les autres ont été publiés aux États Unis où leur auteur, refusant la collaboration avec l'état nazi qui lui était proposée, s'était exilé (voir Jaeger, 1964, 1986, 1947, dans l'ordre de leurs parutions mais avec les dates des versions ou éditions consultées, repris par Marrou, 1948, ainsi qu'un supplément consacré à la relation entre le monde chrétien et la *paideia* grecque, Jaeger, 1961). Comme il l'écrit : "Il est impossible d'éviter l'emploi d'expressions actuelles comme *civilisation, culture, tradition, littérature* ou *éducation*. Mais aucune ne remplace vraiment ce que les Hellènes entendaient par *paideia*. Chacune ne se rapporte qu'à un de ses

aspects" (Jaeger, 1964, p. 1). En particulier : "D'habitude, nous nous servons du mot *culture* non pour décrire l'idéal propre au seul monde hellénocentrique, mais dans un sens plus général et plus superficiel, pour désigner quelque chose d'inhérent à chaque nation du monde, même la plus primitive. Nous entendons par ce mot tout le complexe des moyens et de modes de vie qui caractérise un peuple quel qu'il soit. Ainsi le terme a-t-il fini par devenir un simple concept anthropologique, et non un concept de valeur tel que la poursuite consciente d'un idéal" (Jaeger, 1964, p. 15).

Encore un effort pour retrouver *la paideia* et la civilisation et les dépasser

Examinons brièvement en quoi consistait la *paideia* grecque. Ce n'est pas la place ici de résumer son histoire de la Grèce archaïque à l'âge de Platon et aux débuts du Christianisme, telle que la retrace W. Jaeger, malgré son intérêt et le manque de traduction en Français. Seul le concept de *paideia* intéresse directement mon propos. Le concernant, quelques caractéristiques doivent enrichir la définition donnée plus haut. Afin de ne pas affronter les difficultés de l'analyse historique, je les préciserai à partir de la *paideia* selon Socrate et Platon, qui est particulièrement bien documentée. Une telle réduction laisse de côté, d'une part, la *paideia* archaïque et la *paideia* sophistique auxquelles se sont opposés Socrate et Platon, d'autre part, l'œuvre (connue seulement par quelques fragments) d'Antisthène – un élève de Socrate, inspirateur de l'École cynique (et, par son intermédiaire, moyennant un enrichissement et une transformation considérables, de l'École stoïcienne) –, qui a développé un concept de *paideia* reliant essentiellement une forme d'ascétisme, une logique dialectique et une éthique et laissant de côté toute mathématique, toute science et toute technique (voir Brancacci, 2005, et Paquet, 1988). Mais justement, cette *paideia* archaïque, cette *paideia* sophistique et cette *paideia* d'Antisthène sont trop étroites pour mon propos.

Tout d'abord, la *paideia* s'intéresse aux corps. Si Socrate s'est détaché de l'idéal spartiate de "former un peuple de héros" (Marrou, 1948, p. 42), "il appartenait à la vie trépidante de l'école athlétique athénienne, le gymnase, dont il fut très tôt un visiteur régulier et indispensable comme entraîneur et médecin" (Jaeger, 1986, p. 34). Et pour cause : "Les gymnases étaient les lieux de rencontre les plus importants de tous, parce que les gens les fréquentaient régulièrement. Ce n'étaient pas seulement des terrains d'entraînement pour le corps : en encourageant le contact d'esprit à esprit, ils engendraient une chaleur intellectuelle qui en faisaient le sol le plus réceptif pour toute nouvelle pensée ou nouvel enthousiasme" (Jaeger, 1986, p. 35). L'exhortation de Socrate pour que les hommes "prennent soin de leurs âmes" n'implique pas de "négliger le corps" et "Socrate lui-même n'a pas négligé son propre corps ni bien vu ceux qui négligeaient le leur" (Jaeger, 1986, pp. 46-47). Ce rôle du gymnase s'est poursuivi durant toute la période hellénistique : dans tout le bassin méditerranéen, l'hellénisation des cités s'est marquée par la construction de tels gymnases.

Ensuite, la *paideia* comprend la vertu éthico-politique. Aujourd'hui, on pense en général que "l'essence de l'éthique est sa séparation de la politique. Cette séparation entre la vie intérieure de chaque individu et la communauté n'est pas qu'une

abstraction faite par les philosophes modernes. Elle est profondément enracinée dans notre pensée et nos façons de vivre. Elle a été créée par le double standard du monde « chrétien » (…). Non seulement ceci dissocie deux éléments qui étaient unifiés dans la vie des cités grecques, mais ceci change le vrai sens de l'éthique et de la politique" (Jaeger, 1986, p. 61).

Platon introduit les mathématiques et, plus précisément, à la suite des Pythagoriciens en passant par les Sophistes, ce qui a été nommé plus tard le *Quadrivium* (les quatre disciplines que constituent l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la théorie musicale), comme "stimulant la pensée", "purifiant l'âme", "éveillant la raison" et "instrument principal de la conversion de l'âme" (Jaeger, 1986, pp. 301-309, Marrou, 1948, p. 118). W. Jaeger parle à leur propos de "*propaideia*", du fait de ce rôle spécial relativement à l'ensemble de la *paideia*. Il note aussi que Platon, contrairement à la tradition, n'enferme pas les mathématiques dans le *Quadrivium* et introduit une nouvelle branche des mathématiques, la stéréométrie (Jaeger, 1986, p. 305).

Platon ne parle pas des sciences, en dehors de l'astronomie et de la musique qu'il ramène aux mathématiques. Il exclut les sciences empiriques de l'éducation. C'est seulement dans la période hellénistique (après les conquêtes d'Alexandre) que les sciences empiriques les plus diverses prennent leur place dans la *paideia*. W. Jaeger signale cependant un témoignage selon lequel l'Académie platonicienne s'occupait de classer les plantes et les animaux, ce qui ne saurait se faire sans observation empirique. Ce faisant, "les savants de l'Académie n'essayaient pas de collecter tout ce qui était connu des différents types de flore et de faune, mais de les distinguer les uns des autres et de leur assigner leur place correcte dans un grand schème de division logique couvrant « toute existence »" (Jaeger, 1986, p. 309). Leur objectif était plus spéculatif qu'empirique.

Par contre, la médecine – comme science empirique et comme technologie, dirais-je rétrospectivement –, en relation avec l'intérêt pour le corps souligné plus haut, a chez Platon un rôle que H.I. Marrou n'hésite pas à égaler à celui des mathématiques (Marrou, 1948, p. 115). Pour W. Jaeger, qui parle de "la médecine grecque comme *paideia*", "de toutes les branches du savoir humain alors existantes (y compris les mathématiques et la science naturelle), la médecine est la plus étroitement parente de la science éthique de Socrate (…) [et] est devenue quelque chose de plus qu'un simple art, une force culturelle dominante dans la vie du peuple grec" (Jaeger, 1947, p. 3).

Enfin, la philosophie, incluant l'appel aux mythes, tient dans cette *paideia* socratique et platonicienne un rôle d'orientation générale, trop bien connu pour qu'il y ait besoin d'en dire plus ici, qui commence par le rejet du cantonnement aux opinions prôné par les sophistes au profit de l'attachement à la vérité et à son examen.

Au total, la *paideia* socratique et platonicienne constitue un idéal de contenu et de méthode, ainsi que de mise en relation de ses composantes, qui est aussi loin de la notion purement empirique de culture que d'idéaux pédagogiques relatifs aux divers domaines de connaissance.

C'est à une telle sorte d'idéal que conduit une épistémologie enactive, mais en se limitant à la méthode. Si l'on ne se contente pas de décrire et expliquer les cultures existantes mais se pose le problème de leur transformation, par exemple en vue d'améliorer la sûreté dans les industries à risques (voir le chapitre 3, sections 9 à 12), on doit joindre aux notions scientifiques de l'anthropologie culturelle un idéal culturel global dans le genre de celui que traduisait la notion de *paideia,* éventuellement spécifié selon les sociétés, les industries à risques, les métiers qui y concourent et les niveaux hiérarchiques qui les organisent. Distinguons aussi dans cette *paideia* ou idéal culturel une part qui peut être assurée en totalité par des dispositifs de formation (par exemple, dans l'entreprise à risques et hors d'elle), donc ressortit de droit à une ingénierie éducative, et une part qui ne peut être assurée qu'en partie par ces dispositifs de formation, qu'on peut qualifier de "proprement culturelle" et qui ressortit de droit à une ingénierie culturelle. Cette ingénierie culturelle, loin de développer des prescriptions culturelles ("pilotage par la commande"), proposerait des transformations situationnelles (par exemple, l'introduction de nouveaux outils de gestion) qui favoriseraient le développement d'activités favorables à la réalisation de cet idéal culturel ("pilotage par les contraintes") (voir Lorino, 1995, pour ces notions de "pilotage").

Cette réponse nécessite d'aller au-delà du concept anthropologique de culture, même lorsqu'il est défini clairement en termes de savoirs symboliques individuels et partagés. À un point de vue descriptif mettant l'accent sur la dynamique, elle joint un point de vue idéal, lui aussi dynamique : une *paideia* qu'on peut qualifier de continue et ouverte. Nous avons vu (dans l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 6) que la notion de "civilisation" de N. Elias inclut un jugement de valeur qui, comme tout jugement de valeur, fait référence à un idéal plus ou moins déterminé. Si N. Elias ne cite pas W. Jaeger, il a dû en être influencé, à moins que la parenté entre *paideia* et "civilisation" ne constitue qu'un pur effet de conjoncture. L'intérêt de la notion de *paideia*, relativement à celle de "civilisation", est que les philosophes grecs ont exprimé son caractère idéal de façon abstraite, en termes philosophiques. Inversement, la notion de "civilisation" a l'intérêt de nous renvoyer au concret, même si ce concret est problématique. La question est alors de séparer soigneusement le réel de l'idéal et de l'aborder en lui-même, mais aussi et pas seulement dans sa relation avec l'idéal. Si la *paideia* érige le réel grec en idéal, la "civilisation" selon N. Elias érige les caractéristiques de la "société de cour" quelque peu augmentée en idéal. La question de la relation organique entre l'analyse empirique de la (des) culture(s) et l'ingénierie conduit à reprendre l'un ou l'autre de ces termes de '*paideia*' ou de 'civilisation' mais en leur faisant traduire un idéal problématique. Cet idéal peut évidemment bénéficier des analyses empiriques, mais moyennant des évaluations qui renvoient à une recherche philosophique. Il me semble qu'on peut alors faire droit à la fois à N. Elias et à sa critique par les anthropologues en les dépassant.

En référence à un idéal culturel, la culture comme *paideia* ou "civilisation" revisitée, la recherche en anthropologie culturelle peut être en relation organique avec des programmes de recherche technologiques en ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes. Pour cela, l'analyse culturelle doit être multi-niveaux et donc aussi à la fois sociale, organisationnelle (voir

le début de la section 5) et historique (voir l'ensemble de la section 5 et le chapitre 3). Alors, on ferait son deuil de l'isolat culturel, on problématiserait le fonctionnalisme en matière de culture, on considérerait chaque phénomène culturel dans sa relation avec d'autres et on joindrait l'exigence d'introduire l'histoire en matière de culture, qu'impliquait l'étude des dynamiques culturelles, à l'exigence d'introduire l'étude des niveaux d'analyse inférieurs de l'activité humaine, qu'impliquait la définition cognitive de la culture et qui est radicalisée par sa définition en termes d'enaction et d'expérience. Nous verrons que c'est ce qu'a réalisé en partie une recherche de D. Vaughan (voir chapitre 3, sections 9, 10 et 11), ce qui conteste radicalement la notion de 'culture de sûreté' et les études et actions associées telles qu'elles sont promues aujourd'hui et ce qu'exige le développement d'une ingénierie de la sûreté (voir chapitre 6, section 12).

L'anthropologie culturelle enactive comme multi-niveaux : culture propre et culture

L'anthropologie cognitive ne peut-elle constituer qu'un ghetto anthropologique cognitif *versus* peut-elle ouvrir sur une revisite de l'ensemble de l'anthropologie culturelle ? (ou encore : ne peut-elle constituer qu'une nouvelle niche disciplinaire *versus* peut-elle susciter de nouveaux programmes de recherche anthropologiques culturels ?) Peut-il y avoir relance de la fécondité de l'idée d'anthropologie cognitive par l'hypothèse de l'enaction jointe à l'hypothèse de la conscience préréflexive ? Si oui, ne vaudrait-il pas mieux parler alors d'anthropologie culturelle enactive que d'anthropologie cognitive, comme j'ai commencé à le faire avec L. Pinsky en 1988, après diverses rencontres avec des chercheur(e)s nord-américain(e)s (voir section 6) et la méditation de *Coral gardens and their magic* (Malinowski, 1978) ? Que gagnerait-on à poursuivre le mouvement qui est parti de l'anthropologie cognitive selon W. Goodenough (la culture comme savoir ou "connaissance et croyance pour agir", voir la *Méthode élémentaire*, pp. 43-45) et a abouti à l'ethnographie cognitive selon E. Hutchins (la culture comme dynamique collective de "savoirs", ou encore comme dynamique d'un "système culturel symbolique") ? Ne faut-il pas radicaliser l'idée d'anthropologie cognitive, en considérant la culture à la fois comme cognitive, incorporée et située, à travers la notion de couplage structurel entre acteur et environnement et celle d'activité comme dynamique de ce couplage ? N'irait-on pas alors vers une anthropologie culturelle enactive (les corps, les situations et les cultures comme contraintes et effets inséparables de l'activité humaine comme enaction et expérience) ? Ne pourrait-on pas s'appuyer pour cela sur le rapprochement récent du programme de recherche 'cognition socialement distribuée' avec l'hypothèse de l'enaction (voir section précédente) ? Si l'on répond positivement à ces dernières questions, quelles en seront les conséquences sur la (les) notion(s) de culture et sur les programmes de recherche à développer ?

Il me semble qu'on peut répondre positivement à ces diverses questions. L'activité comme enaction et expérience offre la possibilité de distinguer et relier empiriquement les contraintes et effets dans les corps, situations (y compris les institutions économiques, politiques ou autres) et cultures. La notion de culture propre comme partie du savoir propre d'un acteur ou d'un groupe d'acteurs et celle de

culture comme appartenant à la situation de cet acteur ou groupe d'acteurs, c'est-à-dire les deux notions de culture mises en œuvre dans le programme de recherche 'cours d''action', deviennent respectivement, dans une recherche multi-niveaux sur l'activité humaine, celle qui préside aux recherches sur les activités humaines aux niveaux inférieurs ("micro") et celle qui est étudiée par les recherches sur l'activité humaine aux niveaux supérieurs ("macro"), qui émerge et qui participe en retour à l'environnement des activités humaines aux niveaux inférieurs ("micro"). Aux niveaux supérieurs, on peut distinguer alors la culture (ou dynamique culturelle) locale, c'est-à-dire partagée par une communauté plus restreinte durant une période plus restreinte, de la culture (ou dynamique culturelle) globale, c'est-à-dire partagée par une communauté plus large durant une période plus large, dans la lignée de C. Geertz (voir section 5). Dans l'analyse de la culture réalisée par l'anthropologie culturelle telle qu'elle s'est développée jusqu'à aujourd'hui, c'est-à-dire sans être influencée, ni par le développement de l'anthropologie cognitive, ni par les hypothèses de l'enaction et de l'expérience, on se limite au savoir symbolique, tout en pointant le savoir non symbolique qui est sous jacent à ce savoir symbolique, même si l'on ne peut l'analyser de façon aussi fine et fiable (mais cependant limitée) que dans les analyses de l'activité humaine menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action'. L'anthropologie culturelle enactive, en participant à une analyse multi-niveaux de l'activité humaine, peut accéder à une telle analyse plus fine et plus fiable de ce non symbolique sous-jacent, ce à travers l'analyse de l'activité humaine aux niveaux inférieurs, qui permet de distinguer savoir propre et culture propre (voir chapitre 2, section 6). C'est alors, éventuellement, qu'on peut préciser une autre notion synthétique de l'analyse des niveaux supérieurs de l'activité humaine que celle de culture, celle de savoir, local ou global, comme cumulant la culture, locale ou globale et le savoir non symbolique sous-jacent. Cette notion synthétique de savoir, local ou global, devrait permettre de caractériser, pour une communauté donnée, comment le savoir symbolique (ou culture) partagé s'accompagne du partage de certains acquis corporels (ou types et relations entre types) non symboliques.

8. Les thèses nouvelles du chapitre 2

Ce parcours critique d'une partie de la littérature sociologique et anthropologique culturelle permet de préciser les conditions de réalisation d'études multi-niveaux de l'activité humaine en relation organique avec une ingénierie des systèmes larges et complexes (en considérant plus spécialement le cas de l'ingénierie de la sûreté dans les grandes entreprises à risques) : emprunts divers à cette littérature ; apports méthodologiques à cette littérature issus des recherches sur l'activité humaine comme enaction et expérience ; abandon d'erreurs théoriques et épistémologiques du point de vue d'une épistémologie enactive présentes dans cette littérature. Pour le détail, je renvoie au contenu du chapitre et n'énonce ici que les thèses nouvelles les plus générales.

Thèse 4

Des écoles sociologiques comme la sociologie fonctionnaliste, la sociologie des organisations (dans ses versions française et nord-américaine) et la sociologie culturelle (P. Bourdieu), par leur référence à l'activité humaine à travers des dénominations partielles diverses (action, action collective, pratique), ouvrent sur l'étude de niveaux spatiaux, organisationnels, culturels et temporels de l'activité humaine supérieurs à ceux qui sont étudiés par le programme de recherche 'cours d'action' en termes d'enaction et expérience.

Thèse 5

La sociologie culturelle (P. Bourdieu) se rapproche plus particulièrement d'une telle étude de niveaux spatiaux, organisationnels, culturels et temporels de l'activité humaine supérieurs à ceux qui sont étudiés par le programme de recherche 'cours d'action', d'une part en ce qu'elle déborde la sociologie vers l'anthropologie culturelle et l'histoire, d'autre part en ce qu'elle est associée à une élaboration épistémologique insistant sur l'autoréflexivité, mais s'en éloigne par sa passion anti-phénoménologique et son idéologie de la science pure et de la technique comme application de la science.

Thèse 6

La sociologie des organisations, par son exclusion de la notion de culture, par l'absence de fondement de ses méthodes de construction de données et par son cantonnement à des données à gros grain est condamnée à engendrer en matière d'analyse concrète des polémiques sans fin. C'est tout particulièrement le cas en matière d'analyse concrète de la sûreté dans les grandes entreprises à risques, donc aussi en matière d'ingénierie de la sûreté dans ces grandes entreprises à risques. Son avenir est lié à sa participation à une analyse multiniveaux de l'activité humaine bénéficiant des recherches sur l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience.

Thèse 7

*La sociologie de la construction du sens (sense making) de K. Weick constitue une exception dans le courant "*High Reliability Organisations*" (HRO) en se rapprochant d'une analyse fine de l'activité humaine en termes d'enaction et expérience. Mais c'est aujourd'hui plus une promesse qu'une actualité, en particulier dans les grandes entreprises à risques.*

Thèse 8

Les cultures ne peuvent s'étudier scientifiquement que dans leur relation avec la matérialité sociale et technique. D'où la nécessité d'un lien entre l'anthropologie culturelle et une sociologie qui considérerait la technique.

Thèse 9

Les cultures se transforment constamment de façon intrinsèque et extrinsèque et il vaudrait mieux parler de dynamique culturelle. D'où la nécessité, au niveau "micro", d'un lien entre analyse anthropologique culturelle et analyse de l'activité humaine (comme celle mise en œuvre dans le programme de recherche 'cours d'action'), et, au niveau "macro", d'un lien entre analyse anthropologique culturelle et analyse historique.

Thèse 10

L'introduction de l'anthropologie cognitive aurait pu s'accompagner du développement d'une analyse multi-niveaux spatiaux, organisationnels, culturels et temporels de l'activité humaine. Elle ne l'a pas fait, du fait de divers facteurs dont l'un est l'ambiguïté de la notion de 'cognition'. Le remplacement de cette notion de cognition par celles d'enaction et d'expérience, donc le déplacement de cette anthropologie cognitive vers une anthropologie enactive devrait favoriser ce développement. Dans cette analyse multi-niveaux spatiaux, organisationnels, culturels et temporels de l'activité humaine, les deux notions de culture mis en œuvre dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', celle de culture propre d'un acteur ou d'un groupe d'acteurs, et celle de culture comme participant à la situation de cet acteur ou de ce groupe d'acteurs, se distribueraient respectivement entre l'analyse de l'activité humaine aux niveaux inférieurs ("micro") et celle aux niveaux supérieurs ("macro"), la seconde émergeant de la première et participant à l'environnement de la première, ou encore la conditionnant ou la contraignant.

Thèse 11

Le développement d'une relation organique de l'analyse anthropologique culturelle avec l'ingénierie passe à la fois par (1) sa participation à une analyse multi-niveaux spatiaux, organisationnels, culturels et temporels de l'activité humaine, (2) son abandon de l'idéologie de la science pure et de l'application de la science, (3) le développement d'une notion d'idéal culturel, dans la lignée à la fois de la notion antique de paideia *et de la notion éliasienne de civilisation, donc un développement de la recherche philosophique en la matière.*

Chapitre 3
L'activité, l'histoire et l'ingénierie

Introduction du chapitre 3

En *Introduction* à cette *Partie B*, nous avons vu que N. Elias avait développé une étude transdisciplinaire (sociologie, psychologie, anthropologie culturelle, histoire) d'un objet théorique, le "processus de civilisation", dont on peut s'inspirer moyennant critique, développement, innovation méthodologique et restriction de l'ambition. En conclusion de la section 3 du chapitre 2, nous avons déjà considéré un premier aspect de l'histoire en termes d'activité : reconcevoir et dynamiser la notion de pratique. Cette notion est en effet essentiellement une notion d'origine sociologique ou anthropologique culturelle, synchronique et non historique, même si elle a fait fortune en histoire. Ici, je voudrais replacer ce premier aspect dans une conception d'ensemble de l'histoire comme activité.

En 1977, la lecture de l'ouvrage de Keegan (1976) sur les batailles vues du point de vue du soldat, depuis celle d'Azincourt jusqu'à celle de la Somme, ne m'avait pas apporté d'aide théorique et méthodologique. Composé de conférences prononcées par cet historien dans des écoles militaires britanniques, cet ouvrage était trop grossier pour cela. Mais il avait fixé l'horizon historique de mes recherches sur l'activité humaine tout juste commencées. Une fois passé ce premier temps, pour ainsi dire, hors programme de recherche, les lectures historiques ont élargi le domaine de mes recherches sur l'activité humaine en suscitant, d'une part des questions d'analyse et d'élaboration théorique, d'autre part des questions épistémologiques et méthodologiques, que les situations limitées en temps et en lieu mais présentes que j'étudiais n'avaient pas suscitées à elles seules. La remarque de l'historien P. Veyne selon laquelle "une science de l'action (…) est présentement le plus clair espoir des sciences humaines", dont la science historique (Veyne, 1971, p. 295), m'a servi, jusqu'à la préparation de la *Méthode réfléchie*, à justifier théoriquement le va-et-vient que j'effectuais entre recherche sur l'activité humaine et recherche historique. C'est alors que je me suis aperçu que, pour P. Veyne, cette "science de l'action" était moins empirique que philosophique et que la pensée de St Augustin ou celle de St Thomas d'Aquin (en l'occurrence *La Somme contre les Gentils*) pouvait très bien faire l'affaire.

Restait la justification pratique que m'avait offerte J.-P. Sartre de ce va-et-vient que j'effectuais entre recherche sur l'activité humaine et recherche historique. Dans *La Critique de la Raison Dialectique, Tomes I et II* (Sartre, 1960, 1985), il avait en effet pu traiter pareillement de la prise de la Bastille, de la crise de 1929 et de la participation à une file d'attente d'un autobus (Tome I), de l'histoire de la Bureaucratie soviétique

et de la participation au public d'un match de boxe (Tome II). Cette justification pratique ne s'était pas développée en justification théorique, tellement ces analyses de J.-P. Sartre étaient dominées par une notion de totalisation par le regard qui menait à une impasse (voir la *Méthode développée*, pp. 100-103, et le présent ouvrage, chapitre 10, section 2). Ne restait pour moi que son aspect critique, en particulier relatif à la relation entre science et morale (et plus largement l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans la situation de recherche) chez C. Lévi-Strauss (voir la *Méthode développée*, pp. 159-160), et l'injonction de donner un sens plus satisfaisant à ce cumul de l'analyse de phénomènes historiques de grande ampleur et de l'analyse de phénomènes de la vie quotidienne, comme une file d'attente d'un autobus ou un match de boxe. Un ouvrage récent, Cambria (2013), le premier à s'intéresser au second tome, inachevé et posthume, de *La Critique de la Raison Dialectique*, intitulé de façon prometteuse *La matière de l'histoire*, ne permet pas d'aller plus loin.

Il me fallait donc chercher une autre justification et surtout une autre assistance théoriques. Le comique est que je les ai trouvées, moyennant critique, chez un historien anglais, R.G. Collingwood, dont P. Veyne dit pis que pendre dans le même ouvrage, en l'amalgamant sans vergogne à d'autres auteurs (Herder, Hegel et Toynbee, *op. cit.*, p. 43) qui n'ont pas plus à voir avec lui qu'avec P. Veyne lui-même, ou en l'accusant sans donner de justification de "réifier des abstractions" (Veyne, 1971, p. 143) – ce n'est effectivement pas bien, mais lorsqu'on veut tuer son chien, on l'accuse de rage. Selon l'historienne A. Farge, au contraire : "Raconter l'histoire, ce n'est pas forcément raconter les événements tels qu'ils se sont produits ou déroulés. C'est aussi raconter la façon dont les gens ont vécu ces moments, les ont sentis et ressentis, interprétés. On doit alors rentrer dans des histoires singulières (…). Quand on se plonge dans les archives, on voit que les gens ne cessent de penser. Il ne faut pas oublier cette pensée, pas forcément une pensée extrêmement structurée, ni une pensée cultivée, ni non plus intelligente, mais une pensée des situations. Il y a là une compétence des gens (…). Je pense que les gens sont compétents (…) : ils pensent les événements auxquels ils sont confrontés, non pas comme les autres, mais comme un individu parmi d'autres." (Farge, 2012). Auparavant, elle avait insisté sur "la question de l'anticipation, de leurs attentes et de leurs espoirs" et de la difficulté qu'il y a pour l'historien à les repérer dans les archives. Vécu, sentiment, interprétation, pensée des situations, compétence, anticipation, etc. : on reconnaît, à quelques variations de vocabulaire près, des notions analytiques des cours d'expérience proposées par le programme de recherche 'cours d'action' qui, du moins jusqu'à aujourd'hui, porte sur l'activité humaine présente. On devrait aussi reconnaître une parenté à préciser de ce dernier avec l'une des thèses principales de R.G. Collingwood selon laquelle : "(1) toute histoire doit être considérée comme histoire de la pensée ; (2) l'histoire est essentiellement réactivation [*re-enactment* que je me garderai bien de traduire par re-enaction] de la pensée passée" (Collingwood, 1993, p. XXIV).

R.G. Collingwood est un historien anglais, mort en 1943, immédiatement après la publication de son ouvrage de philosophie politique, *Le nouveau Leviathan*, le seul traduit en Français, sur la distinction entre civilisation et barbarie, "en grande

partie écrit non (comme Hegel s'en faisait gloire) pendant la canonnade d'Iéna, mais pendant le bombardement de Londres" (Collingwood, trad. Fr., 2001, p. 10), et alors qu'il était un malade en phase terminale. Ses travaux historiques ont porté essentiellement sur l'Angleterre romaine, en particulier sur le mur d'Hadrien, et l'épistémologie de la recherche historique (Collingwood, 1993, 1999). Il leur a joint la publication d'ouvrages sur l'épistémologie de la recherche philosophique (Collingwood, 1998, 2005b), ainsi qu'un ouvrage d'épistémologie des sciences physiques (Collingwood, 1945), de telle sorte qu'il a pu tenir à Oxford simultanément une chaire d'histoire et une chaire de métaphysique. Il s'est aussi intéressé à l'analyse des contes populaires et à la critique littéraire (Collingwood, 2005a), et a produit une théorie de l'art (Collingwood, 1958). Il a été catalogué comme faisant partie d'un courant philosophique, celui de l'"idéalisme britannique", avec F.H. Bradley, plus connu que lui comme logicien et métaphysicien car discuté plus tard par les philosophes analytiques, et d'autres connus seulement des spécialistes (parmi lesquels seul M. Oakeshott a eu l'honneur d'avoir l'un de ses ouvrages traduit en Français, Oakeshott, [1975], 1995, qui propose une philosophie politique fondée sur une théorie spéculative de l'activité humaine, dont l'intérêt et les limites sont intéressantes et sur lequel je reviendrai brièvement dans la *Conclusion* générale). Nous verrons en passant (section 2) si cette étiquette est ou non justifiée et, si elle l'est, jusqu'à quel point. Ajoutons qu'on a fait aussi de lui un simple disciple d'un philosophe antifasciste italien, B. Croce, lui-même considéré comme hégélien, avec lequel il partage le même intérêt pour G.W.F. Hegel et G. Vico, et qui, comme lui, s'est intéressé à l'Art et à l'Histoire, mais auquel, contrairement à lui, toute recherche empirique est restée étrangère, et dont la conception de l'activité philosophique est très éloignée (voir Croce, 1911).

Je m'intéresserai ici à sa conception de l'histoire et de sa relation avec la pratique politique et à sa conception de la philosophie. Comme on peut le constater (en revenant à l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 6), ces conceptions s'approchent plus de la notion d'activité humaine et surtout des principes de sa documentation empirique que la science du processus de civilisation de N. Elias. De R.G. Collingwood, je ne considérerai, ni ses travaux sur les contes populaires et la littérature, ni sa conception originale de l'art, ni sa philosophie politique, dont on peut certainement tirer des enseignements moyennant un travail critique supplémentaire, ni son épistémologie des sciences physiques qui, elle, n'a d'intérêt que comme éclairage de son épistémologie historique (voir les ouvrages cités plus haut). Ces limites de l'exposition de l'œuvre de cet auteur ne devraient cependant pas occulter la parenté – toutes choses égales d'ailleurs – entre, d'un côté, l'effort réflexif que j'ai personnellement tenté depuis la *Méthode réfléchie* et ses résultats, et, de l'autre, la démarche philosophique et encyclopédique de R.G. Collingwood et ses résultats. D'un côté, comme nous le verrons (*Partie C*), un programme de recherche empirique sur l'activité humaine conduit à formuler un programme de recherche philosophique et des propositions d'épistémologie générale portant, au-delà de la recherche empirique sur l'activité humaine et de sa relation avec la recherche technologique en ingénierie des situations (*Partie A*), sur une série d'autres sortes de recherches. De l'autre, une recherche empirique historique a été associée à une épistémologie de la recherche

empirique historique et de sa relation avec la pratique politique et a conduit à une conception de la méthode et du contenu de la recherche philosophique, à une conception de la recherche empirique dans les sciences physiques, à des travaux d'analyse symbolique et à une conception de l'art.

Le plan que je suivrai est le suivant : Je commencerai par un exposé de l'intérêt et des limites de la "psychologie historique" de I. Meyerson (section 1). Ensuite, après avoir précisé la conception de R.G. Collingwood de l'histoire comme histoire des pensées-actions (section 2), j'aborderai sa notion très controversée de réactivation (section 3), puis la relation que doit entretenir, selon lui, l'histoire empirique avec l'éclaircissement de la pratique politique (section 4) ; j'examinerai ensuite en quoi on peut parler à son propos d'historicisme (section 5), puis j'aborderai le cas particulier de l'histoire contemporaine qui est crucial en ce qui concerne la participation de l'histoire à une analyse multi-niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels de l'activité humaine (section 6) ; enfin, après avoir précisé en quoi consiste pour lui la responsabilité de l'historien dans le développement de la civilisation, en prenant pour exemple notre relation présente avec les événements dits "de 68" (section 7), je conclurai cette lecture de l'œuvre de R.G. Collingwood par une explicitation de la conception qu'avait R.G. Collingwood de la philosophie dans sa relation avec ses recherches empiriques historiques (section 8). À propos de tous ces points, je confronterai les conceptions de R.G. Collingwood avec les notions et hypothèses et l'épistémologie du programme de recherche 'cours d'action' et avec les débats historiographiques contemporains. Précisons cependant que certains des ouvrages de R.G. Collingwood constituent des regroupements effectués après sa mort de conférences et d'articles datant d'époques diverses, donc peuvent contenir des vues différentes et même contradictoires, internes à ces ouvrages et relativement à d'autres ouvrages. Je ne chercherai évidemment pas à les harmoniser et m'en servirai éventuellement pour proposer une interprétation qui sera mienne. Enfin, je spécifierai cette responsabilité de l'historien relativement à des phénomènes plus locaux, comme ceux la sûreté industrielle (sections 9, 10 et 11) grâce à D. Vaughan – classée habituellement comme sociologue, mais qui a cumulé les enseignements de la recherche sociologique, de la recherche anthropologique culturelle et de la recherche historique à l'occasion d'une recherche en histoire contemporaine –, ce afin d'introduire au développement d'une éventuelle technologie de la sécurité industrielle, ou encore d'une ingénierie des situations sûres, cas particulier d'une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes (section 12). Comme je l'ai annoncé (dans l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 6), cette recherche empirique particulière réalise en relation avec la sûreté industrielle l'essentiel de la perspective qu'on peut dégager de l'examen critique de l'œuvre de N. Elias (voir l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 6). Je ne préjugerai pas des autres recherches empiriques possibles en termes d'histoire multi-niveaux des activités, que ce soit en relation avec d'autres questions technologiques ou avec des questions politiques. Parmi ces questions politiques, citons, par exemple, la question de l'histoire du fascisme italien et de ses avatars internationaux qui, dans les limites de l'histoire comme discipline, reste ouverte, comme le montre Gentile (2002), malgré la somme historique solitaire de R. De Felice sur Mussolini,

très proche d'une histoire enactive, qui reste non traduite en Français. Je laisserai toujours de côté la *microstoria* qui a constitué depuis longtemps une source d'inspiration pour les recherches sur l'activité humaine en termes de cours d'action. En ce qui concerne l'histoire des pratiques, qui nous ramène en partie au chapitre 2, je me contenterai d'y revenir en passant, d'abord dans le cadre de l'exposé de l'intérêt et des limites de la "psychologie historique" de I. Meyerson (section 1), puis dans celui d'une réflexion méthodologique sur la concrétisation de la notion de réactivation (section 6). C'est dans cette même section 6 que je compléterai le chapitre 2, centré sur la sociologie et l'anthropologie culturelle, en ce qui concerne l'observatoire et l'atelier de l'analyse des niveaux supérieurs, spatiaux, organisationnels et culturels d'analyse des activités humaines.

1. L'intérêt et les limites de la psychologie historique (Meyerson)

L'ouvrage de I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres* (Meyerson, 1948), que j'ai lu au départ dans la perspective de l'analyse de l'activité humaine ici et maintenant, auquel on peut joindre Meyerson (1973), est considéré comme fondateur d'une "psychologie historique". Il contient seulement des exemples tirés d'études historiques de seconde main sur l'Antiquité et cette "psychologie historique" a essentiellement été développée par d'autres, dont le plus connu est son ami et collaborateur durant la Résistance, J.-P. Vernant (voir Vernant, 1975, 1978, 1995, 2014, et Détienne & Vernant, 1974). L'idée de cet ouvrage est qu'il est possible de reconstituer les mutations historiques des "fonctions psychologiques" à partir des "œuvres" dans lesquelles elles se sont "objectivées" : "Les actes de l'homme aboutissent à des institutions et à des œuvres. Elles sont pour lui à la fois un objet essentiel, une norme, une cause de souci ou d'orgueil ; elles remplissent, sinon toute son existence, du moins cette partie de son existence qu'il considère comme la plus authentiquement humaine et que la science de l'homme doit considérer comme la plus spécifiquement humaine. Le psychologue sait que c'est par un effort de l'esprit que l'homme a édifié ces œuvres (…). Il sait donc que l'esprit de l'homme est dans ses œuvres. On ne peut pas dire qu'il ne l'y ait pas cherché ; mais sa recherche a été non systématique et hésitante. Désireux de se rapprocher le plus possible des méthodes des sciences physiques, il a étudié de préférence des faits et des fonctions assez simples qui prêtaient plus facilement à l'application de ces méthodes. La recherche que le psychologue n'a pas faite, d'autres l'ont un peu faite à sa place : des historiens, des juristes, des théologiens, des écrivains. Ils l'ont fait accessoirement, de façon plus ou moins heureuse (…) mais nécessairement dans leur propre perspective qui ne pouvait être celle d'une science spécialisée" (Meyerson, 1948, p. 9) ; "L'action, la pensée humaine s'expriment par les œuvres. Cette expression n'est pas un accident dans le fonctionnement mental. L'esprit ne s'exerce jamais à vide ; il n'est et ne se connaît que dans son travail, dans ses manifestations dirigées, exprimées et conservées. (…) Ces formes [que constituent les œuvres] ont une signification ou des significations ; ce sont des signes. Le trait fondamental de toutes les expressions humaines est que leur signification dépasse toujours le moment présent, la situation présente. Elles signifient toujours une tranche d'expérience ou de vie, un morceau d'histoire" (*op. cit.*, p. 10). Diverses caractéristiques des actes

humains sont précisées : "L'acte n'existe que par rapport à une série et il signifie cette série" (*op. cit.*, p. 25) ; "Nos actes sont des langages. L'homme sait parler avec son corps, il peut facilement porter son corps au niveau du langage" (*op. cit.*, p. 26) ; "L'étude de l'acte humain nous a menés au signe et nous a montré que par toutes ses conduites l'homme est constructeur. La construction de l'acte participe déjà de ce que sera la construction de l'œuvre : la forme et la signification. (…) L'œuvre y ajoutera la double marque du durable et de l'achevé" (*op. cit.*, p. 28). On comprend que la *Préface* de cet ouvrage d'où j'extrais ces lignes ait compté dans l'élaboration du programme de recherche 'cours d'action', même en le limitant, en l'occurrence, à des "tranches d'expérience ou de vie, des morceau d'histoire" relativement courts.

À partir de là, l'ensemble de l'ouvrage ouvre deux voies : (1) la connaissance de l'"action" conçue comme "pensée humaine" à partir des "œuvres" et (2) la critique des "fonctions psychologiques" communément acceptées à partir de ces mêmes "œuvres". La seconde voie m'intéresse moins ici que la première, même si je peux en percevoir la nécessité en relation avec la phénoménologie de l'activité humaine développée par le programme de recherche empirique 'cours d'action' : "Cette position va contre le dogmatisme de la permanence : la croyance dans le caractère immuable des fonctions et des catégories de l'esprit. (…) Il nous faut considérer les « objets » psychologiques sous leur aspect historique" (*op. cit.*, pp. 120-121). La première voie n'est cependant considérée par I. Meyerson que comme préparatoire : "L'étude des actes est le passage de la théorie générale du comportement à l'étude des œuvres (…). Un examen général rapide des caractères des actes chez l'homme nous a paru, pour cette raison, devoir précéder l'étude des rapports entre les fonctions et les œuvres" (*op. cit.*, p. 15).

Cette première voie rejoint le propos de ce chapitre. J.-P. Vernant découvrira en effet longtemps après coup (d'après son autobiographie, Vernant, 2014) un "invisible réseau de correspondances entre sa lecture de l'épopée homérique et son action dans la Résistance militaire, l'une et l'autre marquées par la fascination pour l'idéal héroïque, la belle mort, l'outrage au cadavre ou la mémoire du chant poétique" (selon V. Azoulay, in *Le Monde*, 7 Février 2014). Nous verrons que la notion de "réactivation" (*re-enactment*) proposée par R.G. Collingwood attribue un rôle épistémique à ce genre de mise en correspondance, lorsqu'elle s'exerce dans le coup de la recherche historique et non pas seulement après coup.

Pour anticiper sur la *Partie D*, notons qu'I. Meyerson cite *Le traité de la grande vertu de sagesse* de Nagarjuna, le pilier du bouddhisme *Madhyamika* (Voie du milieu) (voir Lamotte, 1970, 1976, 1981) en appui d'une définition du principe essentiel du *karman*, c'est-à-dire de l'acte selon la tradition indienne : "« Toute vie, avec ses multiples variantes et jusqu'au plus menu de ses accidents, dépend des actions bonnes ou mauvaises ». Notre destinée, les conditions diverses de notre existence, notre corps, notre caractère, sont le produit d'actes anciens. L'organisation et la marche du monde sont le résultat d'actes humains ; l'acte et l'œuvre sont la seule source des existences ; touts les aspects de l'être sont soumis à la loi morale, toute causalité naturelle est d'origine morale. On ne peut imaginer un déterminisme et un créationnisme moraux plus complets" *(op. cit.*, pp. 50-51). On comprend que cette pensée

bouddhique des actes humains ait frappé I. Meyerson au sortir de la Résistance. Même s'il n'en a pas tiré toutes les conséquences, il semble bien que sa notion de personne soit, au moins en partie, l'une de ces conséquences qui, comme nous le verrons dans la *Partie D*, est l'inconsistance du Soi.

I. Meyerson considère en effet la "personne" comme "fonction psychologique". Cette notion est à comparer avec ce qu'écrivaient respectivement N. Elias de l'individu humain en 1987, mais qui remonte au moins à 1939 (voir l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 6), et M. Leenhart de la personne mélanésienne en 1947 (voir *Méthode développée*, chapitre 3, section 5). Citons I. Meyerson : "Un triple préjugé a longtemps entravé l'étude objective de la personne : l'idée implicite, commune de l'immédiateté, de la simplicité, de la primitivité du moi. L'étude du moi nous fait au contraire constater que la notion de personne est médiate et construite, qu'elle est complexe, qu'elle est tardive, qu'elle a une date ou plutôt des dates et une histoire" (*op. cit.*, p. 151). Comme les autres "fonctions psychologiques", il propose de l'étudier, non pas à partir de données d'"introspection", mais à travers les "œuvres". Je ne reviendrai pas sur les limites des méthodes visant cette "introspection" dans la psychologie d'avant la Seconde guerre mondiale que, justement, les méthodes d'expression de la conscience préréflexive (voir chapitre 1, section 3) ont visé à remplacer, concurremment à d'autres méthodes associées à d'autres programmes de recherche. Mais c'est à ce point que se perçoivent les limites essentielles de cette "psychologie historique". Pour que le cumul des notions d'"action", d'"œuvres" et de "personne" soit fécond, il faudrait qu'il commande un observatoire nouveau. Or, I. Meyerson se contente de mettre en œuvre les méthodes d'analyse historique existantes, avec toutefois un accent mis sur les méthodes comparatives, ce que fera à sa suite J.-P. Vernant.

Ajoutons que cette notion de personne comme médiate, construite, complexe et historique, I. Meyerson, à partir d'une caractérisation du vécu de l'action et de la réflexion en cours d'action, constate : (1) qu'elle ne ressortit pas à ce que j'ai défini comme une phénoménologie de l'activité (voir chapitre 1), même si c'est en ne considérant dans cette activité que l'action ; (2) qu'elle ne ressortit pas non plus au récit d'action effectué en dehors de cette action : "Pendant l'action, on a le souci de l'efficacité, et ici la difficulté ne suscite pas du tout une analyse réflexive sur soi, elle augmente le souci de l'efficacité. C'est peut être quand l'action est la plus intense et la plus lourde de conséquences qu'on se sent le moins "je" ; on est incorporé. Et ses effets les plus intensément voulus ne nous apparaissent pas nôtres et nous surprennent (…). Après l'action, il y a deux situations possibles : la rétrospection pure ; le récit oral. La rétrospection (soit mentale ; soit orale, mais par allusions, à l'adresse de co-participants) est une sorte d'évaluation générale et qui reste impersonnelle. Elle est en somme, par sa coloration, peu différente de l'action elle-même, sauf la « pâleur » inévitable de la non action et le sentiment inévitable de l'absence de tension : ce n'est plus à faire (…) À la limite et dans la mesure où on peut les séparer, le récit est plutôt le domaine du personnage, la personne est dans l'acte même" *(op. cit.*, p. 155). Ainsi, si la notion de personne a une place pour I. Meyerson, c'est dans une éventuelle science de l'activité et non pas dans la phénoménologie de cette dernière. Mais, d'après les hypothèses de l'enaction et de l'expérience, le problème est

que justement il faudrait passer cette phénoménologie pour espérer atteindre cette science.

Au total donc, si I. Meyerson ouvre une histoire en termes d'activité humaine, c'est en la refermant par les fonctions psychologiques. Il contribue ainsi à l'entreprise de cette *Partie B*, mais à condition de repartir des quelques caractéristiques qu'il a attribuées à cette activité humaine, réduite chez lui à l'action.

2. L'histoire comme production versus pensée-action et passé présent

R.G. Collingwood a proposé de penser l'histoire comme pensée-action. Avant de préciser ce qu'il entend par là et en quoi cela peut nous intéresser, il me faut préciser les limites qu'on rencontre en pensant l'histoire comme production.

L'histoire comme production

M. de Certeau a excellemment explicité cette conception de l'histoire comme production :

- "Par tous ces aspects, l'historiographie met en jeu les conditions de possibilité d'une production, et c'est le sujet même dont elle ne cesse de discourir (…). La production est en effet son principe d'explication quasi-universel, puisque la recherche historique saisit tout document comme le symptôme de ce qui l'a produit. À vrai dire, il n'est pas si facile d'« apprendre du produit lui-même à déchiffrer et à lire l'enchaînement des actes producteurs » (J.T. Desanti, 1968, p. 8)" (De Certeau, 1975, p. 19).
- "L'idée de « production » transpose la conception ancienne d'une « causalité » et distingue deux types de problèmes : d'une part le renvoi du « fait » à ce qui l'a rendu possible ; d'autre part une cohérence ou un « enchaînement » entre les phénomènes constatés. La première question se traduit en termes de genèse, et privilégie indéfiniment ce qui est « avant » ; la seconde s'exprime sous la forme de séries dont la constitution appelle, de la part de l'historien, le souci quasi-obsédant de combler les lacunes et tient lieu, plus ou moins métaphoriquement, de structure" (De Certeau, 1975, p. 20).

La limite essentielle de cette conception de l'histoire comme production, tient évidemment à ce que l'activité humaine n'est pas réductible à la production. I. Meyerson, dans sa remontée des "œuvres" vers les "fonctions psychologiques" s'était à juste titre – comme on peut le remarquer maintenant – bien gardé de parler de "production". De plus, une telle conception de l'histoire comme production suppose en général une hiérarchie entre ces "productions", voire même la subordination de toutes les activités humaines à la "production matérielle" : "Pour que, par la production, on ne se contente pas de nommer un rapport nécessaire mais inconnu entre des termes connus, c'est-à-dire de désigner ce qui supporte le discours historique mais ne fait pas l'objet de l'analyse, il faut réinventer ce que Marx rappelait dans ses *Thèses sur Feuerbach*, à savoir que « l'objet, la réalité, le monde sensible » doivent être saisis « en tant qu'activité humaine concrète », « en tant que pratique ». Retour au

fondamental : « Pour vivre, il faut avant tout boire, manger, s'habiller et quelques choses encore. Le premier fait historique (*Tat*) est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et c'est même là un fait historique, une condition fondamentale de toute l'histoire »" (De Certeau, 1975, p. 21). Justement, dans la *Méthode réfléchie*, j'ai proposé de s'appuyer sur J.G. Fichte pour revenir de ce fait historique (*Tat*) à la *Tathandlung*, l'action-acte ou fait-action, et repartir de là pour "saisir l'objet, etc. comme activité humaine concrète" en renvoyant la question de la hiérarchie des activités à l'étude empirique et, évidemment, en ne ramenant pas *a priori* toute l'activité humaine à la production matérielle.

Chez M. de Certeau, cette conception de l'histoire comme production coexiste de façon éclectique avec une autre conception de l'histoire, celle de l'histoire comme re-vécu du passé : "Un premier type d'histoire s'interroge sur ce qui est pensable et sur les conditions de la compréhension ; l'autre prétend rejoindre le vécu, exhumé grâce à une connaissance du passé. La première de ces problématiques examine sa capacité à rendre pensable les documents qu'inventorie l'histoire (…). L'autre tendance privilégie la relation de l'historien avec un vécu, c'est-à-dire la possibilité de faire revivre ou de « ressusciter » un passé (…). Entre ces deux formes, il y a tension, mais non opposition" (De Certeau, 1975, p. 47). En précisant et formulant ce re-vécu comme réactivation, nous verrons que considérer l'histoire comme un re-vécu du passé est proche de ce que propose R.G. Collingwood comme conception de l'histoire.

L'histoire comme pensée-action

R.G. Collingwood fait usage d'un vocabulaire qui est passé de mode aujourd'hui mais qu'il prend bien soin de préciser. Il dit s'intéresser à "l'étude de l'esprit de l'homme : non point une étude de sa totalité, mais de ce qu'il en faut pour nous faire avancer vers l'étude de la communauté" (Collingwood, 2001, p. 10). Cet "esprit de l'homme est fait de pensée ; (1) la pensée est à la fois théorique et pratique ; (2) cette pensée est en premier lieu pratique et seulement en deuxième lieu théorique, parce qu'elle est pour commencer pratique" (*op. cit.*, p. 16). Il précise en quoi consiste cette primauté de la pratique : "Dans toutes les formes de pensée rationnelle, on fait la différence entre le moi et le non-moi. Cette pensée est primordialement pratique ; sa première fonction est de poser la question "Pourquoi fais-je ceci ?" et d'y répondre. Elle a cependant une fonction secondaire, qui est de poser des questions et d'y répondre, sur ce qui n'est pas moi-même. On peut appeler ces questions des questions "théoriques" ; mais elles ne sont jamais purement théoriques. Elles naissent de problèmes pratiques concernant le moi et d'autres choses ; on obtient les réponses à ces questions en faisant quelque chose aux choses et en observant le résultat ; et ces réponses sont toujours en fait des solutions aux problèmes pratiques qui leur ont donné naissance" (*op. cit.*, pp. 147 sq). Il pose cependant la question : "N'y a-t-il pas quelque part de "pensée purement théorique" ?", et y répond : "Si, mais ce n'est pas de la pensée réelle et elle ne conduit pas à des connaissances réelles. C'est ce qu'on appelle pensée universitaire ou pensée imaginaire" (*ibidem*). La pensée politique nous montre, d'après lui, un exemple de la différence entre pensée réelle et pensée

universitaire : "Les hommes qui ont créé la politique classique [Hobbes, Machiavel, Locke] n'étaient pas des universitaires. C'étaient des gens qui connaissaient la vie et qui vivaient au milieu de gens qui connaissaient la vie" (*op. cit.*, p. 301). Avec cette primauté de la pratique, si R.G. Collingwood est idéaliste, il l'est au moins de façon transcendantale, comme E. Kant et J.G. Fichte (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 1), et non pas de façon absolue.

De plus, quand il parle ainsi d'esprit et de pensée, le dualisme du corps et de l'esprit est exclu : "Le parallélisme psychophysique est encore un conte de bonne femme. Si un esprit ne vit pas réellement dans son corps, il ne se meut pas réellement parallèlement à son corps, et qui plus est, personne ne croit que c'est ce qui se passe" [sauf, depuis, les psychologues cognitivistes !] (*op. cit.*, p. 20) ; "Troisième conte de bonne femme : « l'interactionnisme psychophysique ». L'idée est que l'esprit agit sur le corps et le corps sur l'esprit" (*op. cit.*, p. 21) ; "Car le corps de l'homme et l'esprit de l'homme ne sont pas deux choses différentes. Ce sont la seule et même chose, l'homme lui-même, connu de deux façons différentes" (*op. cit.*, p. 23). Drôle d'idéalisme donc pour lequel corps = esprit et inversement ! Là, on est plutôt du côté des Stoïciens ou de B. Spinoza que du côté de Platon, et même de E. Kant et J.G. Fichte (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2).

Pour R.G. Collingwood, il est indifférent de dire que l'objet/sujet de l'histoire est les "pensées", les "actions", les "faits" ou les *Res Gestae* : "Faits = ce qui est le sujet de l'histoire = *facta*, *gesta*, les choses accomplies, *pepragmena*, les accomplissements" ; "*Facta* a aussi un sens secondaire, *pepoiémena*, "les choses façonnées" ; "Une étude de l'esprit selon la méthode historique implique deux renonciations : (1) elle renonce avec Locke à toute "science de la substance" [ou encore de l'"être"]. Elle ne demande pas ce qu'est l'esprit ; elle demande seulement ce que fait l'esprit ; (2) elle renonce à toute tentative de découvrir ce que l'esprit fait toujours et partout, et demande seulement ce que l'esprit a fait en certaines occasions précises" (*op. cit.*, pp. 77-78). Mais ces renonciations s'accompagnent de la thèse polémique selon laquelle "ce qui est appelé faussement nature humaine est réellement histoire humaine", de sorte que "la nature humaine est esprit incorporé" (Collingwood, 1999, p. 220).

Si R.G. Collingwood n'a fondamentalement rien d'un idéaliste, il considère cependant que (1) "la conscience est la racine de la connaissance" et que (2) "la conscience n'est pas la connaissance" mais cette dernière comme "une forme hautement spécialisée de conscience qui contient de nombreux éléments non présents dans la conscience simple" (Collingwood, 2001, p. 33). Il idéalise ainsi le rôle de la conscience et s'oppose d'avance aux hypothèses ontologiques du programme de recherche 'cours d'action'. Il écrit aussi, ce qui est, d'après le même programme de recherche, trop réducteur pour être fécond : "Les *Res Gestae* sont les actions faites par des agents raisonnables en poursuite de buts déterminés par leur raison (bonne ou mauvaise)" (Collingwood, 1999, pp. 46-47). Mais cette définition des *Res Gestae* comme actions réalisant des buts déterminés coexiste, à trois pages d'intervalle, avec leur définition (plus conforme aux hypothèses du programme de recherche 'cours d'action' au vocabulaire près) comme "actions rationnelles, [c'est-à-dire] qui incorporent de la pensée. Incorporer de la pensée est l'exprimer. Exprimer la pensée

est être langage". D'où "la tâche de l'historien : toujours inclure la connaissance de ce que la personne qui a effectué l'action « signifie pour elle », c'est-à-dire quelle pensée son action a incorporée" (*op. cit.*, p. 50). Si nous retrouvons ici les notions du programme de recherche empirique 'cours d'action', il ne précise évidemment pas (1) si ce langage n'est toujours présent que dans la conscience préréflexive, donc dans l'expression après coup de cette dernière, ou (2) s'il y a toujours langage dans l'action elle-même, auquel cas il ne s'intéresserait qu'aux actions symboliques (c'est-à-dire aux seules Unités de cours d'expérience de sous-catégorie 3.2, voir le chapitre 1, section 4, **Figure 6**). Mais il est certain que, sommé d'apporter cette précision, il pencherait vers l'option (2), cohérente avec ses formulations de la conscience-racine de la connaissance et de l'action avec des buts déterminés.

Si l'on met de côté dans un même mouvement cette hypothèse de la conscience comme racine de la connaissance et cette réduction de l'action à la réalisation de buts, et choisit l'option (1), on peut considérer que R.G. Collingwood, en qualifiant les actions comme "des événements qui expriment les pensées des agents qui sont dits les accomplir" (autre formulation, dans Collingwood, 1999, p. 55), réduit ainsi la psychologie – ou plutôt ce qui a été défini comme constituant l'ethnographie ou l'anthropologie cognitive, puisqu'il s'agit d'une psychologie d'acteurs humains corporels, situés et cultivés – à une phénoménologie de l'activité humaine, c'est-à-dire à une description en termes abstraits censés traduire des invariants structurels de l'expérience de ces acteurs, donc aussi de leur activité donnant lieu à expérience (voir chapitre 1, sections 4 et 6). Dans ce cadre restreint, il peut préciser (dans Collingwood, 2001, pp. 35-50) la notion d'"acte d'attention sélective" et celle de "sentiment" – "ayant une région focale et une région de pénombre, mais pas de bords nets" – et la façon de les documenter – les faire passer du "préconscient" au "conscient" – qui recoupent la phénoménologie de l'activité humaine qui a été développée en termes de 'cours d'expérience'.

L'histoire comme pensée-action et les programmes de recherche en histoire

Si l'histoire selon R.G. Collingwood n'est certainement pas toute l'histoire, elle constitue au moins, moyennant cette critique de ma part, l'ébauche d'un programme de recherche historique cohérent avec l'étude des activités humaines comme ethnographie ou anthropologie cognitive voire enactive, telle que la développe, en particulier, le programme de recherche empirique 'cours d'action'. D'autres programmes de recherche historiques, en partie complémentaires et / ou alternatifs à un tel programme de recherche peuvent être des programmes de recherche qui prennent pour objet des processus individuels inconscients ou des processus sociaux et économiques de masse. Ils existent effectivement et l'*École des Annales*, qui a considéré d'autres objets avec d'autres méthodes et s'est développée surtout après la mort de R.G. Collingwood, suffirait pour nous convaincre de leur fécondité. Sont possibles aussi des programmes de recherche intermédiaires, comme, par exemple, celui qui pourrait être construit à partir de *L'Idiot de la Famille* de J.-P. Sartre (Sartre, 1971, 1972), qui viseraient la compréhension de toute une vie sous tous les aspects qui peuvent en être saisis à partir d'un état donné de développement de l'ensemble des sciences humaines et sociales. Enfin, R.G. Collingwood prend soin de

distinguer "histoire", portant sur l'activité humaine telle qu'il la conçoit, et "processus", alors que, dès que les processus ressortissent aux sciences humaines et sociales, on parle habituellement d'histoire. Par exemple, ce qu'on appelle "l'histoire de la langue française" consiste en général en la description et l'explication du processus de transformation du système symbolique de la langue française. C'est prendre les "faits langagiers" comme des "choses" (voir l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 4). Au sens de R.G. Collingwood, on ne devrait parler ainsi que pour désigner un épisode d'activité humaine, par exemple, l'histoire des activités relatives à la langue française du Duc de Richelieu et de l'Académie qu'il a créée.

Si la notion de programme de recherche ne peut lui être attribuée que rétrospectivement, on constate que, chez R.G. Collingwood, la notion d'objet théorique est présente, au vocabulaire près : "Toute science moderne reconnaît ce que j'appellerai le principe de l'objectif limité. C'est là la différence fondamentale entre les sciences modernes et les sciences des Grecs anciens. Les sciences anciennes [en fait, la science selon Aristote] visaient un objectif illimité. Elles définissaient leurs buts en posant des questions comme « Qu'est-ce que la nature ? », « Qu'est-ce que la justice ? », « Qu'est-ce que la vertu ? ». À une question de cette sorte la réponse devait être une définition de son objet. À partir de cette définition, qui devait énoncer l'« essence » de l'objet défini, on pouvait déduire ce que cette définition impliquait, chaque implication étant l'énoncé de quelque « propriété »" (Collingwood, 2001, p. 287). On pourrait ajouter à cette série de questions — disciplinaires en ce sens que, depuis Aristote, elles servent à justifier les séparations entre disciplines — "Qu'est-ce que l'histoire ?". Nous verrons aussi que, chez R.G. Collingwood, comme, d'après moi, dans tout programme de recherche bien construit : (1) les moyens théoriques et les moyens heuristiques (selon la formulation de I. Lakatos), ou encore l'ensemble des hypothèses ontologiques, épistémologiques et analytiques-synthétiques (qui, d'après moi les explicitent et les développent), sont considérés ensemble (voir sections 3 et 4) ; (2) l'engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et pratique dans la situation de recherche (ouvrant, d'après moi, tout programme de recherche, et que I. Lakatos ne considère que partiellement, à travers la notion de paradigme qu'il a empruntée à T. Kuhn) est explicité et discuté à travers ce qu'il appelle les "présuppositions" (voir section 8).

L'histoire comme passé présent

Pour R.G. Collingwood, "le but ultime de l'histoire n'est pas de connaître le passé mais de comprendre le présent (…) : (1) Le passé est l'explication du présent : mais le passé est seulement connu en analysant ses traces (*evidence*) dans le présent (…). Voir la surface intelligemment est voir le corps : et si elle n'est pas vue intelligemment, la surface ne fournit pas de données à partir desquelles un corps peut être inféré (…) ; (2) Le passé n'explique jamais effectivement le présent dans son entier. Il donne seulement une partie du présent – pas sa complète détermination (Exemple : la mentalité nazie) (…). Pour l'historien, cette limitation apparaît comme contingence, c'est-à-dire une détermination incomplète du présent par le passé. (…) Le passé détermine seulement les possibilités entre lesquelles le présent peut choisir" (Collingwood, 1999, pp. 141-142). Il crédite G. Vico d'avoir considéré

que "l'histoire n'est pas concernée par le passé comme passé [mais], en première instance, par la structure actuelle de la société dans laquelle elle vit" (Collingwood, 1993, p. 66). Et, il considère, comme G.W.F. Hegel, que "l'histoire se termine non pas dans le futur mais dans le présent" : "Ici encore Hegel, comme Fichte, est sûrement dans le vrai. La philosophie de l'histoire est, selon son idée, l'histoire elle-même considérée philosophiquement, c'est-à-dire vue de l'intérieur. Mais un historien n'a aucune connaissance du futur (…). L'histoire doit se terminer avec le présent parce que rien d'autre ne s'est produit (…). Comme Hegel l'a dit, le futur est un objet non pas de savoir mais de peurs et d'espoirs" (Collingwood, 1993, pp. 120).

Pour le dire en une formule, l'histoire est du "passé présent". C'est pourquoi R.G. Collingwood peut écrire : "Réalisons que, comme historiens, nous avons entrepris la tâche sérieuse, non seulement de découvrir ce qui s'est effectivement produit, mais de le juger à la lumière de nos propres idéaux moraux. Nous sommes le présent de l'homme, effectuant un jugement sur son propre passé incorporé. Si nous n'aimons pas prendre sur nos épaules cette responsabilité, nous l'avons néanmoins acceptée pour autant que nous sommes historiens. Si nous sentons que nous ne pouvons la prendre sur nos épaules, nous devons laisser tomber les études historiques et faire quelque chose d'autre" (*op. cit.*, p. 218). Évidemment, d'après ce que j'ai écrit plus haut, on ne peut s'accorder sur ce point avec lui que dans les limites d'un programme de recherche historique particulier.

L'épistémologie de l'histoire de R.G. Collingwood, le programme de recherche 'cours d'action' et l'historiographie contemporaine

Ainsi, rétrospectivement, R.G. Collingwood esquisse un programme de recherche historique dont l'épistémologie et les objets théoriques recoupent ceux du programme de recherche empirique 'cours d'action'. Ces deux programmes de recherche, considérés ensemble, proposent une concrétisation de la notion d'"historicité", essentiellement débattue par des philosophes de profession, ou, mieux, de "régime d'historicité", c'est-à-dire de "modalité d'articulation des catégories du passé, du présent et du futur" dans l'expérience humaine (voir Delacroix & *al.*, 2010, p. 767). Rétrospectivement aussi, son épistémologie est une épistémologie normative interne de l'activité de recherche et il participe à la série, circonscrite mais illimitée comme l'est tout champ de possibles, des sortes de programmes de recherche qui sera précisée (dans le chapitre 5 et les **Figures 9** et **10**). Dans son vocabulaire, il parle de l'art, de la religion, de la science naturelle, de l'histoire et de la philosophie comme des "formes de l'expérience" (Collingwood, 1993, p. XXXII), et non pas comme des sortes d'activités de recherche donnant lieu à expérience, comme je le fais ici. Si ce programme de recherche historique recoupe les tendances de la recherche historique aujourd'hui, comme celles dont les catalogues sont dressés dans les deux ouvrages récents que j'ai cités (Delacroix & *al.*, 2010, Bouton & Begout, 2011), il faut noter qu'il n'a pas été du tout conçu de la même façon : philosophiquement et non pas empiriquement. En définitive, un nouvel aspect de la fécondité du programme de recherche empirique 'cours d'action' est ainsi mis en évidence : permettre une lecture positive de R.G. Collingwood, parmi d'autres possibles dont certaines au moins (voir Campos & Donin, à paraître) sont cohérentes

avec elle. Cette lecture positive particulière met l'accent sur sa contribution à des programmes de recherche historique portant sur l'analyse multi-niveaux des activités humaines et qui soient en relation organique avec, d'une part, des programmes de recherche politique, d'autre part, des programmes de recherche sur l'activité humaine présente, en particulier le programme de recherche empirique 'cours d'action' lui-même.

3. L'étude historique comme réactivation et l'étude de l'activité humaine

R.G. Collingwood va plus loin dans cette mise en relation de l'histoire avec le présent en introduisant la notion de réactivation (*re-enactment*). La réactivation, telle qu'on peut la concevoir dans le cadre de l'hypothèse de l'enaction en ce qui concerne l'activité humaine présente, est à proprement – et lourdement – parler une "description de la conscience préréflexive effectuée à partir d'une expression de cette conscience préréflexive qui a été obtenue à travers une re-enaction".

La notion de réactivation

Cette notion est la notion de R.G. Collingwood qui est la plus célèbre, qui a donné lieu au plus grand nombre d'interprétations diverses et qui a été la plus critiquée. Elle est tardive (présente dans le manuscrit de *The idea of history* de 1939, publié à titre posthume en 1946, voir Collingwood, 1993) et, en particulier, absente de *The principles of history* (lui aussi posthume, mais basé sur des textes antérieurs que leur auteur n'avait pas revus pour leur publication en un ouvrage, voir Collingwood, 1999). Ce qu'en dit son auteur lui-même est loin d'être tout à fait clair. L'épistémologie enactive, plus spécialement celle de l'étude de l'activité humaine, permet, me semble-t-il, de donner un sens plus déterminé et plus limité à cette notion.

La définition de la notion de réactivation que donne R.G. Collingwood (dans la section 1 de la *Partie V – Epilegomena* de *The idea of history*) est la suivante : "Quand un historien demande "Pourquoi Brutus a-t-il assassiné César ?", il veut dire "Qu'est-ce que Brutus a pensé, qui l'a fait décider d'assassiner César ?". La cause de l'événement, pour lui, signifie la pensée dans l'esprit de la personne par l'action (*agency*) de laquelle l'événement s'est produit ; et ceci n'est pas quelque chose d'autre que l'événement, c'est l'intérieur de l'événement. (…) Mais comment l'historien discerne-t-il les pensées qu'il essaye de découvrir ? Il n'y a qu'une seule façon de le faire : en les re-pensant dans son propre esprit. (…). L'histoire de la pensée, et par conséquent toute histoire, est la réactivation de la pensée passée dans le propre esprit de l'historien" (Collingwood, 1993, pp. 214-215). Par exemple, "la particularité qui fait qu'un triangle rectangle est historique n'est pas qu'il soit apparu dans le temps mais qu'il soit connu de nous par notre re-pensée, la même pensée qui a créé la situation que nous étudions, et ainsi commençons à comprendre la situation" (*op. cit.*, p. 218). Une autre formule suit : "Pour l'historien, les activités dont il étudie l'histoire ne sont pas des spectacles à regarder, mais des expériences à vivre dans son propre esprit" (*op. cit.*, p. 218), qui a l'intérêt de mettre la recherche historique du côté de l'activité et non pas de celui de la

seule perception et de son interprétation, donc d'en faire une activité de recherche historique au sens plein.

Après avoir ainsi défini la réactivation, R.G. Collingwood, dans la section 2 de cette même *Partie V – Epilegomena* de *The idea of history*, discute la sélection parmi les données historiques disponibles et le rajout d'interpolations lorsque ces données historiques manquent — ce que P. Veyne a appelé plus tard la rétroduction (voir Veyne, 1971) — et synthétise le tout comme imagination historique. D'après lui, ce rôle essentiel de l'imagination en histoire est la "raison pour laquelle en histoire, comme dans toutes les matières sérieuses, aucun résultat n'est définitif" et "n'est pas un argument pour le scepticisme historique. C'est seulement la découverte d'une seconde dimension de la pensée historique, l'histoire de l'histoire : la découverte que l'historien lui-même, avec le ici-et-maintenant qui forme le corps total de preuve (*evidence*) qui lui est disponible, fait partie du processus qu'il est en train d'étudier, a sa propre place dans ce processus, et peut le voir seulement du point de vue qu'il occupe dans ce dernier à ce moment présent. Mais [tout cela ne] fournit pas à l'historien son critère de vérité historique. Ce critère est l'idée de l'histoire elle-même : l'idée d'une image imaginaire du passé" (Collingwood, 1993, p. 248). Remarquons que, pour R.G. Collingwood, l'imagination est du côté de l'action et non pas de la seule perception, contrairement à ce qui se passe chez E. Husserl, mais comme chez J.-P. Sartre et dans le cadre théorique sémio-logique d'analyse des cours d'expérience que j'ai proposé. Dans ce dernier, rappelons que l'imagination est une sorte d'action, une Unité de cours d'expérience de sous-catégorie 2.2, qui est implicite dans les Unités de cours d'expérience de sous-catégories 3.2 et 3.3 (voir **Figure 1**). C'est pourquoi, d'après R.G. Collingwood, "le savoir historique [pour l'historien qui pratique la réactivation] n'est jamais purement théorique, mais toujours pratique au sens d'auto-création" (Helgeby, 2004, p. 5). Avec la notion de réactivation, R.G. Collingwood propose une notion centrale pour une épistémologie normative interne de l'activité de recherche historique.

Enfin, après avoir discuté dans la section 3 de cette même *Partie V – Epilegomena* de *The idea of history*, de la preuve (*evidence*) en histoire et ridiculisé ce qu'il appelle la "conception couper-coller de l'histoire", celle qui "est construite en extrayant et combinant les témoignages de diverses autorités" (Collingwood, 1993, p. 257)[1], sans faire appel à une imagination active, R.G. Collingwood revient dans sa section 4 sur la notion de réactivation, en fournissant d'autres exemples, afin de réfuter quelques objections la concernant. La principale objection est que "réactiver une expérience ou re-penser une pensée, (…) peut signifier (…), ou bien activer une expérience

---

1. C'est toujours le cas des histoires institutionnelles officielles, par exemple celle des disciplines universitaires ou celle de l'ergonomie. Citons, par exemple, ma dernière lecture en la matière : Sannino & *al.* (2009) qui, dans le cadre d'une telle histoire couper-coller du courant dit de la "théorie de l'activité", se livre à une opération de révisionnisme historique en faisant de A.N. Leontiev, le pilier de la psychologie soviétique de Staline à Brejnev, un quasi-dissident.

ou accomplir un acte de pensée ressemblant au premier, ou bien activer une expérience ou accomplir un acte de pensée littéralement identique au premier" (*op. cit.*, pp. 283-284). Ces deux possibilités sont écartées par l'auteur, la première comme ressortissant à une théorie abandonnée, la "théorie du reflet", c'est-à-dire celle de "la connaissance comme copie de l'objet dans l'esprit", la seconde comme oubliant que la pensée de l'historien s'effectue dans un contexte différent de celle de l'acteur. Mais alors, que peut bien être cette réactivation ? Il me faut aller au-delà des formulations de R.G. Collingwood et passer par les commentateurs de son œuvre.

La réactivation *versus* le revécu

Certains commentateurs ont interprété la réactivation comme un revécu qui serait le résultat de l'étude historique, pour la rejeter immédiatement. Ainsi, d'après P. Veyne : "L'histoire est récit d'événements : tout le reste en découle. Puisqu'elle est d'emblée un récit, elle ne fait pas revivre, non plus que le roman ; c'est une narration, ce qui permet d'éliminer certains faux problèmes" (Veyne, 1971, p. 14). Une telle interprétation est récusée par d'autres commentateurs. Les premiers de ces commentateurs ont critiqué la réactivation "en tant que méthodologie faisant appel à une capacité intuitive de l'historien". Cette "interprétation reçue" a été abandonnée par les commentateurs plus récents – par exemple W.H. Dray, dès 1957, dont j'ai pu lire un ouvrage relativement récent (Dray, 1995) –, qui considèrent que la "doctrine de la réactivation" est "la réponse à une question philosophique concernant la possibilité même du savoir historique" (Collingwood, 1993, *Introduction de l'éditeur*, p. XXVII), c'est-à-dire la réponse à une question épistémologique. D'après W.H. Dray, "la thèse porte sur les buts, non pas sur les procédures, de la recherche historique" (Dray, 1995, p. 54). Le même auteur précise : "[Pour Collingwood], la pensée [des acteurs] n'est pas un "simple objet", pas seulement un "flux de conscience", pas quelque chose de "*ready-made*", pas un simple "spectacle" pour la contemplation. C'est une "activité", dit-il, qui doit être connue comme telle seulement en s'y engageant. Ainsi, nous ne pouvons découvrir ce qu'une pensée passée a été sans en même temps la repenser. Et cette repensée sera nécessairement critique" (Dray, 1995, p. 55). Dans une épistémologie enactive, rappelons qu'un objet théorique, ou objet générique de recherche, quel qu'il soit, n'est pas un "simple objet *ready-made*" mais un ouvert de recherche, c'est-à-dire une ouverture de possibles pour une activité de recherche. Ce que R.G. Collingwood, selon W.H. Dray, considère comme une particularité de la recherche empirique historique est ainsi généralisé aux recherches de toutes sortes.

La réactivation comme imagination historique et atelier de l'historien

Si, pour R.G. Collingwood, la réactivation ne ressortit pas au résultat de l'étude historique mais à sa méthode, cette méthode ne fait pas nécessairement appel à la capacité "intuitive" supposée de l'historien. R.G. Collingwood parle plutôt, comme on l'a vu, d'imagination historique, et non pas d'"intuition". Si elle est la réponse à une question épistémologique, elle n'a de sens que si cette réponse ouvre sur une méthodologie. La question, telle que l'épistémologie enactive (en précisant la notion de programme de recherche de I. Lakatos, voir **Figure 2**) permet de la poser, est de

savoir s'il s'agit de l'objet théorique de l'analyse historique (ce que W.H. Dray réduit à des buts de cette dernière), de la méthode (ou procédure, chez W.H. Dray) de construction des données (l'observatoire), de la méthode (ou procédure, chez W.H. Dray) d'analyse-synthèse (l'atelier), de deux d'entre eux ou des trois ensemble.

Contrairement à ce qu'écrit W.H. Dray, la question ne peut être celle de l'objet théorique, puisque cette dernière est déjà abordée et traitée à travers sa thèse de l'histoire comme histoire des pensées-actions-*res gestae*-faits présentée plus haut (section 2), et que, par un petit coup de force, j'ai proposée d'interpréter comme expérience ou comme activité donnant lieu à conscience préréflexive. D'ailleurs, W.H. Dray affirme plus que cela. En effet, après avoir considéré que "contre Marx il [Collingwood] établit le principe attribué à Fichte que le « cadre » de l'histoire est « les idées » reliées de façon interne l'une à l'autre, à ne pas considérer comme logées « dans la tête des gens » sous peine de sombrer dans « l'idéalisme subjectif » (Dray, 1995, p. 185), il conclut son ouvrage en interprétant la réactivation "en référence aux cas de la sorte la plus plausible [:] l'historien tirant de l'accomplissement d'une action un argument pratique [notion proposée par Aristote] impliqué qui représente ce qui fut fait comme la chose demandant à être faite, étant donné le point de vue de l'agent" (Dray, 1995, p. 323). En définitive, donc, la question pour lui est aussi une question de méthode d'analyse-synthèse (ou d'atelier) à laquelle il répond par le syllogisme pratique d'Aristote, justement l'auteur dont R.G. Collingwood prend grand soin de se distinguer, en matière de conception de la science (voir Collingwood, 2001, p. 287) et des lois de la pensée (voir Helgeby, 2004, p. 29, pour sa critique, et pp. 77-83, pour son remplacement par une "logique de question-réponse").

La question ne peut être celle de la méthode de construction de données (ou observatoire) que dans des cas limités d'étude historique, ceux de l'histoire contemporaine et de l'histoire des pratiques. J'aborderai plus loin (section 6) ces cas de ce point de vue, puisqu'en général, en histoire, les données ne sont pas construites mais seulement sélectionnées, comme on a vu R.G. Collingwood l'écrire dans la section 2 de la *Partie V – Epilegomena* de *The idea of history*.

Alors, elle ne peut être que celle de la méthode d'analyse-synthèse (ou, plus largement, de l'atelier, incluant les modèles de toutes sortes et les outils, matériaux et procédures pratiques associés, voir chapitre 1, section 7), à condition qu'elle soit cohérente avec l'objet théorique (les pensées-actions-*res gestae*-faits passés), ou plutôt donc de la mise en œuvre de cette méthode d'analyse-synthèse comme activité de l'historien. C'est ainsi que je propose de la considérer, moyennant, je le rappelle, une interprétation de cet objet théorique (comme enaction et expérience) qui s'éloigne certainement de R.G. Collingwood, tout en restant cohérente avec ses autres thèses. Nous avons vu plus haut que, pour lui, la réactivation ressortissait à l'imagination historique, sachant qu'il plaçait l'imagination du côté de l'action et non pas de la seule perception. En considérant la réactivation comme ressortissant à l'atelier de l'historien, je propose donc aussi de considérer l'imagination historique comme la construction cognitive, mais aussi matérielle et sociale d'une œuvre d'imagination, qui, idéalement, obéirait à une épistémologie normative interne explicite. C'est ainsi

que des historiens et archéologues parlent aujourd'hui d'"expérimentation historique" : la construction de modèles, non seulement matériels comme c'est courant dans la recherche en physique, mais aussi mettant en jeu des activités humaines, par exemple celle d'une mise en scène d'un tableau d'un opéra de R. Wagner avant 1914 (Campos & Poidevin, 2012). Les problèmes rencontrés et leur résolution au cours de cette construction à partir de l'archive disponible sélectionnée (produite par l'observatoire) et de son interprétation enrichissent à leur tour l'observatoire de nouvelles données empiriques, bien qu'indirectes (voir Campos & Donin, à paraître).

Cette décision ayant été prise, il faut rappeler que de nombreux auteurs (parmi lesquels figure W.H. Dray, voir Dray, 1995, p. 123) se demandent si, pour R.G. Collingwood, les émotions sont réactivables et répondent par la négative. L'éditeur de Collingwood (1999), lui, considère que "ses nombreuses références dans le chapitre 2 [de Collingwood, 2001] à la théorie du langage et de l'imagination développée dans les *Principles of Art* [Collingwood, 1958] pointent vers une solution. Car là, il affirme que "les émotions sont en effet montrées après tout réactivables" (Collingwood, 1999, p. LXV). Dans Collingwood (1958), la compréhension d'un langage, quel qu'il soit, est décrite comme un travail de l'imagination. Ce même éditeur considère que "des *Principles of Art* est maintenant tirée une analyse de la relation entre pensée et émotion qui conduit à une révision saisissante de ce qui a été dit auparavant de la place de l'émotion dans la matière d'étude de l'historien" (*op. cit.*, p. XXI). Plus précisément, selon le faisceau d'hypothèses analytiques-synthétiques traduit par la construction des sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience dans la phénoménologie de l'activité humaine comme cours d'expérience (voir chapitre 1, section 4), les sentiments sont implicites dans toute action (ou imagination), idéation, action symbolique et argument, donc, pour reprendre le vocabulaire de R.G. Collingwood, dans toute pensée. Si donc la pensée est réactivable, les sentiments le sont aussi, même si c'est de façon moins immédiate puisqu'ils sont multiples et mouvants, sont pour une grande part implicites, ne constituent en tant que tels des Unités de cours d'expérience documentables que de temps en temps.

Cette conception de la réactivation est évidemment cohérente avec les thèses de l'histoire comme histoire de la pensée-action et comme passé présent (voir section 2). Nous verrons qu'elle l'est aussi avec celle de l'histoire comme contribution nécessaire à la pratique politique, moyennant une révision inspirée de l'épistémologie enactive (voir la section 4 suivante). Il me semble que nombre des ouvrages historiques récents parmi les plus stimulants mettent en œuvre, de façon plus ou moins implicite, une telle réactivation. Citons seulement, pour parcourir un empan temporel large, Crouzet (1994), sur la nuit de la Saint-Barthélemy, et Kershaw (2009), sur la seconde guerre mondiale.

La réactivation et l'histoire méthodique (Langlois & Seignobos)

Pour le lecteur historien, notons que cette conception de la réactivation renoue en partie – mais en partie seulement – avec l'"histoire méthodique" selon C.-V. Langlois et C. Seignobos, décriée depuis par l'*École des Annales*, en particulier par M. Bloch et L. Febvre. Elle le fait à travers la prise en compte, dans un programme

de recherche quelconque, tant du point de vue descriptif que du point de vue normatif, de l'Engagement du chercheur ou du groupe de recherche dans la situation et son éventuelle transformation grâce à la pratique du "souci de soi" et de son développement en recherche philosophique (voir le chapitre 1, en particulier les sections 1 et 9). Concentrons nous sur C. Seignobos (1854-1942), élève de F. de Coulanges et E. Lavisse et protestant cévenol dreyfusard. L. Febvre s'est moqué de son *Histoire sincère de la nation française* : "Vous serez « sincères » ; mais par rapport à vous, à vos façons privées de penser et de sentir (…) ? Le pire des subjectivismes en réalité. Soyez véridique vis à vis des documents que vous utilisez, des faits que vous amassez ; mais (…) ne soyez pas sincère. C'est le plus grand service que vous puissiez rendre à une histoire d'esprit scientifique" (Febvre, 1933, pp. 217-218, repris dans Febvre, 2009, pp. 71-88). Si cette *Histoire sincère de la nation française* apparaît au lecteur d'aujourd'hui comme un roman, A. Prost, dans sa *Préface* à Seignobos ([1901], 2014), note qu'en fait "la façon pour l'historien de tendre à la vérité scientifique est ce travail de lucidité sur le jeu de sa propre subjectivité que Seignobos nomme sincérité". En l'oubliant au profit de la véridicité vis à vis des documents et des faits, L. Febvre exclut ce "travail de lucidité" de l'activité de l'historien. En plus de ce "travail de lucidité" ou de cette pratique du "souci de soi", nous verrons (section 6) que R.G. Collingwood ajoute la recherche philosophique sur les présuppositions de l'historien, comme de tout homme, comme je le ferai (dans la *Partie C*) en termes d'épistémologie enactive.

Comme R.G. Collingwood, C. Seignobos considère que l'histoire "a une utilité indirecte" : "elle fait comprendre le présent". Langlois & Seignobos ([1898], 2014) ajoutent : "Mais le principal mérite de l'histoire est d'être un instrument de culture intellectuelle ; et elle l'est par plusieurs moyens" (*op. cit.*, p. 177). Le principal de ces moyens est "la pratique de la méthode historique d'investigation" (*ibidem*). Dans leur *Avertissement* à leur ouvrage (Langlois & Seignobos, [1898], 2014), les auteurs écrivent : "Nous n'avons pas voulu enrichir d'un numéro la littérature si abondante de ce qu'on appelle ordinairement la « philosophie de l'histoire » (…). Nous nous proposons ici d'examiner les conditions et procédés, et d'indiquer le caractère et les limites de la connaissance en histoire". Je pourrais faire de même si je cherchais à spécifier la *Partie A* en direction de la science historique. La thèse centrale de C. Seignobos concernant "ce caractère et ces limites de la connaissance en histoire" est que "toute construction historique ou sociale est forcément œuvre d'imagination" (Seignobos, [1901], 2014, Chapitre VIII), du fait du caractère indirect des données exploitées par l'historien. Cependant, R.G. Collingwood fournit, avec la notion de réactivation, un principe pour la mise en œuvre de l'imagination historique dans le cadre d'une science empirique – je dirais plutôt "dans le cadre d'un programme de recherche empirique" –, tandis que C. Seignobos oscille entre deux points de vue : en référence à l'épistémologie des sciences physiques de son temps, il considère plutôt, dans Seignobos ([1901], 2013), que l'histoire ne peut être une science, tandis que, dans Langlois & Seignobos ([1898], 2014), il considère qu'elle est scientifique malgré cette faiblesse. Ajoutons que, pour Seignobos, "l'histoire a pour but de décrire, au moyen de documents, les sociétés passées et leurs métamorphoses" (Seignobos, [1901], 2014). En spécifiant l'histoire en termes de

pensée-action (Collingwood) ou d'activité humaine comme enaction et expérience (dans ce chapitre), on rend la mise en œuvre de l'imagination historique à partir des données disponibles plus fiable que lorsqu'on la spécifie en termes de "sociétés passées", si du moins les hypothèses de l'enaction et de l'expérience résistent à la contestation. Elles ont en effet pour conséquences que les dynamiques d'activité et d'expérience se rappellent mieux (chez les acteurs) et se reconstruisent de façon plus fiable (chez les historiens) que les éléments séparés de cette activité.

La réactivation, l'activité humaine et les niveaux en histoire

Nous avons déjà rencontré l'*École des Annales* (dans la sous-section précédente, à travers deux de ses membres les plus prestigieux, M. Bloch et L. Febvre, et dans la section 2, dans toute sa généralité, mais aussi dans la section 4 de l'*Introduction* à cette *Partie B*, à travers un autre de ses membres les plus prestigieux, E. Le Roy Ladurie). Cette école historique a proposé une notion de niveau en histoire qu'il est intéressant de confronter avec la notion de niveau d'analyse de l'activité humaine que j'associe ici à la notion d'activité humaine en termes d'enaction et expérience et à la façon dont la réactivation selon R.G. Collingwood, telle que je l'interprète, permet de la mettre en œuvre en histoire. C'est F. Braudel, le quatrième de ses membres les plus prestigieux, qui a tout particulièrement insisté sur cette notion de niveau en histoire. Il a proposé dans Braudel (1966, 1979a) et Braudel (1979b) une histoire selon un "schéma tripartite", c'est-à-dire à trois niveaux.

Dans le premier ouvrage, ces niveaux correspondent à autant de parties : "La première met en cause une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu (…). Au dessus de cette histoire immobile se distingue une histoire lentement rythmée : (…) une histoire sociale, celle des groupes et groupements (…). Troisième partie, enfin, celle de l'histoire traditionnelle, si l'on veut celle de l'histoire à la dimension, non de l'homme mais de l'individu, l'histoire événementielle (…) : une agitation de surface, les vagues que les marées soulèvent sur leur puissant mouvement. Une histoire à oscillations brèves, rapides, nerveuses" (Braudel, 1966, p. 13). L'auteur précise que cette distinction de niveaux correspond à une "distinction, dans le temps de l'histoire, d'un temps géographique [le "milieu"], d'un temps social [plus précisément, "les économies"], d'un temps individuel, ou si l'on préfère encore, à travers la décomposition de l'homme en un cortège de personnages [avec les guerres et leurs héros, les rois et les généraux, et leurs soldats inconnus, peut-on préciser à partir du parcours du contenu de cette troisième partie]" (*op. cit.*, p. 14).

Dans le second ouvrage, ces niveaux correspondent à autant de tomes : "Le dernier [tome] est une étude chronologique des formes et prépondérances successives de l'économie internationale. En un mot, c'est une histoire. Les deux premiers volumes, beaucoup moins simples, sacrifient largement à une recherche typologique" (Braudel, 1979b, Tome 1, p. 9). Ou encore : "rez-de-chaussée de la vie matérielle, étages immédiatement supérieurs de la vie économique et, au-dessus de celle-ci, de l'action capitaliste" (*op. cit.*, Tome 2, p. 7). Si, dans ce second ouvrage, F. Braudel vise une histoire économique, c'est en considérant que l'économie

est inséparable du reste du monde : "L'histoire économique du monde, c'est (…) l'histoire entière du monde, mais vue d'un certain observatoire, celui de l'économie" (*op. cit.*, Tome 3, p. 9).

Ces trois niveaux selon F. Braudel sont à la fois spatiaux, organisationnels et temporels, comme les niveaux d'analyse de l'activité humaine que je propose de considérer dans cette *Partie B*. D'ailleurs, avant de penser les relations entre ces niveaux d'analyse de l'activité humaine en termes de paire-étoile (voir l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 5, ainsi que le chapitre 1, section 2, et le chapitre 10, section 2), je me référais à F. Braudel lorsque je parlais de tels niveaux. Mais chez F. Braudel : (1) les niveaux incluent une hypothèse causale traduite par la métaphore des "vagues que les marées soulèvent sur leur puissant mouvement" : un niveau supérieur est au niveau inférieur ce qu'une vague est à la marée, donc n'a qu'une autonomie limitée relativement à ce niveau inférieur ; (2) ils correspondent plutôt à des "niveaux de rythme", d'un rythme très lent à des "oscillations brèves, rapides, nerveuses" ; (3) enfin, l'"action", c'est-à-dire la part de création de l'activité humaine selon lui, est placée dans le niveau supérieur, celui de surface, où il est monopolisé par les princes (premier ouvrage) ou par des entités collectives conçues en relation avec sa notion de 'capitalisme' (second ouvrage). Ce n'est pas le cas des niveaux d'analyse de l'activité humaine : (3') l'action humaine est présente à tous les niveaux ; (2') ces niveaux sont indifférents au rythme ; (1') ils sont, pour ainsi dire, mutuellement causes les uns des autres, en termes d'émergence des niveaux inférieurs vers les niveaux supérieurs et de "constituant une situation pour" des niveaux supérieurs vers les niveaux inférieurs. Si ce sont des niveaux d'analyse, c'est-à-dire en relation avec l'activité analytique, ce ne sont pas des niveaux ontologiques séparés. Il n'y a qu'une ontologie en jeu : celle de l'activité humaine (voir chapitre 5, section 1). Ils sont plutôt des niveaux de totalisation ou de collectivisation *versus* de dé-totalisation ou de dé-collectivisation, pour employer le langage de J.-P. Sartre, ou des niveaux d'émergence, pour employer celui de F. Varela. La réactivation par l'historien se situe d'abord aux niveaux inférieurs d'analyse dont elle étend l'étude dans le passé grâce aux traces laissées par cette activité passée, au-delà de l'analyse de l'activité présente comme celle qui est menée en termes de 'cours d'action', etc. Elle peut être aussi étendue par totalisations ou collectivisations successives aventureuses jusqu'aux niveaux supérieurs d'analyse.

4. L'histoire empirique et la pratique politique, l'analyse de l'activité et l'ingénierie des situations

Nous avons vu que, pour R.G. Collingwood, l'histoire comme pensée-action est aussi du "passé présent", ou encore, du "passé contribuant à l'activité présente", pour renforcer ce que cette conception de l'histoire suggère de relation entre l'analyse historique, l'analyse de l'activité humaine et différentes sortes de pratiques, dont la pratique politique. L. Febvre, qui est loin par ailleurs de R.G. Collingwood, écrit pareillement : "Le passé, c'est une reconstitution des sociétés et des êtres humains d'autrefois par des hommes et pour des hommes engagés dans le réseau des réalités humaines d'aujourd'hui" (*Avant propos* à Morazé, 1948, p. VIII, cité par de Certeau, 1975, p. 18). Précisons en les conséquences.

Une histoire pour le présent

Pour R.G. Collingwood, "tous les historiens authentique s'intéressent au passé exactement pour autant qu'ils y trouvent ce qui, comme hommes pratiques, les concerne comme questions de vie" (Collingwood, 1939, cité par Dray, 1995, p. 289, et par Helgeby, 2004, p. 189). Pour lui, l'histoire empirique ne peut donc être une science pure, à laquelle on ramène les sciences humaines comme luxe ou supplément d'âme, pas plus que pour moi, la recherche empirique sur l'activité humaine dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' ne peut être une science pure. La différence est qu'une épistémologie enactive propose d'étendre cette impossibilité à toutes les autres sciences, ou plutôt à toutes les sortes d'activités de recherche (voir la *Partie C*).

À ce propos, signalons que A.J. Steinbock, puisant dans des textes non encore traduits en Français, a dégagé chez E. Husserl l'ébauche d'une phénoménologie générative, s'ajoutant à la phénoménologie génétique qui, elle-même s'était ajoutée à la phénoménologie statique. Cette phénoménologie générative est censée étudier "les phénomènes historiques, culturels, intersubjectifs et normatifs qui sont englobés sous le terme de 'générativité'" (Steinbock, 2011, p. 85). Cependant, "alors qu'on peut clairement identifier une phénoménologie hégélienne, il est plus délicat d'attribuer à Husserl une phénoménologie « générative »"(Steinbock, 2011, p. 101). Déjà E. Husserl ne pouvait traiter de façon satisfaisante du "génétique", du fait qu'il ne remettait pas en cause le "statique" auquel il avait consacré l'essentiel de sa vie. C'est pourquoi le programme de recherche empirique 'cours d'action' qui en traite a dû se séparer de E. Husserl. *A fortiori*, ne pouvait-il pas nous dire grand chose du "génératif". Ce qui est intéressant et mérite d'être signalé, c'est que, "bien qu'il existe quelques indices en ce sens, ce n'est qu'avec ses recherches en phénoménologie « générative » que Husserl commença à remettre vraiment en question la posture de désintéressement" (Steinbock, 2011, p. 97). En oubliant le "génératif", les enfants de E. Husserl peuvent encore s'accrocher à la science pure.

Histoire, recherche politique et recherche technologique

Je suis ainsi conduit à généraliser cette relation qu'établit R.G. Collingwood entre la façon de considérer l'histoire qu'il propose et la pratique politique. Cela revient à développer une relation organique entre l'histoire comme science empirique et une technologie de l'activité politique ou un programme de recherche politique, mais aussi entre l'histoire comme science empirique et d'autres technologies ou programmes de recherche technologique. Inversement, une technologie de l'activité politique ou un programme de recherche politique est à développer en relation organique avec des programmes de recherche empirique historique, mais aussi avec d'autres sortes de programmes de recherche.

Rappelons à ce propos les conditions dans lesquelles J. Michelet a écrit son histoire de la Révolution française. Dans sa *Préface* de 1847, il écrit : "Le Champ de Mars, voilà le seul monument qu'a laissé la Révolution. L'empire a sa colonne, et il a pris encore presque à lui seul l'Arc de Triomphe ; la royauté a son Louvre, ses Invalides ; la féodale église de 1200 trône encore à Notre Dame ; il n'est pas jusqu'aux

Romains qui n'aient les Thermes de César. Et la Révolution a pour monument … le vide" (Michelet, 1952, p. 1). Il nous invite ainsi à l'avance à passer d'une histoire des "lieux de mémoire", à la mode aujourd'hui, à une histoire des activités : "Pour tel fait capital, mon récit, identique aux actes mêmes, est aussi immuable qu'eux. J'ai fait plus que d'extraire, j'ai copié de ma main (et sans y employer personne) les textes dispersés et les ai réunis" (*op. cit.*, p. 14). Ce faisant, malgré sa tendance à ne parler que du "peuple" comme tout, il donne sa place à des activités individuelles et de petits groupes. Par exemple : "Il faut dire vrai ; si quelqu'un eut la gloire de la [la Bastille] renverser, c'est cette femme intrépide qui si longtemps travailla à la délivrance de Latude [son mari] contre toutes les puissances du monde" (*op. cit.*, p. 147). Ce dernier point nous introduit à une conséquence de cette conception de l'histoire comme pensée-action et passé-présent qui n'a pas été explicitée par R.G. Collinwood.

Une histoire pour d'autres que le Prince

M. de Certeau note très justement, en effet : "Depuis le 15ème siècle – ou, pour prendre des repères bien marqués, depuis Machiavel et Guichardin –, l'historiographie cesse d'être la représentation d'un temps providentiel, c'est-à-dire d'une histoire décidée par un sujet inaccessible et déchiffrable seulement dans les signes qu'il donne de ses volontés. Elle prend la position du sujet de l'action – celle du Prince, celle qui a pour objectif de « faire l'histoire »" (de Certeau, 1975, p. 14). Pourquoi le seul Prince ? C'est un fait avéré, mais que la conception de l'histoire de R.G. Collingwood empêche de considérer comme idéal.

M. de Certeau ajoute : "Pourtant, c'est par une sorte de fiction que l'historien se donne cette place. En fait, il n'est pas le sujet de l'opération dont il est le technicien. Il ne fait pas l'histoire, il ne peut faire que de l'histoire (…). Il est seulement « auprès » du pouvoir. (…) Il pense le pouvoir qu'il n'a pas. (…) De sorte que cette fiction remet en cause – et rend chimérique – la possibilité pour l'analyse politique de trouver son prolongement dans la pratique effective du pouvoir" (de Certeau, 1975, pp. 15-16). Ce qui est vraiment remis en cause, ce n'est pas la possibilité pour l'analyse politique de trouver son prolongement dans la pratique politique effective, c'est à la fois l'idéologie de l'application de la science et la relation monopoliste de l'historien avec le Prince. L'auteur en tire une autojustification de sa propre impuissance. Je propose d'en tirer plutôt la nécessité de penser l'histoire comme pensée-action et passé-présent "de l'empereur à l'esclave", pour retrouver encore la philosophie stoïcienne (voir la *Méthode réfléchie*, chapitres 2 et 4). Aujourd'hui, le manque d'une histoire pour l'esclave, ou, en tout cas, pas pour le seul Prince, est compensé par le roman, mais seulement en partie, puisque le roman a les limites de l'activité de son auteur. De plus, comme Bourdieu (2013) l'écrit très justement, le roman introduit une dimension de jeu et de manque de sérieux. Cette dimension lui permet d'être lu, mais aussi de ne pas toucher "sérieusement" les intérêts des pouvoirs installés.

5. La question de l'historicisme (ou historisme)

L'historicisme (on parle aussi d'historisme, mais je n'utiliserai que le premier terme, y compris lorsque des auteurs cités utilisent le second), avec le psychologisme, a toujours mauvaise presse depuis le siècle dernier, sans que ce qui est visé par là soit toujours très clair. Concernant le psychologisme (tel que je pense qu'on doit limiter l'acception de ce terme), je renvoie à la *Méthode réfléchie* (p. 450) pour me concentrer ici sur l'historicisme. D'après P. Veyne : "La question initiale que posait l'historicisme était celle-ci : qu'est-ce qui distingue un événement historique d'un autre qui ne l'est pas ? Comme il est apparu rapidement que cette distinction n'était pas facile à faire (…), l'historicisme en a conclu que l'histoire était subjective, qu'elle était la projection de nos valeurs et la réponse aux questions que nous voulons bien lui poser. (…) Le mérite de l'historicisme aura été de mettre en lumière les difficultés de l'idée d'Histoire et les limites de l'objectivité historique" (Veyne, 1971, p. 44). Il confond ici l'Engagement dans la situation de recherche qui participe à toute recherche, donc aussi à la recherche historique, et le "subjectif" et nous laisse avec l'idée que la question de l'Histoire est complexe sans nous donner une seule piste pour y répondre. R.G. Collingwood, en tout cas, que P. Veyne qualifie d'"historiciste", se défend comme un beau diable d'être "subjectif". Pour lui, l'histoire est une science rigoureuse qui pose à propos de faits individuels des propositions universelles et nécessaires (Collingwood, 2001, p. VII). Par contre, il discute cette question de la subjectivité en histoire en introduisant deux distinctions : (1) entre montrer de la partialité au sens d'avoir des préjugés *versus* au sens de formuler des jugements de valeur ; (2) entre avoir un devoir d'éviter la partialité et être capable en fait de l'éviter. Pour lui, il est impossible à la fois d'éviter d'avoir des préjugés quand la matière de l'enquête est proche des préoccupations pratiques de l'historien et de saisir la pleine nature d'un fait historique si les jugements de valeur sont exclus (in "*Can historians be impartial ?*", cité dans Collingwood, 1999, p. LXXV).

En fait, ce qui est en jeu, ce sont deux conceptions différentes de la recherche historique, qu'il serait plus pertinent de considérer comme deux programmes de recherche historique différents. Si celui de R.G. Collingwood (a) porte sur les activités humaines (voir section 2), et (b) n'est pas désintéressé mais engagé (voir section 4), celui de P. Veyne, qui est "la description de ce qui est spécifique, c'est-à-dire compréhensible, dans les actes humains" (Veyne, 1971, p. 75), (a) ne choisit pas dès le départ entre contraintes, activités humaines et œuvres ou effets, et (b) obéit à deux principes : "(1) L'histoire est une connaissance désintéressée ; (2) Tout événement est digne d'histoire. Ces deux principes découlent l'un de l'autre ; si l'on étudie le passé par simple curiosité, la connaissance portera sur le spécifique, car elle n'a aucune raison de préférer une individualité à une autre. Dès lors, tout ordre de fait devient gibier pour l'historien" (Veyne, 1971, p. 83). En fait, toute activité "désintéressée", quelle qu'elle soit, est intéressée par le seul intérêt de l'acteur, ici l'historien, la satisfaction de ses désirs ou l'obtention de moyens pour satisfaire ses mêmes désirs. P. Veyne met en avant la satisfaction de sa curiosité personnelle. Comme le prouve son œuvre, il s'agit d'une curiosité plus sophistiquée et plus civilisée que la curiosité

pour la vie des rois, des reines et des généraux, de leurs pouvoirs et de leurs coucheries, dans lequel la revue *Historia* de mon adolescence, qui fut sans doute, entre autres choses, ce dont il a voulu s'écarter, s'était spécialisée.

Après avoir aussi ramené la conception de l'"historicité du *Dasein*" de M. Heidegger à l'historicisme et considéré qu'elle "permet de comprendre que l'histoire puisse devenir un mythe collectif" (sous-entendu : le mythe nazi) (Veyne, 1971, p. 90), P. Veyne énonce sa pensée de l'action humaine : "La conscience voit dans le passé l'édification du présent parce que l'action est elle-même au présent et qu'elle se désintéresse du passé parce que l'action n'englobe pas la connaissance du passé et n'a pas non plus l'usage de cette connaissance. Certes, on agit et on pense toujours à partir d'un acquis dont, quand on le voudrait, on ne peut faire table rase (…). L'homme est si naturellement historique qu'il n'arrive même plus à distinguer ce qui lui vient du passé. Ceci dit, il n'est pas naturellement historiographique" (Veyne, 1971, pp. 92-93). Pour R.G. Collingwood, c'est le "Barbare" qui "n'arrive même plus à distinguer ce qui lui vient du passé", contrairement au "Civilisé". J'y reviendrai (section 7). Dans la foulée, P. Veyne sacrifie au ressentiment envers J.-P. Sartre (Veyne, 1971, pp. 103-105), comme, à quelques exceptions près, tous les universitaires installés de cette époque, et conclut, en ramenant toute la recherche historique à son propre programme de recherche d'"histoire pour l'histoire", donc menée pour le seul plaisir de l'historien : "En fait, les existentialistes se méfient de l'histoire parce qu'elle est dépolitisée". Pour le reste, cet ouvrage est rempli d'idées, aujourd'hui à la mode mais qui ne l'étaient pas au moment de sa parution – comme celles d'événement, de trace, d'intrigue, d'explication, de rétrodiction, de type, de casuistique des situations, de la conscience comme n'étant pas à la racine de l'action, sans oublier les enseignements que son auteur a tiré ailleurs de la phénoménologie de l'action d'A. Schutz – dont l'étude de l'activité humaine comme 'cours d'action' et 'articulation collective de cours d'action' a pu faire son miel.

On parle aujourd'hui de "néo-historicisme", comme faisant l'hypothèse que l'homme est une construction et non une essence, et refusant de considérer qu'un texte puisse être compris hors contexte historique et réseau de pratiques matérielles (Delacroix, Dosse & *al.*, 2010, p. 543). D'après cet ouvrage (pp. 549-550), ce néo-historicisme constitue plus une pratique qu'une théorie dont les principes sont : "(1) chaque acte expressif est pris dans un réseau de pratiques matérielles ; (2) chaque acte de dévoilement ou de critique utilise les outils qu'il condamne et risque de succomber aux pratiques qu'il expose ; (3) les textes littéraires et non littéraires circulent de façon inséparable ; (4) aucun texte, d'imagination ou d'archive, ne donne accès à des vérités éternelles ni n'exprime une nature humaine inaltérable ; (5) une méthode critique et un langage adapté à la description d'une culture intégrée dans le système capitaliste participe de l'économie qu'elle décrit". Le programme de recherche empirique 'cours d'action', dès qu'il sort de l'activité directement observable pour s'intéresser au 'cours de vie relatif à une pratique (ou projet)' peut faire sien les mêmes principes en leur ajoutant celui de l'accompagnement de la recherche empirique et de la recherche technologique par une recherche philosophique, ce qui en fait une "pratique" certes, mais qui obéit à une épistémologie normative interne explicite.

6. L'histoire en général versus l'histoire contemporaine et les études et recherches en sciences humaines et sociales s'intéressant à des acteurs vivants en particulier

Un commentateur de R.G. Collingwood, R. Martin, considère que "le fait de la différenciation dans le temps rend la réactivation problématique, [fait que] les processus historiques et la réactivation sont d'une certaine façon incompatibles". Comme le remarque à son propos S. Helgeby, "ce n'est pas là contester la théorie de la réactivation, mais rester méfiant quant à la facilité à comprendre d'autres personnes qui diffèrent grandement de nous-mêmes" (Helgeby, p. 185). Alors, on peut considérer que cette forme d'imagination historique qu'est la réactivation est plus facilement et plus sûrement réalisable pour l'histoire récente, pour une tradition de métier (par exemple celle d'interprétation musicale) et pour une activité fortement contrainte par la situation (par exemple, tailler un silex dans les conditions préhistoriques, qui peut donner lieu à ce qu'on a coutume d'appeler "expérimentation historique"). Je vais insister ici sur la première possibilité, celle de l'histoire contemporaine, et sa combinaison avec la seconde, celle des traditions de métier.

Des historiens et philosophes notent l'"extension prise par le contemporain au sein des études historiques" aujourd'hui (Delacroix, Dosse & *al.*, 2010, p. 16). On parle ainsi d'"histoire du temps présent". Un historien, A. Prost, propose cependant de "renoncer à ce "pseudo-concept sans contenu véritable" (d'histoire contemporaine) au titre que "cette histoire ne bénéficierait d'aucune spécificité épistémologique" (*op. cit.*, pp. 291-292). Étant responsable de la commémoration de la Guerre de 1914-1918, il reconnaît que les documents sont beaucoup plus nombreux que ceux des guerres plus anciennes, par exemple, que les lettres de soldats durant cette guerre sont beaucoup plus nombreuses que celles des soldats des guerres napoléoniennes. Le fait que, même aujourd'hui, surtout si l'on considère aussi les familles des soldats, il en reste des survivants ne constitue pas pour lui une différence qualitative qui pourrait ouvrir sur d'autres moyens méthodologiques.

Du point de vue d'une épistémologie enactive, selon laquelle l'observatoire (avec ses hypothèses épistémologiques 1) participe à la construction des objets théoriques, au contraire, cette spécificité épistémologique existe bel et bien. La présence d'acteurs vivants permet à l'historien de ne pas se contenter de sélectionner à l'intérieur de l'archive disponible, mais au contraire de construire de nouvelles données de remise en situation des acteurs (voir le chapitre 1, section 5), c'est-à-dire d'élargir et d'approfondir son observatoire. Elle lui permet aussi, dans la foulée, de faire participer ces acteurs vivants à l'analyse historique, donc à la théorie de l'histoire qui conditionne cette dernière, c'est-à-dire d'élargir et d'approfondir son atelier, récusant ainsi le monopole de la théorie de l'histoire – du moins celle en termes d'activités – par l'historien. De la même façon, elle permet au sociologue et à l'anthropologue culturel de ne pas se contenter d'observations et/ou d'entretiens avec ces acteurs vivants qui ne se réduisent pas à des expressions de leur conscience réflexive située dans la situation d'entretien et non pas dans la situation dans laquelle ils ont réalisé leur activité. Dans la foulée de ces entretiens d'expression de la conscience préréflexive de ces acteurs (selon diverses méthodes, et pas

seulement celle de la remise en situation par les traces), elle lui permet de faire participer les acteurs à l'analyse de leurs activités, avec les théories qui sont les leurs, qu'elles soient sommaires ou développées, récusant ainsi le monopole de la théorie par le sociologue ou l'anthropologue culturel. La mise en œuvre de ces méthodes de recueil de données ne dispensent évidemment pas l'historien, le sociologue et l'anthropologue culturel de mettre en œuvre une critique des sources.

Il est même possible, me semble-t-il, d'affiner la façon de poser la question en distinguant plusieurs cas du point de vue épistémologique : (1) l'étude des activités passées mais peu différées ; (2) l'étude des activités passées d'acteurs toujours vivants ; (3) l'étude des activités passées d'acteurs morts dont les situations ont laissé des traces importantes dans des situations présentes avec des acteurs vivants ; (4) l'étude des activités obéissant à une forte tradition de métier, donc telles que les activités présentes d'acteurs présents renseignent de façon importante sur les activités passées. Les cas (1) et (2) concernent ensemble l'analyse des niveaux inférieurs des activités humaines présentes, celle des niveaux artefactuels, spatiaux, organisationnels et culturels supérieurs de ces activités humaines présentes (qui ressortissent usuellement à la sociologie et à l'anthropologie culturelle) et celle des niveaux temporels inférieurs et supérieurs des activités passées d'acteurs toujours vivants (qui ressortissent usuellement de l'histoire contemporaine). Donnons quelques exemples de recherches récentes correspondant à ces cas (1) à (4), qui définissent autant de degrés de contemporanéité.

L'histoire à différents degrés de contemporanéité

Un exemple de (1) est bien sûr le prolongement, dans le programme de recherche 'cours d'action', de l'analyse de l'activité humaine présente, d'une part en direction du passé, d'autre part en direction de l'étude de l'"articulation collective de plusieurs cours de vie relatifs à un projet (ou une pratique) passé(e)". La période d'activité concernée peut être de plusieurs années, à condition de disposer suffisamment de traces de cette activité. Dans les recherches empiriques réalisées jusqu'à aujourd'hui concernant des activités présentes, si le nombre d'acteurs dépasse trois ou quatre, certains doivent être réduits à un seul acteur collectif. Cette limite vaut *a fortiori* pour des activités passées. Une méthode de construction de données a été mise au point qui consiste à remettre les acteurs en situation grâce à ces traces et à leur permettre d'exprimer leur conscience préréflexive passée retrouvée grâce à cette remise en situation et dans les limites de celle-ci (voir le chapitre 1, section 3, et les diverses publications en collaboration avec N. Donin et S. Goldszmidt portant sur l'analyse d'activités de composition musicale). La réactivation a alors essentiellement pour fonction de contribuer aux rétrodictions effectuées au cours de l'analyse des données lorsqu'elles sont insuffisantes localement.

Des exemples de (2) sont l'histoire, aujourd'hui, de la période autour de 1968 en France et l'ethnographie historique, aujourd'hui, de la genèse sur 10 ans de la catastrophe de la navette *Challenger*, pour citer la recherche exemplaire de Vaughan (1996), dont l'auteur est étiquetés "sociologue". Je reviendrai sur la première (section 7) et sur la seconde (sections 9 à 11). Du fait qu'une grande partie des acteurs de ces

activités passées sont toujours vivants, que de nombreuses traces sont disponibles, les méthodes de remise en situation mises au point à l'occasion des recherches sur les activités de composition musicale aujourd'hui peuvent être mises en œuvre (si l'accès à ces acteurs n'est pas interdit). Un exemple issu de Cordier (1999), à propos de l'enquête sur les conditions de l'arrestation de Jean Moulin par les nazis et leurs collaborateurs durant la dernière guerre mondiale, a d'ailleurs participé à l'élaboration de ces méthodes : un témoignage nouveau, ou un document nouvellement retrouvé, ou une nouvelle rencontre entre témoins, suscite le rappel de nouveaux faits de la part de témoins qui croyaient avoir tout dit de leur expérience. Les méthodes de remise en situation par les traces systématisent et provoquent délibérément ce qui, dans cet exemple, a été laissé au hasard. Dans ce cas (2), la réactivation joue le même rôle que dans le cas (1) mais est évidemment plus importante.

Un exemple de (3) est l'histoire de la taylorisation de Peugeot (Cohen, 2001). Outre qu'elle a pu exploiter une archive d'une qualité exceptionnelle, un mémoire écrit par Mattern, l'ingénieur en charge de cette taylorisation, adressé aux frères Peugeot, elle a bénéficié de l'établissement passé de Y. Cohen comme ouvrier spécialisé à Peugeot-Sochaux. Un exemple plus récent qui ressortit à la fois à (3) et de (4) est celui de l'histoire de l'opéra en France autour de 1900 (Campos & Poidevin, 2012). Elle a bénéficié d'une période de travail de A. Poidevin comme machiniste à l'opéra Garnier, qui a contribué à son interprétation de l'archive disponible. Le partage par les chercheurs et les acteurs passés à la fois de la tradition de l'opéra et de l'œuvre de R. Wagner a facilité la réactivation. De plus, cette recherche a inclus la réalisation d'une reconstitution d'une création scénique au Palais Garnier en 1897, respectant les contraintes de toutes sortes mises en lumière par l'étude historique. Cette reconstitution est l'imagination historique réalisée matériellement et socialement, et pas seulement dans des écrits, comme c'est le cas chez R.G. Collingwood.

Ces différentes sortes de recherches historiques offrent la possibilité de s'articuler avec des recherches portant sur des activités présentes à travers les autres méthodes de constructions de données du programme de recherche empirique 'cours d'action' (voir le chapitre 1), donc de contribuer à une analyse multi-niveaux des activités humaines jusqu'à aujourd'hui, c'est-à-dire à la sorte d'analyse multi-niveaux qui peut être le plus en relation organique avec une ingénierie des systèmes artefactuels, spatiaux, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes (voir section 12) qui intéresse le plus cette *Partie B*.

L'histoire des pratiques et la réactivation

Le dernier exemple donné plus haut de recherche historique, portant à la fois sur des activités passées d'acteurs morts dont les situations ont laissé des traces importantes dans des situations présentes avec des acteurs vivants (3) et sur une forte tradition de métier (4), rejoint la recherche historique portant sur une activité fortement contrainte par la situation (par exemple, la taille des silex à telle période de la préhistoire) (5), portant comme elle sur des pratiques. Pour tout le reste, c'est-à-dire l'étude de l'histoire comme histoire des activités en général (6), la réactivation, comme principe des rétrodictions nécessaires, est plus aventureuse,

c'est-à-dire que l'imagination historique y est relativement moins contrainte par des données empiriques. Considérons ici brièvement ce cas de l'histoire des pratiques, sur lequel Campos & Donin (à paraître) fait le point, pour son intérêt en matière à la fois de clarification théorique et méthodologique et d'histoire des activités de recherche (voir chapitre 4, section 1), donc en laissant de côté d'autres intérêts possibles abordés par cette dernière publication.

L'originalité épistémique de ces recherches en histoire des pratiques tient au rôle qu'y joue ou y peut jouer la réalisation de ce qu'on peut appeler des "modèles matériels-sociaux-culturels-cognitifs", en référence aux modèles matériels qu'on trouve aujourd'hui dans l'enseignement de la physique mais qui ont eu dans le passé une place dans l'activité de recherche, ou aux prototypes de systèmes techniques qu'on trouve en ingénierie, ou des "modèles de simulation d'activités", en référence aux modèles de simulation, en général informatiques, que peuvent produire des recherches sur l'activité humaine. Dans le cas considéré de la réalisation d'une reconstitution de la création scénique d'un tableau d'un acte des *Maîtres chanteurs de Nuremberg* de R. Wagner au Palais Garnier en 1897, le "modèle matériel-social-culturel-cognitif" est constitué par le spectacle obtenu et par l'interprétation de sa préparation et de sa réalisation en termes d'histoire des activités. Ces activités de préparation et de réalisation, avec des historiens, des personnes des différents métiers concernés et des étudiants aujourd'hui, qui constituent une expansion de l'activité de réactivation des historiens, sont très loin des activités de préparation et de réalisation du spectacle de 1897. Mais leur interprétation en termes d'histoire des activités est pleine d'enseignements et permettent de développer le modèle au-delà de la seule représentation scénique. De plus, les processus de désappropriation et appropriation corporelles et culturelles auxquels cette préparation et cette réalisation ont donné lieu renseignent indirectement sur ce que les acteurs passés ont dû mobiliser de savoir propre et de culture propre pour accomplir leur travail.

On qualifie souvent cette activité de modélisation d'"expérimentation historique", ce qui peut être source de malentendus, si l'on ne distingue pas soigneusement les processus de réfutation/non réfutation en jeu : (1) ceux du "modèle matériel-social-culturel-cognitif" ; (2) ceux du "modèle technique" qui en constitue une part séparable (comme la "tâche" est séparable de l'activité) ; (3) ceux des hypothèses techniques locales qui ont participé à la construction de ce "modèle technique". En ce qui concerne (1), on ne sort pas de l'épistémologie de l'histoire : on ne produit pas des données empiriques historiques nouvelles concernant les activités humaines, mais des rétrodictions, à la fois nouvelles et mieux fondées, concernant ces activités humaines. On peut cependant ajouter que le "modèle matériel-social-culturel-cognitif" réalisé suscite, comme le feraient de nouvelles données empiriques sur les traces des activités humaines passées, de nouvelles réactivations de ces dernières chez les historiens. En ce qui concerne (2), on réalise des expérimentations techniques, comme celles qui sont courantes en ingénierie, où l'on teste globalement la faisabilité et l'efficience d'un système technique. C'est en ce qui concerne (3) qu'on peut se référer à des expérimentations scientifiques dans lesquelles on s'est donné les moyens de trancher entre des hypothèses scientifiques (ou encore des propositions à la fois non triviales et réfutables) alternatives (comme dans tout programme

de recherche empirique bien conçu, voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3), voire même en réaliser si nécessaire.

Dans les différents cas ressortissant plus ou moins à l'histoire contemporaine examinés plus haut, la réactivation concerne, non seulement l'historien comme chez R.G. Collingwood, mais aussi des acteurs vivants, dont la conscience préréflexive dans des remises en situation est sollicitée, ainsi que l'analyse dans les entretiens de second niveau (voir chapitre 1, section 3). Dans le cas de l'histoire des pratiques, la réactivation concerne aussi de nombreux acteurs en plus des historiens, dont des techniciens dans divers domaines. De plus la modélisation dans son ensemble donne lieu à diverses activités présentes qui peuvent donner lieu à analyse moyennant la mise en œuvre des autres méthodes de construction de données du programme de recherche 'cours d'action' précisées dans la section 1, par exemple, afin d'éclairer ces rétrodictions mais aussi les phénomènes de désappropriation-appropriation notés plus haut, donc, encore plus indirectement, les conditions de savoir propre et de culture propre des pratiques passées.

La réactivation et le Référentiel théorique

Notons cependant à ce point que, chez R.G. Collingwood, la réactivation s'effectue en relation avec une théorie très pauvre de l'activité humaine réactivée, ajoutant seulement au flair de l'historien les notions de pensée-action, de passé présent, ce qui a au moins un mérite, celui ne pas sacrifier aux séparations faites dans diverses sciences humaines et sociales entre pensée, action et émotion. Ce manque théorique, s'il n'est pas comblé, réduit les analyses-synthèses et les modèles matériels-sociaux-cognitifs d'activité humaine réalisés à des récits et mises en scène criants de vérité mais aux fondements obscurs, sauf éventuellement en ce qui concerne leurs aspects purement techniques. Du fait qu'elles sont fondées empiriquement sur des données empiriques construites par les chercheurs et non pas seulement sélectionnées, qui peuvent être enrichies bien au-delà des limites des données empiriques historiques, les constructions théoriques effectuées en relation avec les activités présentes ou peu différées, en particulier en termes d'enaction, d'expérience et d'activité-signe, peuvent contribuer à combler ce manque.

7. Histoire versus barbarie et histoire contemporaine

Si l'"histoire du temps présent" a acquis droit de cité, elle est loin de correspondre aux besoins présents, en quantité comme en qualité. Interrogé par le journal '*Le Monde*' (daté des 31/12/2011-01 et 02/01/2012) : "*Vous avez appartenu à un mouvement d'extrême gauche, Lotta Continua*[2]*, dans les années 70. Que reste-t-il des combats*

2. Cette organisation fut constituée durant ce qu'on a appelé le "Mai rampant" italien. Elle a été proche d'une organisation politico-culturelle française de la même période, la *Gauche Prolétarienne* (dont je parlerai dans la *Conclusion* générale, section 2, à propos de sa politique en matière de conditions de travail dans les entreprises). Trois de ses principaux dirigeants, Adriano Sofri, Ovidio Bompressi et Giorgio Pietrostefani, sont toujours en prison (avec quelques

de votre génération ?", Erri de Luca, écrivain italien, a fourni cette réponse : *"Tout à l'heure, je suis entré dans une boutique de design assez chic. L'homme qui était à la caisse m'a fait une réduction en me disant : « Toi et moi, on était du même bord ». Voilà ce qui a survécu : une vague fraternité. Sur le plan politique, il ne reste absolument rien. J'ai marché avec les "indignés" de Rome, depuis la gare Termini jusqu'à la place St Jean-de-Latran. Ils étaient plusieurs centaines de milliers, la température politique avait monté de quelques degrés, mais la grande majorité d'entre eux ne savaient rien de nous. Il n'y a aucune continuité. Nous, on se considérait comme les héritiers des combattants antifascistes, alors qu'ils croient que le monde commence avec eux. On a fait ce qu'on pouvait pour changer le monde, mais on n'a pas intégré la classe politique. Insurgés, nous sommes restés dehors. L'antagonisme était définitif. En Italie, toute une génération et toute une période ont été criminalisés. On a mis un couvercle dessus et on a appelé ça les « années de plomb ». Moi, je les appelle les années de cuivre parce que c'est un métal conducteur : cela donne une meilleure idée du câblage de la vie politique d'alors, où nous fonctionnions en réseau, d'un bout à l'autre du pays".*

La France n'est pas l'Italie. En France, contrairement à l'Italie, les groupuscules qui sont passés à l'action armée se sont réduits à très peu de choses et l'ensemble de la période autour de 1968 n'a pas été criminalisé par les pouvoirs publics, mais seulement réduit à un mythe négatif. Mais il reste beaucoup de points communs. Le jugement d'Erri de Luca selon lequel "il n'y a aucune continuité", je fais régulièrement le constat de sa pertinence en ce qui concerne la société française : cette période de notre histoire, ou bien est oubliée, ou bien ne donne lieu qu'à des mythes, positifs ou négatifs. Quant à la proposition d'Erri de Luca d'appeler ces années les "années de cuivre", il me semble, non seulement qu'elle est pertinente,

---

aménagements pour raison de santé) sur la base d'un dossier fabriqué de toutes pièces par les carabiniers et l'appareil judiciaire italien concernant l'assassinat d'un commissaire de police contre lequel *Lotta Continua* avait mené campagne à la suite de la défenestration dans les locaux de la police d'un cheminot anarchiste italien, Giuseppe Pinelli. Rappelons que ce dossier a été démonté avec précision par les intéressés (Sofri, Pietrostefani & Bompressi, 2000 ; Sofri, 2002) et par l'historien Carlo Ginsburg (Ginsburg, 1997), mais aussi qu'Adriano Sofri a publié, dans un ouvrage écrit en prison, une enquête sur la défenestration de Giuseppe Pinelli (Sofri, 2010), montrant que son assassinat sous les ordres du commissaire Calabresi n'était pas prouvé et donc que la campagne de *Lotta Continua* n'avait pas été suffisamment fondée empiriquement. Ces mêmes dirigeants de *Lotta Continua* étaient violemment critiques en ce qui concerne les groupes d'extrême gauche italiens qui s'étaient lancés dans la lutte armée (Brigades Rouges, *Prima linea*) et voulaient s'en distinguer radicalement. C'est pourquoi ils n'ont jamais demandé à bénéficier d'une quelconque amnistie, afin d'insister sur ce qui, pour eux, était l'honneur du "Mai rampant" italien : ne pas se confondre avec les dérives terroristes ultra-minoritaires mises en avant par les pouvoirs publics. Aujourd'hui, l'ironie de l'histoire est que l'histoire officielle de cette période de l'Italie, la seule qui concurrence l'absence d'histoire, se résume aux exploits de ces groupes d'extrême gauche italiens qui s'étaient lancés dans la lutte armée, et que Adriano Sofri, Ovidio Bompressi et Giorgio Pietrostefani, qui s'y sont toujours opposés, sont toujours en prison à ce titre. Cette histoire illustre bien la relation difficile entre l'histoire contemporaine et les pouvoirs politiques, judiciaires et policiers. Après que son essai d'épistémologie historique critique ait montré son incapacité à influencer ces derniers, C. Ginsburg n'avait plus qu'à revenir à l'histoire du Moyen Âge et de la Renaissance.

mais qu'elle éclaire négativement de façon pertinente notre présent : chacun dans son trou, son métier, sa communauté ou sa discipline universitaire, ce qui rejoint le propos de l'ensemble des *Parties B et C* de cet ouvrage. J'aborderai (dans le chapitre 5, section 4) la question de la cumulativité en matière de recherches en sciences humaines et sociales et l'ai renvoyée à celle des programmes de recherche. C'est qu'un programme de recherche n'a de sens que confronté à d'autres, en partie semblables, en partie complémentaires et en tout ou partie alternatifs. Il instaure une histoire qui n'est pas refermée sur une quelconque communauté ou discipline universitaire et qui est susceptible de connaître des solutions de continuité, lorsqu'il y a abandon d'un programme de recherche pour un autre. Il me semble d'ailleurs que cette appellation d'"années de cuivre" ouvre au-delà de l'histoire factuelle sur des hypothèses empiriques et pratiques sur l'histoire socio-politique comme articulation collective d'activités individuelles-sociales dans laquelle la "conduction" et son contraire jouent un rôle essentiel, voire sur un idéal politique dont un des aspects, parmi d'autres comme l'"éducation", serait la "conduction". J'y reviendrai dans la *Conclusion* générale.

Absence du passé dans le présent et barbarie

Pour R.G. Collingwood, une telle absence du passé dans le présent – à laquelle on pourrait ajouter sa présence réduite au mythe[3] – éloigne de la civilisation et ouvre sur la barbarie, sachant que "la civilisation est quelque chose qui arrive à une communauté (…) : un processus d'approche d'un état idéal qui s'éloigne de sa contradictoire, la barbarie" (Collingwood, 2001, pp. 320-321). Elle pose le problème de la responsabilité des historiens : "L'auto-connaissance de la raison [équivalente pour lui au résultat atteint par la recherche historique à chaque instant] n'est pas un accident ; elle appartient à son essence. C'est pourquoi la connaissance historique n'est pas un luxe ou un simple amusement de loisir, mais un devoir primordial, dont l'accomplissement est essentiel au maintien, non seulement d'une forme particulière ou type de raison, mais de la raison elle-même" (Collingwood, 1993, p. 227). Dans son autobiographie, il note ainsi que : "la principale tâche de la philosophie du 20ème siècle est de demander des comptes à l'histoire du 20ème siècle" et "la plus urgente est de fournir une "conviction raisonnée que le progrès humain est possible et que les problèmes de la vie morale et politique sont en principe solubles" (cité par Helgeby, 2004, p. 4). Il me semble que cette relation entre déficit d'histoire et trop plein de barbarie, posée par R.G. Collingwood, est valable à tous les niveaux, par exemple, au niveau de l'entreprise, et en particulier de l'entreprise à risques (voir sections 9, 10 et 11), et pas seulement de la nation ou d'un ensemble de nations.

Selon lui, la recherche historique est concernée par des idéaux. C'est ainsi que, dans une conférence de 1940 ("*What civilization means*"), il refuse le relativisme

---

3. Bien sûr, il y a des mythes plus civilisés que d'autres – par exemple, le mythe de la sortie d'Égypte des esclaves juifs accompagnés de non-juifs est certainement plus civilisé que celui de la brute blonde nordique à la conquête du monde, mais c'est une autre histoire.

historique qui consiste à nier à la fois qu'il y ait un idéal de conduite civilisée et un seul et plusieurs idéaux valides pour une société donnée à une époque donnée. Trois sortes d'idéaux sont d'après lui à considérer : (1) Un groupe ou un homme donné a conscience d'incarner un idéal de civilisation, idéal qui varie infiniment ; (2) En même temps ce groupe ou cet homme reconnaît mais n'incarne pas un idéal de deuxième ordre moins variable, par exemple celui du gentleman anglais ; (3) L'idéal d'une société universelle source de tous les idéaux (Collingwood, 2001, p. XI). Il cumule les trois sortes d'idéaux lorsqu'il définit sa conception de la "moralité historique" dans sa distinction avec ce qu'il appelle la "moralité scientifique", celle des sciences de la nature appliquée à l'homme et à la société telle qu'elle était à son époque et est encore aujourd'hui majoritairement conçue : "Une moralité scientifique partira de l'idée de nature humaine comme chose à conquérir ou commander ; une moralité historique niera qu'existe une telle chose [comme nous l'avons déjà vu section 2] et résumera ce que nous sommes dans ce que nous faisons. Une société scientifique tournera autour de l'idée de maîtriser le peuple (par l'argent, la guerre ou autre chose du même genre) ou alternativement de le servir [voir la formule maoïste de "Servir le Peuple", mise tout particulièrement en avant depuis, lors de la Révolution culturelle chinoise, quelle que soit la réalité qu'elle a recouvert] (philanthropie). Une société historique tournera autour de l'idée de le comprendre" (Collingwood, 1999, p. 246).

Le cas de l'histoire contemporaine des "événements de 68"

Considérons, par exemple, dans la foulée d'Erri de Luca, le cas de l'histoire contemporaine des "événements de 68" (ou plutôt de la période 1962-1981) en France et en Europe qui m'a intéressé, comme lui, en tant qu'acteur particulier. Le seul ouvrage historique de synthèse[4] digne de ce nom – encore que, sur l'Italie, il réduise cette période aux exploits des Brigades rouges, donc aux "années de plomb", et reflète strictement, en l'occurrence et sur demande expresse de l'éditeur (selon M. Zancarini-Fournel, communication personnelle), l'idéologie ambiante dénoncée plus haut par Erri de Luca – est celui de Artières & Zancarini-Fournel (2008). Sa visée est de "faire de 68 un objet historique [, ce qui] supposait de s'extraire du flot interprétatif dont il a fait l'objet (…) [c'est-à-dire d'une] impressionnante mise en discours, à la fois journalistique, sociologique, littéraire, photographique, etc." (*op. cit.*, p. 7). Concernant ses sources, les auteurs précisent : "Les travaux qui composent la matière de ce livre s'inscrivent dans le renouvellement de l'historiographie depuis la fin des années 1980. (…) En premier lieu, la notion de source a été sensiblement élargie, notamment aux archives personnelles : la lettre, le journal, l'autobiographie (…). Certains fonds d'archives délaissés, comme les séries judiciaires, ont aussi été réinvestis par les historiens auxquels s'ouvraient aussi d'autres matériaux, comme

---

4. Je ne considèrerai pas ici divers ouvrages historiques locaux et œuvres littéraires qui me semblent tout à fait valables du point de vue épistémologique précisé ici. Je ne parlerai pas non plus des divers essais journalistiques et romans de gare, pour la plupart lamentables, qui ont fleuri à l'occasion du 40ème anniversaire de Mai 68 en France.

les archives télévisées et radiophoniques" (*op. cit.*, pp. 8-9). Mais, aucune donnée nouvelle n'a été construite, alors même que nombre des acteurs dont on étudie les activités passées sont toujours vivants et que de nombreuses traces nous restent qui permettraient de développer une série d'entretiens de remise en situation contrôlés par les traces (voir chapitre 1, section 5). Ce qui est remarquable est que ces deux auteurs ont participé à l'ouvrage de Artières et *al.* (2003), portant sur l'histoire du Groupe d'Information Prisons (GIP), l'un des collectifs de cette période historique, ouvrage dont les visées ont été, non pas "d'en écrire l'histoire définitive mais plus simplement de fournir un dossier chronologique, un ensemble d'archives qui nous apparaît comme particulièrement significatif de la lutte singulière que le GIP engagea" (*op. cit.*, p. 9), de rappeler "le contexte social et pénitentiaire de ce début des années 1970", de présenter "une chronologie la plus exhaustive possible des événements intervenus dans et autour des prisons" et de fournir "une bibliographie des autres sources disponibles et des travaux existants sur cette période" (*op. cit.*, p. 11). Ces éléments pourraient constituer justement l'ensemble des traces nécessaires pour des entretiens de remise en situation, individuels ou collectifs, contrôlés par les traces, avec les divers protagonistes. Sans de tels entretiens, cette histoire contemporaine des "événements de 68" ne diffère de celle des Croisades que par la quantité des archives disponibles et la présence, parmi les historiens, de quelques acteurs rescapés de cette période historique, dont l'une des deux éditeurs, mon amie M. Zancarini-Fournel. Évidemment, de tels entretiens de remise en situation diffèreraient radicalement de ceux qui ont été réunis par Hamon & Rotman (1988), avec une même volonté de synthèse en ce qui concerne la seule France, dans le cadre d'une conception de l'histoire qui ressortit autant au couper-coller (voir section 3) qu'à la Revue *Historia* de mon adolescence (voir section 5). Dans les entretiens avec des "héros" de cette histoire, recueillis vingt ans après 1968 et 15 ans après les derniers événements marquants de cette période, l'affaire Lip et celle du Larzac, les diverses personnes interrogées – qui plus est, par des ex-membres d'un des groupuscules de cette époque reconvertis dans le journalisme – racontent leur vie et celle des autres à partir de leur situation présente et de ses perspectives. De faits éminemment collectifs et situés, ne reste plus qu'une juxtaposition de points de vue individuels situés en d'autres temps et d'autres lieux. Même lorsqu'elles ne cherchent pas à mentir, ces personnes interrogées font preuve de mémoire sélective et d'interprétations situées *a posteriori*. De plus, la notion historienne de critique des sources était étrangère aux deux journalistes qui sont à la fois les auteurs et les enquêteurs. Une telle "histoire" ne peut fabriquer que des mythes ou des romans[5]. À la décharge de Artières & Zancarini-Fournel (2008), leur ouvrage a été conçu pour

5. J'aurais envie de parler plutôt de "romans mensongers" en oppositions aux "romans vrais" qui, grâce à la fiction, permettent de parler d'activités individuelles sociales ou de petits groupes du point de vue de ceux qui les ont accomplies, de façon plus véridique que ne peuvent le faire des historiens contemporains compte tenu de l'état existant des sources, des conceptions de l'histoire et de la nécessité d'éviter des procès judiciaires lorsque les sources ne sont pas parfaites.

apporter un peu de rigueur à une histoire marquée en France par cet ouvrage de Hamon & Rotman (1988) et réussit à le faire, au risque de perdre beaucoup de vie. En tout cas, si l'on suit R.G. Collingwood en la matière, comme je le ferais volontiers, il est de la responsabilité des historiens, mais aussi des protagonistes de cette période historique, de changer comme faire se peut cet état de fait et de réaliser une étude historique de cette période contemporaine qui à la fois soit rigoureuse et prenne en compte les spécificités épistémologiques de l'histoire contemporaine. Il en va d'après lui de la civilisation *versus* de la barbarie.

8. La philosophie comme explicitation et transformation des présuppositions

La recherche philosophique selon R.G. Collingwood s'est surtout manifestée dans ses ouvrages d'épistémologie de l'histoire et de théorie de l'art. Elle a donné lieu cependant à deux essais proprement philosophiques : Collingwood (1998) et Collingwood (2008) (respectivement abrégés dans ce qui suit en EM et EPM). Les exemples de résultats philosophiques qu'il y donne – dans Collingwood (1998) (EM), une preuve ontologique de l'existence de Dieu, une interprétation de la métaphysique de E. Kant et une théorie de la causation ; dans Collingwood (2008) (EPM), une échelle des formes – ne me convainquent pas plus que la plupart de ses commentateurs. Par contre, la conception de la recherche philosophique qui y est développée me semble digne d'intérêt. C'est sur elle que je vais m'appesantir. D'après l'*Introduction* par ses éditeurs à Collingwood (2005), que je peux reprendre à mon compte : "les deux essais sont considérés par Collingwood comme des examens des présuppositions de la philosophie elle-même, et il considérait un tel examen comme vital pour la philosophie comme discipline autoréflexive (…). Dans EPM, Collingwood faisait l'hypothèse de l'existence de concepts philosophiques et prenait cette hypothèse pour point de départ ; dans EM, il cherchait à prouver l'existence de cette classe de propositions (et à montrer que la métaphysique est possible) en démontrant que les propositions absolues comme caractéristiques logiques de la pensée ne peuvent ni être considérées comme analytiquement vraies ni dérivées empiriquement. (…) Un des points centraux dans les deux [essais est qu'on est condamné à se fonder sur des présuppositions et que ceci s'applique à la philosophie elle-même ; d'où les commentaires critiques de EPM sur l'échec de l'école [de philosophie] analytique émergente à rendre compte de ses propres présuppositions. (…) La réponse à toute question présuppose ce que la question présuppose. Et, parce que toute science commence avec une question (car une question est logiquement première relativement à sa propre réponse), toute science commence par une présupposition. (…) En métaphysique, la méthode de pensée devient l'objet de la pensée, c'est-à-dire que l'objet et la méthode d'étude deviennent unifiés. Il n'existe pas de sujet externe indépendant" (*Introduction* à Collingwood, 2005, pp. LXVIII sq). Comme les présuppositions de la science et de la philosophie changent constamment, l'activité de recherche philosophique, "autocritique et autoréférentielle", ainsi conçue ne peut connaître de fin.

R.G. Collingwood parle aussi de présuppositions absolues, qui constituent plus spécialement l'objet de la recherche métaphysique à chaque instant, c'est-à-dire la

pointe de la recherche philosophique, et sont "différentes des propositions en ce sens qu'elles ne peuvent être ni vraies ni fausses pour la simple raison qu'elles ne reposent sur aucune(s) présupposition(s) préalables. Il n'existe pas ici de questions auxquelles elles pourraient être des réponses. (…) Les présuppositions absolues ne sont pas proposées ; elles sont seulement supposées ; et leur « efficacité logique » vient, non pas de leur vérité, mais simplement d'avoir été supposées" (*Introduction* à Collingwood, 1998, p. XXIII). Étant donnée cette référence à chaque instant, "la métaphysique comme étude des formes fondatrices, des principes organisateurs de la pensée et de l'activité scientifiques a entièrement un être historique" (*op. cit.*, p. XXVI).

Comme il est facile de le constater, le retour effectué sur les apports philosophiques à un programme de recherche portant sur l'activité humaine en relation organique avec des programmes de recherche technologiques, le programme de recherche 'cours d'action', a conduit à un programme de recherche philosophique portant sur l'engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et pratique dans la situation de recherche, tandis que la conception de R.G. Collingwood de la recherche historique comme recherche sur l'activité humaine passée, engagée dans la contribution pratique présente au développement de la civilisation, le conduit à une conception de la recherche philosophique comme recherche autocritique et auto référentielle sur les présuppositions de l'historien, et plus largement de tout acteur. Ce terme de 'présupposition' est excellent pour décrire les divers éléments de l'engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et pratique dans la situation, qu'il soit de recherche ou autre que de recherche, à condition de ne pas le réserver à la métaphysique ou à l'ontologie et, au contraire, de l'élargir à l'épistémologie et à l'éthico-politico-religieux. Je l'ai adopté (voir chapitre 1, section 1).

9. Technologie à risques, culture et dérive à la NASA (1) : des notions théoriques et méthodologiques non triviales

Je conclurai ce chapitre par un exemple de recherche, réparti sur trois sections (sections 9, 10 et 11), qui croise sociologie, anthropologie culturelle et histoire contemporaine et qui est faite, pour ainsi dire, pour participer à une recherche multi-niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels en analyse de l'activité humaine, susceptible d'être en relation organique avec l'ingénierie des situations sûres que je considérerai dans la section 12. L'ouvrage de D. Vaughan (Vaughan, 1996), trop peu connu, que j'exploiterai pour l'essentiel (en donnant quelques références complémentaires à des articles de revues) porte sur les dix années qui ont précédé la catastrophe du lancement de la navette *Challenger* par la NASA en 1986. Il se présente essentiellement comme un compte-rendu d'enquête et non pas comme un ouvrage théorique et méthodologique mais est plus riche en théorie et méthodologie que bien d'autres ouvrages qui se présentent ainsi : "Ce livre montre comment l'accumulation historique se lie avec les facteurs structurels et culturels pour affecter les décisions dans les organisations (…). [Il] expose (1) la connexion macro-micro, reliant le nouvel institutionnalisme de l'analyse organisationnelle à

l'action et à la pensée individuelles, (2) une ethnographie historique, basée sur les documents d'archive et les entretiens, qui construit systématiquement des développements en histoire sociale, et (3) l'élaboration théorique comme une stratégie méthodologique pour développer la théorie sociologique (…). [Il] déplace notre attention des explications causales individuelles vers la structure du pouvoir et le pouvoir de la structure et de la culture – facteurs qui sont difficiles à identifier et à démêler mais ont cependant un grand impact sur les prises de décision dans les organisations. Pour cette raison, l'histoire révisionniste [relativement à celle qui a été effectuée par les enquêtes officielles] et l'explication sociologique présentées (…) sont plus effrayantes que l'interprétation historique acceptée" (Vaughan, 1996, p. XIV). En effet, "l'explication historiquement acceptée a non seulement masqué les causes complexes structurelles du désastre, mais a aussi obscurci le fait que la responsabilité individuelle s'étendait à travers les niveaux hiérarchiques : 1/ Elle a détourné l'attention des élites du pouvoir, loin du processus d'évaluation "les mains dans le cambouis" des risques, qui ont pris les décisions et accompli des actions qui ont compromis à la fois la conception de la navette et l'environnement de prise de décision pour les groupes de travail à travers le système NASA / sous-traitance ; 2/ L'explication conventionnelle a déguisé la contribution des plus hauts dirigeants de la NASA à la tragédie [=] altération des objectifs, structure et culture ; 3/ La focalisation du public après le désastre sur le mauvais travail des managers l'a empêché de se rendre compte de la difficulté à prendre des décisions d'ingénierie sur la technologie de la navette" (Vaughan, 1996, p. 389). Cette section 9 visera à extraire différents éléments théoriques et méthodologiques des éléments concrets de l'enquête. La section 10 sera consacrée aux notions synthétiques produites par la recherche. Enfin, la section 11 fera le point sur les limites et les perspectives de cette recherche.

Les objets d'étude

L'objet d'étude de D. Vaughan relie donc organisation, culture et prises de décisions sur une période de temps de la NASA. C'est celui d'une ethnographie historique. D'un côté, il est proche de certains objets de la recherche historique, par exemple la nuit de la Saint-Barthélemy dans le cadre des guerres de religion en France (Crouzet, 1994, déjà cité section 3). De l'autre, il est proche des objets de l'anthropologie culturelle présentés plus haut, par sa visée intégratrice des organisations, des cultures et des processus de décision. Il en est de même de ses données empiriques, proches de celles de la recherche historique (archives) mais aussi proches de celles de la recherche anthropologique culturelle et sociologique (toute une partie de ses données empiriques a été recueillie auprès des acteurs vivants). Vu "l'importance des premières décisions pour les suivantes", à court terme (processus incidentel / accidentel) comme à long terme (processus organisationnel et culturel), la première opération de cette ethnographie historique est pour D. Vaughan de "remettre les actions à leur place dans la séquence chronologique de façon à les voir dans les termes des significations qu'elles avaient pour les participants à ce moment" (Vaughan, 1996, pp. 112-113), ce qui ne saurait étonner les spécialistes français en "facteurs humains et organisationnels" d'aujourd'hui.

Comme participant à cet objet d'étude, la culture est pour cet auteur "un ensemble de solutions produites par un groupe de gens pour traiter des problèmes spécifiques posés par les situations auxquelles ils sont confrontés en commun. Ces situations sont institutionnalisées, mémorisées et transformées en règles, rituels et valeurs du groupe. La culture est souvent faussement pensée comme étant une caractéristique particulière d'une organisation formelle considérée comme un tout. Ce peut être le cas lorsque l'organisation est petite et a une structure simple. Mais la plupart des organisations sont segmentées et ont potentiellement autant de cultures que de sous-unités (…). Quoique quelques valeurs culturelles uniformes et façons typiques de se comporter puissent être partagées à travers une organisation donnée, le degré de leur pénétration dans une division, un département ou une sous-unité particulière reste une question d'enquête. L'idée d'une culture organisationnelle doit être même plus raffinée cependant, car les règles, rituels et croyances peuvent évoluer qui sont propres à des groupes de travail (composés de gens qui interagissent parce qu'ils ont une tâche centrale en commun). (…) Un groupe de travail n'est pas contraint par la structure formelle de l'organisation, car des gens éparpillés dans des postes qui couvrent toute la hiérarchie peuvent s'engager ensemble dans un projet. Ainsi une organisation peut avoir simultanément plusieurs groupes de travail qui traversent sa structure interne (…). Dans l'interaction, les groupes de travail créent des normes, croyances et procédures qui sont réservées à cette tâche particulière. (…) Ces réalités collectivement construites constituent la culture du groupe de travail. La culture du groupe de travail contribue au processus de décision concernant le projet désigné du groupe en devenant une partie de la vision du monde que les individus dans le groupe de travail apportent à l'interprétation de l'information" (Vaughan, 1996, p. 64).

Les méthodes

D. Vaughan rapporte ses méthodes à des hypothèses anthropologiques culturelles : "L'entreprise ethnographique est la recherche de la « *native view* » : quelle interprétation les gens dans une situation particulière donnent-ils à leur expérience ? Quelle est la logique formelle et informelle de leur vie quotidienne ? La *native view* peut être trouvée en examinant la culture. Du fait que la culture elle-même n'est pas visible, une façon de la connaître est d'inspecter les événements pour voir comment les gens interagissant en groupes identifient, définissent et transforment les éléments culturels connus auparavant et créent une culture distinctive qui leur est propre. Il est vrai qu'une grande part de la culture consiste en compréhensions tacites qu'il est difficile de dégager. Mais nous pouvons la connaître de façon approchée en examinant ce que les gens font et disent" (Vaughan, 1996, p. 77). Elle cite à ce propos Geertz (1973, p. 14) : "Comprendre la culture d'un peuple expose leur normalité sans réduire leur particularité (…). Cela les rend accessibles : en les mettant dans le cadre de leurs propres banalités, cela dissout leur opacité" (*op. cit.*, p. 79). D'après elle, qui fait preuve d'un bel optimisme : "Les méthodes qualitatives – observation ethnographique, entretiens, analyses de documents, analyse de vidéos et de photos – sont particulièrement appropriées pour étudier les actions situées parce que, tout en concentrant l'attention sur les individus dans leurs relations

et leurs choix, elles renseignent l'observateur vigilant sur le fonctionnement de l'organisation et son environnement : les personnes exercent leur activité et l'expliquent en référence à cet ensemble plus large de structures" (Vaughan, 2001, pp. 202-203).

L'enquête ethnographique entre le roman policier et le roman d'apprentissage

L'exposé d'une enquête anthropologique culturelle tient du roman policier, mais aussi du roman d'apprentissage. La première sorte de roman rend compte des difficultés d'établissement des faits, des hypothèses provisoires et abandonnées en cours de route auxquelles donne lieu l'enquête. La seconde sorte rend compte des aléas du processus d'acculturation du chercheur. En effet, l'étrangeté de la culture étudiée pour le chercheur, dont la culture est différente – ce qui est le cas aussi bien lorsqu'il va chez les Bororos que lorsqu'il séjourne dans une centrale nucléaire –, fait partie des hypothèses de départ, ontologiques et épistémologiques de l'anthropologie culturelle (voir chapitre 2, section 5). Ce double roman est nécessaire pour éclairer les résultats finaux obtenus.

D. Vaughan ne déroge pas à la règle. Elle part de la "demie vérité de l'histoire des enquêtes officielles" concernant la veille du lancement de Challenger telle qu'elle a pu en prendre connaissance au début de son travail : le processus de décision de lancement et son contexte. Elle rappelle à propos de ce contexte (Vaughan, 1996, pp. 24 sq) le passage qui a été opéré de la navette comme affaire d'état à "la navette comme *business* : 1/ la NASA s'engagea à déplacer la navette de son stade "développemental" en un stade "opérationnel" aussitôt que possible. 2/ La NASA mit l'accent sur un calendrier de vol qui attirerait à la fois les fonds commerciaux et la poursuite de l'approbation du Congrès [Américain]". Ce passage s'est accompagné d'un "écart croissant entre les buts et les moyens" (en 1985) (Vaughan, 1996, p. 28) et "dans un autre mouvement pour économiser, la NASA baissa les dépenses de tests de sûreté et d'autres travaux de développement de la navette, relativement au Programme *Apollo* précédent" (Vaughan, 1996, p. 23). Pour aboutir enfin, en Janvier 1986 à "des pressions pour la production et une décision désastreuse : la NASA [est] un système sous stress au moment du lancement de *Challenger* : toutes les contraintes sur le système NASA aboutirent à une force de travail réduite : mises à la retraite, gel des embauches et transferts vers d'autres programmes" (Vaughan, 1996, p. 29).

Poursuivant son enquête au-delà de la veille du lancement et de son contexte, elle formule une première hypothèse de "mauvaise conduite organisationnelle" : "Au fur et à mesure des auditions de la Commission d'enquête, le désastre *Challenger* m'est apparu de plus en plus comme un exemple de mauvaise conduite organisationnelle : 1/ présence de violations de règles : que des gens violent des règles pour réaliser les buts et intérêts de l'organisation pour laquelle ils travaillent, c'est ce qui fait que cette mauvaise conduite est organisationnelle. 2/ présence de trois facteurs que les chercheurs associent traditionnellement à la mauvaise conduite organisationnelle : (1) pressions compétitives et manque de ressources ; (2) caractéristiques organisationnelles de la NASA qui ont facilité la

mauvaise conduite organisationnelle : l'extension de la structure NASA / sous-traitant a obscurci ce qui arrivait au sujet des *o-rings* [le joint à l'origine de l'explosion de la navette] pour les personnels tant internes qu'externes ; une culture organisationnelle décrite comme « orientée succès » et « *can do* » récompensait les managers pour les réalisations et peut les avoir conduits à respecter le calendrier de lancement en corrigeant le joint plutôt qu'à arrêter les vols pour le reconcevoir ; un système d'échange d'information devenu un mécanisme pour cacher les problèmes techniques plutôt que pour les révéler ; (3) les comptes-rendus post accident ont documenté une inefficacité règlementaire massive" (Vaughan, 1996, pp. 33-34). Cette hypothèse de mauvaise conduite organisationnelle s'oppose à "l'hypothèse du calcul immoral", que D. Vaughan récuse "comme souvent invoquée ou supposée comme explication mais rarement testée : toutes les organisations soumises à des pressions économiques ne violent pas les lois et règles ; d'autres les violent pour d'autres raisons : incompétence ; mauvaise compréhension des ou attention impropre aux exigences règlementaires ; désaccord de principe avec la forme, le contenu ou les sous-entendus idéologiques d'une règle ou d'une régulation particulière. De plus les managers sont loin de peser tous les effets possibles et se reposent plutôt sur quelques valeurs clés. Enfin, la prise de décision s'effectue en contexte stratifié. Certains faits confortent l'hypothèse du calcul amoral, par exemple le fait que toutes les données liées à *Challenger* et à l'accident furent rapidement confisquées par l'agence qui a commencé sa propre enquête dans un « grand secret ». Mais ils concernent l'après-coup, la sûreté et le succès économique ont été des buts interdépendants plutôt que conflictuels dans le passé, et les administrateurs de la NASA ont aussi une histoire de prises de décisions coûteuses au bénéfice de la sûreté, etc." (Vaughan, 1996, p. 36).

Elle note cependant (Vaughan, 1996, p. 34) que "la prise de risques est routinière dans les organisations" et que souvent, "alors qu'elle attendait des violations des règles, elle a trouvé la conformité" (*op. cit.*, p. 58). Ainsi : "En reconstruisant l'histoire de la prise de décision, [elle a] trouvé de nombreuses choses qui contredisent les interprétations conventionnelles [dont celle de la mauvaise conduite organisationnelle] dont les plus significatives sont : 1/ une séquence de prise de décision en cinq étapes dans laquelle la déviation technique du joint relativement aux prédictions fut redéfinie comme constituant un risque acceptable. 2/ La prise de décision dans le groupe de travail du joint s'est conformée aux règles de la NASA" (*op. cit.*, p. 61). Plus précisément, "dans une situation sans précédent, tous les participants ont invoqué les règles usuelles de prise de décision" (*op. cit.*, p. 93).

Des hypothèses et une analyse d'ethnographie historique

D'où le faisceau des hypothèses qui vont motiver le développement de son enquête en une ethnographie historique, qu'on peut ainsi résumer :

- "1977-1985 : une construction culturelle du risque s'est développée qui est devenue une part de la vision du monde (…) des participants à la téléconférence du lancement de *Challenger*" (Vaughan, 1996, p. 64) ;

- "la culture de la production [est] une contingence environnementale clé qui constituait une partie de leur vision du monde (…). Le second facteur renforçant la prise de décision du groupe de travail [est] le secret structurel : les formes d'information, la structure organisationnelle et la structure des relations réglementaires ont perpétué la normalisation de la déviance" (*op. cit.*, p. 67).

Dans le développement de cette culture, les managers qui ont participé à la décision de lancement et sur lesquels s'est focalisée l'enquête officielle jouent alors plutôt le rôle des "lampistes" :

- "En obscurcissant le rôle des élites qui ont signé les budgets de la NASA, créé les objectifs de production et mis un professeur dans la navette [dans le cadre d'une opération publicitaire, ce professeur devait enseigner à partir de la navette] aussi bien que le rôle des ingénieurs qui ont diagnostiqué cette technologie incertaine et risquée, le drame public a créé l'impression que les managers intermédiaires étaient les seuls responsables" (*op. cit.*, p. 71) ;
- "C'est le management de sommet qui a poussé vers le vol spatial opérationnel et compromis ainsi la sûreté, ce durant les phases premières du planning du programme de la navette de l'espace, pas les managers du projet SRB [le fameux joint]" (*op. cit.*, p. 151) ;
- "Une fois la navette déclarée opérationnelle, les ingénieurs ne purent plus demander de l'argent pour de l'expérimentation développementale additionnelle, à moins que l'analyse montre qu'un constituant constituait un risque inacceptable (…) [dans le cadre du compte rendu et de la responsabilité ("*accountability*") bureaucratiques : s'ils suivaient les règles, les procédures, ils avaient fait tout ce qu'ils pouvaient pour réduire le risque résiduel et assurer la sûreté" (*op. cit.*, p. 90) ;
- "Fut aussi oublié le fait que les mêmes ingénieurs qui se sont opposés au lancement de Challenger ont été à l'origine des estimations et recommandations pour toutes les décisions de lancement dans les années précédentes" (*op. cit.*, p. 72).

Cette ethnographie historique portant sur les dix ans précédant le lancement de *Challenger* montre une causalité multiple :

- "l'incertitude technique [est courante] (…). Si les ingénieurs de la NASA pouvaient calculer et prédire la performance, faire des tests de laboratoire, et expérimenter sous des conditions de vol simulé, ils ne pouvaient vérifier la capacité de la navette en dynamique d'ascension, d'orbite et de descente effectives. C'est pourquoi des anomalies — terme de la NASA pour toute déviation relativement aux spécifications de conception — étaient attendues à chaque mission" (*op. cit.*, p. 79) ;
- "dans l'implémentation journalière du processus de risque acceptable, une source de désaccord était la relation l'entre entreprise et ses sous-traitants, à la fois alliés et compétiteurs" (*op. cit.*, p. 85) et "la science positive et les données quantitatives apaisaient les désaccords entre les deux communautés d'ingénierie" (*op. cit.*, p. 87) ;
- "la décision de risque est prise par le management : dans la culture de la NASA, ce terme n'était pas péjoratif mais trivial, se référant à la pesée des coûts, calendrier et sûreté routinière dans les décisions de management quand les données n'étaient pas suffisamment convaincantes pour créer le consensus" (*op. cit.*, p. 89).

Par exemple, "lors du caucus hors ligne entre les managers et ingénieurs de Thiokol [l'entreprise sous-traitante], après quelque discussion, le vice-président senior de Thiokol déclara : « Nous avons à prendre une décision de management », excluant ainsi les ingénieurs de Thiokol de la prise de décision. (…) [Au vote final], les managers de Thiokol votèrent POUR, un seul d'entre eux restant hésitant. [Le même] lui demanda « d'enlever son chapeau d'ingénieur et de mettre son chapeau de manager » et il vota POUR avec les autres" (*op. cit.*, p. 6).

Cette irresponsabilité des "élites" ou du "management de sommet" ("responsable mais pas coupable", comme on dit en France) et cette distinction entre "ingénieur" et "manager" constituent des exemples parlants de différence et de lien entre culture et organisation, les relations de pouvoir étant inclues dans l'une et l'autre. La "normalisation de la déviance" et le "secret structurel" qui sont les plus connus, qui constituent l'essentiel des résultats de l'étude ethnographique historique et que nous allons maintenant détailler, après avoir caractérisé en une série de points la "culture technique du vol spatial", constituent d'autres exemples de ce genre.

10. Technologie à risques, culture et dérive à la NASA (2) : des résultats synthétiques d'une analyse concrète à généraliser moyennant d'autres recherches

Cette recherche a produit des notions synthétiques aujourd'hui justement célèbres mais au détriment de son épistémologie.

Les caractéristiques de la culture technique du vol spatial

Rappelons quelques caractéristiques de la culture technique du vol spatial à cette époque, avec le seul objectif de préciser ce que l'auteur entend par culture relativement à organisation :

- "Du fait que de nombreuses conceptions sont innovantes et sans précédent (…) le développement de standards maison pour la prise de décision lorsque les règles formelles ne s'appliquaient pas était normatif, non déviant dans la technologie spatiale" (Vaughan, 1996, p. 115) ;
- "Les décisions d'ingénierie sont biaisées vers faire marcher ce qui existe plutôt que de reconcevoir. Mais les préoccupations de sûreté contribuent aussi à ce biais. Dans la profession d'ingénieur, la croyance que « le changement est mauvais » est largement répandue. Dans le court terme, un nouveau design apporte de nouvelles incertitudes, pas une plus grande prédictibilité (…) Dans l'intérêt de la sûreté, la tendance est de choisir les maux connus plutôt que les inconnus" (*op. cit.*, p. 116) ;
- "La banalité des décisions journalières dans la vie organisationnelle – en fait, dans l'essentiel de la vie sociale – peut camoufler aux yeux des participants une direction cumulative" (*op. cit.*, p. 119) ;
- "Par définition, une technologie opérationnelle est moins risquée qu'une technologie en développement (…) mais différents aspects [de la technique du vol spatial] restent développementaux" (*op. cit.*, p. 125) ;

- "Les vols spatiaux continuèrent parce qu'à chaque fois qu'une anomalie se présentait, ils [les ingénieurs] croyaient qu'ils comprenaient la cause et les limites du phénomène qu'ils constataient" (*op. cit.*, p. 147) ;

- "Un effet de la séquence chronologique des événements et patterns d'information sur le travail interprétatif des ingénieurs au fur et à mesure que les missions s'accumulaient" (*op. cit.*, p. 148) fut de "créer une prédisposition culturelle du groupe de travail à répondre de façon semblable aux signaux de danger potentiel la prochaine fois qu'ils se produisaient" (*op. cit.*, p. 150) ;

- "L'aggravation de l'érosion, vue dans le contexte d'un taux de vol accru, a conduit à l'idée que les managers avaient plus de pression pour le lancement [à partir de 1985] qu'auparavant" (*op. cit.*, p. 152). Mais D. Vaughan note que : "(1) pour tout lancement, les ingénieurs de Thiokol ont recommandé d'accepter le risque ; (2) plutôt que mauvaise conduite [organisationnelle] et calcul immoral, ce fut une préoccupation pour les règles, normes et conformité qui gouverna toutes les facettes des décisions discutables de Marshall [le centre de la NASA en cause] durant cette période" (*op. cit.*, p. 154) ;

- "L'expérimentation augmente la vraisemblance qu'une routine sera utilisée quand elle est associée au succès et qu'elle ne l'est pas quand elle est associée à l'échec. Cette tendance organisationnelle a pris une plus grande importance pour la NASA parce que l'expérimentation par essai-erreur était la seule façon d'apprendre pour une technologie sans précédent" (*op. cit.*, p. 191) ;

- La "séparation entre conception / exécution, élite / ingénieurs *rank and file*" (*op. cit.*, p. 204) fait partie à la fois de la culture technique et de la culture organisationnelle.

La normalisation de la déviance comme processus culturel et organisationnel

Sur ce fond de culture technique du vol spatial, D. Vaughan se propose de "suivre la prise de décision au niveau micro", ou encore d'"étudier l'ethnocognition, c'est-à-dire la façon dont les membres d'un groupe particulier produit un modèle mental défini alors qu'ils construisent, négocient et assemblent du savoir pour donner signification à un objet" (*op. cit.*, p. 197). C'est compléter l'ethnographie historique, au niveau supérieur, par l'ethnographie cognitive, au niveau inférieur. C'est considérer "la culture comme médiateur : la culture relie l'environnement, l'organisation et les choix et actions individuels en jouant le rôle de médiateur entre les niveaux macro et micro (…). Par culture, j'entends les notions, habitudes, routines et pratiques qui préexistent de manière latente et donnent naissance à nos pensées et actions conscientes" (Vaughan 2001, p. 202).

Si "la condition structurelle saillante [est] l'histoire institutionnelle de compétition et de rareté de la NASA", "la culture de la production [est constituée par :] les systèmes de croyance institutionnalisée de l'industrie aérospatiale ; la profession d'ingénieur ; l'organisation de la Nasa ; le centre de vol spatial de Marshall". Elle constitue [une culture emboitée – le recoupement et le renforcement mutuel des caractéristiques de ces systèmes de signification – qui a contribué à et stabilisé la définition par le groupe de la situation". Ces résultats de l'étude ethnographique

historique sont "contradictoires avec la compréhension historiquement acceptée : 1/ l'histoire [a abouti à] une culture problématique dominée par trois impératifs : ceux de la culture technique originelle, du compte rendu et de la responsabilité (cumul de termes nécessaires pour traduire le terme d'"*accountability*") bureaucratiques et du compte rendu et de la responsabilité politiques ; 2/ Tirer des conclusions sur l'extension du partage d'une culture repose de façon ultime sur des données du niveau micro" malgré "la difficulté à dépasser l' « impressionnisme perfectionné » soulignée par C. Geertz" (Vaughan 1996, p. 198). Au départ, "la NASA avait une « pure » culture technique appropriée pour l'ingénierie de systèmes techniques hors règles, [constituée par] un engagement dans la recherche, l'expérimentation et la vérification, une capacité technique maison, une activité les mains dans le cambouis, une acceptation du risque et de l'échec, une communication ouverte, la croyance que le personnel NASA était exceptionnel, une attention au détail et une mentalité « frontières du vol » ou « *can do* »" (*op. cit.*, p. 209). Avec le passage à la navette comme business, comme technique non pas en développement mais opérationnelle, "la sous-traitance, commencée comme mesure temporaire, s'est institutionnalisée [d'où le] passage de la responsabilité professionnelle (contrôle sur l'activité organisationnelle reposant sur l'expertise technique) à la responsabilité bureaucratique" (*op. cit.*, p. 211). Et "l'écart croissant entre l'image et la réalité avec les relations Nasa/sous-traitants ne fut pas reconnu par les managers de sommet de la NASA (…) qui ont perpétué le mythe du vol spatial routinier, opérationnel, économique (…). Ils réduisirent les budgets pour les personnels de sûreté, altérèrent les procédures de sûreté et réduisirent les exigences de tests, [d'où] une érosion de la culture technique de la NASA" (*op. cit.*, p. 213), passée d'une "culture technique originelle de coopération à une culture de compétition" (*op. cit.*, p. 214). En a résulté "un triumvirat d'impératifs culturels : culture technique originelle – compte rendu et responsabilité ("*accountability*") bureaucratiques – compte rendu et responsabilité politiques (*op. cit.*, p. 215).

Le secret structurel comme culture, organisation et activité

Le secret structurel se distingue du secret individuel ou collectif et constitue "la façon dont les formes d'information, la structure organisationnelle, les processus et les transactions et la structure des relations réglementaires sapent systématiquement l'essai de connaître et interpréter les situations dans toutes les organisations" (*op. cit.*, p. 238). C'est ce qui a produit des "résultats d'enquête officielle contradictoires : « échecs de communication » basés sur « une structure de management qui a permis aux problèmes de sûreté de vol de passer à côté des managers de la navette » versus communication ouverte, système oral hautement développé à la NASA" (*op. cit.*, pp. 239-240). En fait "tous ceux de la chaine de décision du lancement qui étaient supposés connaître connaissaient. La question est plutôt : quelle était leur conception du risque ?" (*op. cit.*, p. 242).

Ce secret structurel à la NASA a, selon D. Vaughan, "trois sources qui ont collaboré à renforcer la normalisation de la déviance : (1) les formes de l'information ont affecté la définition par le groupe de travail de la situation [ces formes d'information tiennent à ce que "tout compte rendu publié devait être abrégé car 1/ le compte

rendu complet était impossible 2/ limites de temps disponible pour rassembler, comprendre et absorber l'information" (*op. cit.*, p. 70)] ; (2) la structure organisationnelle, les processus et transactions de la NASA ont affecté l'information transmise du groupe de travail au sommet de la chaîne de décision du lancement ; (3) la structure du contrôle gouvernemental de sûreté a inhibé la capacité des contrôleurs de sûreté d'altérer le paradigme scientifique sur lequel la croyance dans le risque acceptable était basée" (*op. cit.*, p. 242). Et "trois mécanismes censurent systématiquement l'information disponible pour les preneurs de décisions : 1/ les pratiques organisationnelles officielles peuvent être conçues intentionnellement pour diminuer la quantité et la forme de l'information arrivant à un endroit particulier pour réduire la surcharge d'information et assurer qu'une certaine information reçoive l'attention adéquate ; 2/ la spécialisation reste un obstacle à l'interprétation ; 3/ l'incertitude : quand ils sont incapables de discriminer, les preneurs de décision de sommet tendent à s'appuyer sur des signaux" (*op. cit.*, p. 251) et ces signaux peuvent être "mélangés, faibles ou routiniers" (*op. cit.*, pp. 244 sq). Autre composant de la culture, "le langage a été fondamental pour le secret structurel à la NASA. Parler du risque dans la culture Nasa était par nature technique, impersonnel et bureaucratique — plein de ce qui pour les non initiés est sans signification : acronymes, termes d'ingénierie et références procédurales Nasa. Utilisé de façon routinière et pris pour acquis, le langage ne se prêtait pas à l'envoi de signaux de dangers potentiels (…). Même le terme « catastrophe » (…) était un terme associé de façon routinière à des catégories d'échecs" (*op. cit.*, p. 252).

Le contrôle externe gouvernemental comme appartenant au système

Insistons sur le fait que "la structure du contrôle gouvernemental ("*regulatory*") de la sûreté [a constitué] une troisième source de secret structurel", alors que ce contrôle gouvernemental est souvent présenté comme la panacée : "La structure des relations de contrôle a créé « des obstacles au contrôle social, limitant l'information et le savoir sur les joints. Elle a inhibé la capacité des responsables de sûreté d'altérer le paradigme scientifique sur lequel était basée la croyance dans le risque acceptable. L'efficience du contrôle gouvernemental ("*regulatory*") fut bloquée par l'autonomie, c'est-à-dire par le fait que les contrôleurs et les organisations qu'ils contrôlaient existent comme des organisations séparées, indépendantes, et par l'interdépendance, c'est-à-dire par le fait que les contrôleurs et les contrôlés sont liés en ce que les résultats de chacun sont, en partie, déterminés par les activités des autres" (*op. cit.*, pp. 264 sq). D'où la nécessité de prendre en compte dans une ethnographie historique ces organismes de contrôle gouvernemental. En effet, si l'autonomie apporte de l'objectivité, un point de vue frais, une relation contradictoire (…), les agents extérieurs ne sont pas présents de façon consistante dans l'organisation contrôlée et ont un accès limité à l'information et ont quelquefois des difficultés avec son langage. De plus, les contrôleurs externes peuvent devenir dépendants de l'organisation contrôlée à travers négociations et compromis" (*op. cit.*, p. 265).

Finalement, "la NASA a conçu un système de sûreté qui combinait contrôles internes et externes. En dépit de cette conception bien pensée, l'autonomie et l'interdépendance ont interféré avec la capacité réglementaire d'investiguer, de découvrir

et de contrôler les risques pour la sûreté" (*op. cit.*, p. 266). De plus, "les responsables de sûreté ne sont pas dans un mode d'action mais dans un mode de relecture" (*op. cit.*, p. 270), alors qu'"une construction collective du risque [implique] position, interprétation et action" (*op. cit.*, pp. 272 sq). En fait, "les organisations à hauts risques doivent jouer un rôle actif dans leur propre contrôle, ne serait-ce que parce qu'elles sont les seules à posséder le savoir technique suffisant pour le faire" (*op. cit.*, p. 267).

D. Vaughan complète ce qu'elle a montré concernant le rôle du contrôle externe gouvernemental dans le développement du secret structurel par d'autres conclusions le concernant : l'étude "montre pourquoi il est si difficile pour les systèmes légaux et normatifs d'assigner la responsabilité proprement quand les organisations ont des résultats nuisibles" (*op. cit.*, p. 408) ; elle "étend la notion de système de C. Perrow [voir chapitre 2, section 2] pour inclure des aspects à la fois de l'environnement et de l'organisation qui affectent le processus de décision" (*op. cit.*, p. 415) ; elle montre la nécessité de "s'appuyer plus sur des *outsiders*" (*op. cit.*, p. 417).

L'effet cascade ou dégoulinade ("trickle down effect")

L'effet cascade constitue une autre des notions célèbres de D. Vaughan. Rappelons-le dans son contexte de discours : "Ce qui est arrivé à la NASA n'est pas une anomalie mais pourrait se produire dans toute organisation : 1/ le changement de focalisation de l'analyse des décisions de lancement vers le système plus large des relations organisationnelles dans le passé [montre que] les décisions politiques antérieures ont joué un rôle fondamental ; 2/ Les décisions des sommets de la NASA ont dégouliné ("*trickle down effect*") à travers l'organisation, en altérant la culture et la structure de l'organisation, en affectant les analyses de risque techniques officielles faites par la base de la hiérarchie ; 3/ Autre thèse : la culture était gouvernée par trois impératifs culturels : le souci de la production, le compte rendu et la responsabilité ("*accountabity*") bureaucratiques et la culture technique d'origine ; 4/ La façon dont cette culture complexe a affecté toutes les personnes effectuant le travail risqué, comme les managers et les ingénieurs" (Vaughan, 1997, p. 81).

La culture comme idéal culturel à réaliser (*paideia* ou civilisation)

L'une des conclusions de l'enquête est que la culture est, pour l'essentiel, seulement transformable à long terme. D. Vaughan titre plusieurs de ses chapitres en utilisant la formule de "Production de la culture". On retrouve en fait la notion de *paideia* (voir chapitre 2, section 7). Reprenons en effet "les hypothèses de base de la culture de la NASA : 1/ Les ingénieurs ont la croyance que la technologie est sale et imprévisible dans les systèmes techniques de grande échelle, donc que faire des jugements sous condition d'incertitude est normal ; 2/ Les dispositifs administratifs sociaux de l'ingénierie contiennent aussi des scripts culturels qui font partie intégralement de la conception du monde du métier (…). Ils sont préparés dans les collèges et écoles techniques à travailler dans des organisations orientées vers la production, où les coûts, l'efficience et le respect des agendas sont valorisés. Ils apprennent à connaître (1) leur place dans le système hiérarchique de ces organisations et l'importance de se conformer à des règles et procédures bureaucratiques (2)

à se conformer à plutôt qu'à optimiser la conception et la pratique de l'ingénierie (3) que coût et sûreté sont en compétition constante ; 3/ La science est au service de la technologie … [et s'accompagne d'une] « foi dans les nombres »" (Vaughan, 2002, p. 18). L'ensemble de cette critique de l'éducation des ingénieurs et techniciens de la NASA, depuis l'école jusqu'à leur formation sur le tas contient, de façon implicite, un idéal de transformation de cette éducation. Un tel idéal culturel, pour se préciser, demande des efforts de recherche philosophiques, empiriques et technologiques supplémentaires importants. C'est sans doute la raison pour laquelle D. Vaughan ne l'a pas explicité. Pour se réaliser, il faut en plus des efforts politiques et tout simplement pratiques qui sont sans doute encore plus importants (voir aussi la *Conclusion* générale, section 2).

Les orientations stratégiques proposées

Cette recherche après catastrophe a proposé la "discussion de trois objectifs pour les administrateurs de la NASA intéressés par la réduction de la possibilité d'accrocs, d'erreurs et de désastres : les décisions politiques stratégiques, la culture organisationnelle et les signaux de danger" (Vaughan, 1996, p. 82). En matière de décisions politiques stratégiques, D. Vaughan souligne : "1/ l'importance de la politique qui apporte les objectifs et les ressources nécessaires pour les réaliser [d'où la nécessité d']évaluer les effets sur la sûreté avant de changer l'organisation ; descendre de cheval ; concevoir pour le pire scenario ; 2/ Considérer la diversité des cultures ; 3/ [s'intéresser à la nature des] signaux" (*op. cit.*, pp. 95 sq). D'où la nécessité d'une analyse ethnographique historique continue avant catastrophe, qui constitue en fait la principale des orientations stratégiques proposées par l'auteur : "Une des conclusions de mon travail sur le cas Challenger est que la culture est plus complexe et ses effets sur le processus de décision plus subtils et difficiles à identifier que les acteurs à l'intérieur de l'organisation ne peuvent se l'imaginer" (Vaughan, 2001, p. 226).

11. Technologie à risques, culture et dérive à la NASA (3) : les limites et perspectives de la recherche et de sa réception

Considérant, à la suite de Geertz (1973) que "les formes de savoir sont toujours inéluctablement locales et inséparables de leurs instruments et de leurs insertions" (Vaughan, 2002, p. 21), D. Vaughan se fait l'avocate d'"une approche 'action située', utilisant des méthodes qualitatives et joignant les niveaux d'analyse [qu'elle caractérise comme] macro, méso et micro, [qui] pourrait explorer plusieurs questions pertinentes pour les théories institutionnelles" (*op. cit.*, p. 33) qu'elle n'a pu mettre en œuvre elle-même dans le contexte de l'après-catastrophe. Elle considère que "le dilemme le plus difficile que nous retenons du drame de Challenger [est] comment établir des règles qui puissent être observées automatiquement en situation de forte contrainte mais qui préservent en même temps la capacité des opérateurs à innover, à être créatifs et à identifier les situations qui ne sont pas régies par des règles ou pour lesquelles les règles prévues sont inapplicables" (*op. cit.*, p. 228). Mais seules des recherches au niveau "micro" pourraient éclairer un tel dilemme.

Des limites de la recherche aux limites de sa réception

L'essentiel nous semble être, pour les entreprises à hauts risques, de ne pas se contenter de reconnaître, d'une part, la possibilité de normalisation de la déviance, de secret structurel, de limites du contrôle externe gouvernemental et d'effet cascade ou dégoulinade, d'autre part, l'intérêt d'une vision à long terme de la production de la culture et celui de ne pas laisser de côté la nécessité d'enquêtes ethnographiques historiques avant catastrophe concernant l'ensemble de l'organisation, sommets hiérarchiques compris. En effectuant de telles recherches ethnographiques historiques avant catastrophe, si l'on trouvera certainement quelques uns des phénomènes dégagés par D. Vaughan à des degrés plus ou moins grands, on trouvera tout aussi certainement d'autres phénomènes tout aussi préoccupants. Par exemple, dans l'industrie nucléaire française, il serait intéressant de connaître jusqu'à quel point le secret vis à vis de l'extérieur, sous prétexte de croquemitaine écologiste, qui est plutôt un secret politique qu'un secret structurel, se traduit par le secret interne de tous vis à vis de tous ou de quelques uns vis à vis de quelques autres et en quoi ces secrets interne et externe cumulés influent sur la sûreté. Par exemple aussi, dans cette même industrie, il serait intéressant d'examiner en quoi la tendance, elle aussi politique, à remplacer dans ces entreprises la recherche en sciences humaines et sociales par des études et expertises baptisées abusivement "recherche et développement" et soigneusement cloisonnées (ce qui justement empêche de joindre les niveaux d'analyse "macro", "méso" et "micro" comme le propose D. Vaughan), constitue un processus organisationnel et culturel préjudiciable ou non à la sûreté.

Remarquons que cette réduction politique des recherches à des études peut s'effectuer en accord avec des universitaires et chercheurs publics, qui sont aujourd'hui de plus en plus à la recherche de financement, et que ce cloisonnement politique par les directions des entreprises à hauts risques peut se marier avec le cloisonnement structurel de l'université et de la recherche publique en disciplines séparées. Si D. Vaughan a montré (voir section 10) la nécessité de considérer les organismes de contrôle gouvernemental comme faisant partie du système de construction / prévention des risques en mal comme en bien, on a ici une raison pour intégrer aussi à ce système l'université et la recherche publique. Une façon pour des universitaires et chercheurs publics à la recherche de financement par les entreprises ; ou tout simplement tenants du monopole de l'épistémologie disciplinaire, peut être aussi de ramener la recherche de D. Vaughan à une sous-catégorie disciplinaire préparée à l'avance, anthropologie historique, sociologie historique ou socio-anthropologie historique, histoire sociale, ou, pire, science des catastrophes. Ces dénominations ont au moins l'intérêt de souligner l'aspect trans-disciplinaire de cette recherche, mais le grand défaut de faire quitter le problème, celui de l'analyse des activités humaines sur plusieurs niveaux spatiaux, organisationnels et temporels et de l'ingénierie correspondante, pour la discipline et la machinerie universitaires (voir chapitre 5, section 8).

Des entreprises "normales" aux entreprises "voyous", en passant par les entreprises "intermédiaires" : un programme de recherche ?

Avant de saisir l'occasion fournie par l'enquête sur l'explosion de la navette Challenger, D. Vaughan avait saisi une autre occasion dans Vaughan (1983), celle du procès d'une entreprise voyou : *Revco Discount Drug Store*, un fournisseur de *Medicaid* (dispositif d'assistance médicale aux pauvres avant la réforme des assurances santé de B. Obama) qui a utilisé un système de double facturation pour extorquer ½ million de dollars à l'état d'Ohio. Au-delà du journalisme d'investigation et de l'enquête judiciaire, D. Vaughan a développé des notions concernant les conditions politiques, organisationnelles et culturelles qui ont permis à cette escroquerie de se développer. Je vous laisse trouver des exemples près de chez vous, comme on dit. Elle a aussi formulé le projet approfondir la question des signaux non perçus ou mal interprétés, moyennant un changement d'échelle. D'où Vaughan (1986) : la désagrégation des couples fournit les données socio-psychologiques manquantes pour une théorie des signaux non perçus ou mal interprétés dans le cas de *Revco*. Finalement, la recherche sur la navette Challenger a eu pour visée d'approfondir l'idée de secret structurel dans les organisations (du secret structurel dans le couple à celui dans d'autres organisations. On a affaire chez D. Vaughan a un véritable programme de recherche empirique dans les résultats théoriques et méthodologiques sont cumulatifs. Ce sont eux qui sont visés dans chaque recherche particulière – les résultats empiriques particuliers ne servant qu'à conforter ou infirmer les premiers – et qui commandant les recherches ultérieures.

Tout d'abord, la lecture de ces deux ouvrages permet d'éviter de réduire les notions développées par D. Vaughan (que sont la distinction entre erreur, mauvaise conduite et désastre, la normalisation de la déviance, le secret structurel, les cultures techniques, la co-responsabilité des organismes de contrôle, la mise en échec des meilleurs dispositifs organisationnels par les cultures, l'effet cascade, pour ne citer ici que les notions les plus particulièrement développées à l'occasion des catastrophes des navettes *Challenger* et *Columbia* et déjà signalées) à des gadgets ou des slogans voire des opinions universitaires parmi d'autres. C'est cette lecture qui seule (1) nous fait prendre la mesure de ce que constitue une recherche en ethnographie historique bénéficiant de l'expérience théorique et méthodologique de l'ethnographie et de l'histoire comme sciences, voire de la science politique si une telle chose existe, (2) nous met en situation de recherche concernant la situation qui dépend de nous, celle à laquelle nous sommes effectivement confrontés, qui diffère certainement en partie de celle qui a présidé à l'élaboration théorique et méthodologique de D. Vaughan, et, mieux encore, (3) de responsabilité de recherche, alors que les obstacles politiques, économiques et culturels de toutes sortes s'opposent à de telles recherches, après catastrophe mais encore plus avant catastrophe ou pendant ce qu'on pourrait appeler "catastrophe continue" si nous considérons, non pas les risques industriels mais les risques professionnels (santé, accidents des opérateurs).

Au contraire, la facilité, massivement répandue, c'est, comme je l'ai écrit plus haut, d'abord de récupérer à travers les articles de revues ces diverses notions développées par D. Vaughan, éventuellement en éliminant les plus troublantes, et

de les considérer comme de simples notions pratiques à appliquer comme faire se peut dans les entreprises, d'une part, sans recherche ni étude empirique sérieuse, d'autre part, sans recherche ni étude technologique sérieuse (le mot 'technologie' recouvrant ici ergonomie, ingénierie organisationnelle et de gestion, voire ingénierie culturelle et techniques du pouvoir). Mais la facilité, c'est aussi de juxtaposer ces diverses notions devenues des gadgets à d'autres proposées par d'autres auteurs, comme l'Accident normal, les Organisations de Haute Fiabilité (voir chapitre 2, section 2) et d'autres moins célèbres, elles aussi gadgétisées, sans se donner les moyens de les valider (non réfuter) et développer, ce qui permet un scepticisme pépère, père, sinon de tous les vices, du moins du déni de responsabilité – selon la célèbre formule "responsable mais pas coupable" – et de l'attentisme.

De plus, dans le cas de *Revco*, une entreprise voyou, ont été mises en évidence les conditions politiques, organisationnelles et culturelles du développement d'une escroquerie, d'une mauvaise conduite, comme le dit D. Vaughan. Dans le cas des catastrophes des navettes *Challenger* et *Columbia*, elle a montré que, si les décisions politiques de sommet avaient participé puissamment par leurs effets en cascade à la genèse des catastrophes, il fallait, pour expliquer cette dernière, moins rechercher les mauvaises conduites, en l'occurrence ce qu'elle appelle avec d'autres le "calcul immoral", que développer des notions plutôt organisationnelles et culturelles. Mais il faudrait aussi considérer des cas, pour ainsi dire, intermédiaires, de calcul immoral parfaitement légal accompagné de la construction de complicités entres politiciens, organismes d'état, organismes de contrôle et entreprises. Ces cas intéressent tout particulièrement l'ergonomie où des risques professionnels (santé, accidents) bien connus peuvent être dénoncés par les intéressés, les syndicats et quelques journalistes voire quelques chercheurs scientifiques, médecins du travail et ergonomes, donner lieu à des romans ou témoignages, sans que rien ne soit fait. En France, c'est par exemple le scandale de l'amiante. En ce qui concerne les dérives de l'industrie pharmaceutique, on a aussi celui du *Mediator* – on n'en connaît pas encore l'issue judiciaire mais, au moins, le "médicament" n'est plus répandu – à partir duquel I. Frachon et P. Le Coz proposent des expertises des conflits d'intérêt indépendantes des professionnels de la santé (*Le Monde*, 2 Mai 2014). Comme pour les expertises concernant les risques nucléaires ou des entreprises *Seveso 2*, il y a besoin de fonder leurs notions et méthodes à partir de recherches du type de celle de D. Vaughan, précisées et développées en recherches multi-niveaux sur l'activité humaine. On pourrait joindre à ces calculs immoraux parfaitement légaux des calculs de risque acceptable qui font intervenir la préservation de l'emploi ou de ses statistiques, celle de la compétitivité dans la concurrence internationale voire, directement, le bonheur des actionnaires, dont la moralité est problématique, loin d'être universellement partagée ni partageable. Et, ce que nous apprenons de la genèse de l'accident nucléaire majeur de Fukushima semble poser la même question en ce qui concerne, cette fois, les risques industriels et leur acceptabilité pour l'indépendance énergétique et la fameuse concurrence internationale, pour ne pas parler de la poursuite de la nostalgie de l'impérialisme japonais par des moyens économiques. Ne faut-il pas développer à partir de tels cas le versant de théorie politique (institutions, réseaux, décisions et calculs immoraux à divers niveaux) présent dans les analyses réalisées ?

Le manque d'étude des niveaux inférieurs de l'activité humaine

Une limite essentielle de cette recherche tient pour une part à la faiblesse de l'étude des niveaux inférieurs de l'activité humaine. C'est ce sur quoi je vais insister ici.

C. Geertz et K. Weick suggèrent deux niveaux d'étude de la culture : niveau "macro", c'est-à-dire l'étude de la culture comme tout (ou encore les contraintes et effets culturels, comme ils sont nommés dans le programme de recherche 'cours d'action'), de façon plus ou moins globale ou locale ; niveau "méso" ou local plus fin comme construction de sens (progrès conceptuel relativement aux analyses de G. Bateson) comprenant l'activité immédiate, mais aussi les activités réflexives situées la concernant et leur effet en retour sur cette activité immédiate. Les recherches en anthropologie cognitive ajoutent un niveau d'étude "micro" ou à la fois plus local et plus fin : l'étude de l'activité immédiate, comme individuelle-sociale et sociale-individuelle (comme dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action'), comme activité individuelle située (comme dans une variété de programmes anthropologiques cognitifs) ou comme cognition sociale distribuée (comme dans le programme de recherche du même nom et diverses recherches qu'il a inspirées). On peut se demander alors si ce niveau "méso" proposé par C. Geertz et K. Weick est effectivement un niveau d'étude et ne devrait pas plutôt être considéré comme un va et vient entre les niveaux "macro" et "micro". Mais alors, il faudrait effectivement réaliser des recherches au niveau "micro". De telles recherches sont rares aujourd'hui et donc absentes de la littérature passée en revue dans ce chapitre, mais elles existent. C'est, par exemple, le cas des recherches suivantes : Journé (1999), une recherche en gestion fondée sur l'étude de cas de la conduite de réacteur nucléaire en situation normale perturbée qui, pour ses hypothèses et ses méthodes de construction de données originales, s'inspire de K. Weick, mais aussi de divers travaux d'anthropologie cognitive (en termes de 'cognition socialement distribuée' et de 'cours d'action') ; Journé & Raulet-Croset (2008), une étude de deux cas contrastés, dont celui de la conduite de réacteur nucléaire en situation normale perturbée, qui s'inspire des mêmes sources et propose la notion de situation comme notion centrale pour le management.

Un programme de recherche technologique ?

On est frappé, lors de la lecture du bilan de la séquence *Challenger-Columbia*, par les deux raisons que D. Vaughan expose de son refus de collaborer avec la NASA dans sa transformation en vue de prévenir de telles catastrophes. Une première raison que donne D. Vaughan de ce refus est le risque d'être seulement utilisée comme icône symbolique cachant l'absence de toute transformation effective. Elle ne peut que parler à qui connaît l'industrie – par exemple, un ergonome qui ne se poserait pas cette question ferait mieux de changer de métier. La seconde raison invoquée est qu'elle n'a "pas été formée à implanter le changement organisationnel, même si [ses] analyses peuvent être prédictives de futures catastrophes". Mais alors, plus largement, qui va contribuer à une ingénierie organisationnelle, culturelle, voire politique des situations industrielles sûres ? Dans le développement de l'ingénierie

des artefacts, qui constitue l'art de l'ingénieur au sens étroit mais classique, les chercheurs en sciences physiques et même biologiques ont largement apporté leur contribution. Pourquoi les chercheurs en sciences humaines et sociales ne devraient-ils pas contribuer à une ingénierie des situations industrielles et professionnelles sûres ? Une telle contribution des sciences humaines et sociales à une telle ingénierie aujourd'hui, ou bien n'existe pas, ou bien existe seulement comme supplément d'âme, pour des "discours d'après diner", selon l'expression d'un psychologue et ergonome français de mes amis déjà cité, Maurice de Montmollin, ou bien existe seulement à travers quelques recherches en gestion, ou bien – mais au niveau micro seulement des situations de travail – à travers certaines recherches en sciences humaines et sociales tournées vers l'ergonomie. D'ailleurs, cette question n'est-elle pas à mettre en relation avec la proposition faite par D. Vaughan à la *International Space Station* de la NASA de développer une analyse culturelle continue par des ethnographes – c'est le genre de proposition que j'aimerais faire personnellement à EDF, AREVA, et, plus largement, à toute entreprise à risques industriels mais aussi à toute entreprise à risques professionnels importants –, proposition qui a été acceptée avec enthousiasme par son dirigeant local mais finalement noyée par la NASA.

C'est cette question d'un éventuel programme de recherche technologique en matière de sûreté qui fera l'objet de la section suivante. Notons auparavant que D. Vaughan a développé depuis 1996 des recherches sur les entreprises à risques, en l'occurrence le contrôle aérien, qui visent à renforcer les analyses qu'elle qualifie de "micro" (voir plus haut), c'est-à-dire les analyses d'activités humaines. Interrompues par la seconde catastrophe de navette de la NASA, ces recherches devraient aboutir à un nouvel ouvrage (voir sa conférence au Congrès de la SELF, *Société d'Ergonomie de Langue Française*, de 2012). Effectivement, comme je l'ai écrit dans l'*Introduction* à cette *Partie B*, un véritable programme technologique en cette matière ne serait effectif que s'il était en relation organique avec des analyses multi-niveaux de l'activité humaine, qui soient centrales et non-monopolistes.

M. Bourrier a posé la question : "À quand des études qui reprendraient la méthode d'enquête de Vaughan ou celle du groupe HRO [voir chapitre 2, section 2] non pour expliquer les accidents mais pour mettre à jour les vulnérabilités comme les lignes de force sur lesquelles la fiabilité organisationnelle d'un système complexe se construit ?" (Bourrier, 2001, p. 17). D'une part, il vaudrait évidemment mieux prévenir que guérir les survivants et enterrer les morts, d'autre part, de nombreuses difficultés s'opposent à tirer des enseignements pratiques des désastres passés. Ces difficultés ont déjà été abordées par D. Vaughan, en particulier à l'occasion de l'enquête sur une catastrophe ultérieure (navette *Columbia*) chez la même NASA, et a été reconsidéré par Pidgeon & O'Leary (2000) dans le cas des catastrophes dans l'aviation.

12. Le problème du développement d'une ingénierie des situations sûres aujourd'hui

Une ingénierie des situations sûres, pour constituer une technologie ou ingénierie au même titre que d'autres technologies ou ingénieries, doit donner lieu à des recherches technologiques dans diverses directions et intégrer les démarches suivantes : conception des situations de conception et de gestion (outils, organisations des processus de conception et de gestion et logistique) ; conception ergonomique des situations ; conception des organisations ; conception des formations ; conception des diverses actions de management ; etc. Les recherches technologiques correspondantes doivent être en relation organique avec une pluralité de recherches scientifiques empiriques pertinentes et avec leurs combinaisons éventuelles. L'ensemble de ces recherches scientifiques et technologiques susceptibles de fonder l'ingénierie des situations sûres correspond à ce qu'on a coutume d'appeler les "facteurs humains et organisationnels", en y incluant l'ergonomie des dispositifs techniques, et en considérant – comme je le fais ici mais qui est loin d'être le cas de tous les programmes de recherche – que la notion de "culture" est aussi implicite que celles d'"animal" (ou de "vivant"), de "situation" et de "technique" lorsqu'on parle d'"humain et organisationnel".

Les situations sûres aujourd'hui

Par "aujourd'hui", précisons que j'entends la période de transition entre avant et après l'accident nucléaire majeur de Fukushima. Par "ingénierie des situations sûres", j'entends une technologie de conception et de gestion de situations pour des activités humaines qui viserait la sûreté professionnelle et organisationnelle, qui serait constituée d'un ensemble d'outils et procédures organisées par un discours systématique et qui se développerait en relation organique avec les sciences empiriques pertinentes, donc en accordant (1) une place importante aux sciences humaines et sociales et aux sciences biologiques relativement l'ensemble des autres sciences empiriques et (2) une place centrale (mais évidemment non monopoliste) à l'analyse des activités humaines. Ces "situations sûres" constituent les contextes – à la fois spatio-temporels, artefactuels (qu'on qualifie souvent de "techniques", alors que la technique concerne aussi bien l'architecture, l'organisation, la formation et, même, l'éducation et la culture que la conception de produits, d'outils et de machines), environnementaux, organisationnels, formatifs et culturels – pertinents pour des activités humaines qui contribuent à la sûreté. Cette pertinence n'allant pas toujours de soi, il en va de même de la délimitation de ces situations sûres. Ces situations peuvent être plus ou moins globales ou locales, c'est-à-dire plus ou moins larges, plus ou moins complexes et plus ou moins étendues temporellement, et constituer des contextes pertinents pour des activités humaines plus ou moins reliées entre elles et engageant un plus ou moins grand nombre d'acteurs. Par exemple, une situation de crise engage tous les niveaux hiérarchiques d'une entreprise à risques, mais aussi des organismes étatiques, voire internationaux, et des associations citoyennes. On a alors affaire à une situation globale à détailler en situations plus ou moins locales. L'objet d'une ingénierie des situations sûres est

alors la conception et la gestion de ces situations globales et de ces situations plus ou moins locales.

Quelques précisions

Ajoutons plusieurs remarques :

- (1) Une fois qu'une situation est délimitée comme pertinente, sa conception et sa gestion, donc la mise en œuvre et le développement d'une ingénierie des situations sûres en ce qui la concerne, peuvent obliger à remonter très haut dans l'organisation des entreprises – elle peuvent impliquer aussi des organismes étatiques de contrôle et des organismes d'études contribuant à ce contrôle – et très loin dans le temps de vie des entreprises et de la société à laquelle elles appartiennent – elles peuvent aussi impliquer le système éducatif qui a formé leurs différentes sortes de personnels dans l'entreprise et en dehors d'elle, par exemple la formation des ingénieurs.

- (2) Cette ingénierie des situations sûres comprend idéalement un aspect de création symbolique, voire artistique, s'inscrivant dans la (les) culture(s) à travers les corps (au-delà de l'éducation) et les situations (au-delà des artefacts et procédures).

- (3) On doit même quelque peu compliquer le tableau. En effet, parmi ces situations délimitées comme pertinentes, il y a (a) celles de mise en œuvre et de développement de l'ingénierie des situations sûres elle-même, ainsi que (b) celles de mise en œuvre et de développement de ce qu'on peut appeler l'"ingénierie des processus industriels sûrs", qui s'intéresse à l'aspect sûreté de l'ingénierie des processus industriels et sur laquelle je reviendrai plus loin. Dans ces deux sortes de situations, l'ingénierie des situations sûres s'intéresse aux outils, aux concepts et aux méthodes qui y sont mis en œuvre et développés en tant qu'ils constituent des contraintes et effets de l'activité humaine dans ces situations et non pas en tant que tels – contrairement à l'ingénierie des situations sûres et à celle des processus industriels sûrs qui sont constituées par ces mêmes outils, concepts et méthodes, en partie pour la première, en totalité pour la seconde.

- (4) La sûreté concerne la prévention à la fois des risques professionnels et des risques industriels (dits aussi organisationnels). Rappelons que ces derniers concernent les populations et non pas ou pas seulement les professionnels des entreprises, par exemple : en ce qui concerne l'hôpital, les patients et non pas ou pas seulement les professionnels de santé ; en ce qui concerne la chimie, la population environnant l'usine et non pas ou pas seulement les opérateurs. Mais ces deux sortes de risques peuvent évidemment se recouper, de même que leur genèse et leur prévention. Une "ingénierie des situations sûres" les analyserait et les préviendrait de façon intégrée. Elle porterait sur les situations normales de travail, sur les situations incidentelles, sur les situations incidentelles / accidentelles et sur les situations accidentelles, ainsi que sur les situations de crise et d'après-crise, pour reprendre une typologie des situations de risque aujourd'hui classique. Les situations incidentelles / accidentelles sont particulièrement importantes à considérer puisqu'elles sont des situations incidentelles dans lesquelles des dispositifs essentiels pour la sûreté sont impliqués.

L'ingénierie des processus industriels *versus* l'ingénierie des situations sûres

Aujourd'hui, dans les industries nucléaires, comme dans les autres industries à risques, la conception des processus industriels constitue effectivement une ingénierie, ou encore une technologie, qui donne lieu à un discours systématique et se développe en relation organique avec les sciences empiriques pertinentes, donc en accordant une place centrale aux sciences physiques. Il n'en est pas de même de la conception et de la gestion des situations que ces processus industriels offrent aux activités humaines, en conjonction avec la conception et la gestion des organisations et des dispositifs de formation, pour ne pas parler des actions exercées sur les cultures qui échappent à cette conception et à cette gestion, c'est-à-dire de ce que j'ai appelé une ingénierie des situations sûres.

L'accident nucléaire majeur de Fukushima nous montre que, dans l'industrie nucléaire japonaise – avec, faut-il l'ajouter, la bénédiction de toutes les organisations internationales –, il n'en est pas non plus de même – en tout cas de façon satisfaisante – de certains secteurs de l'ingénierie des processus industriels nucléaires sûrs, c'est-à-dire, répétons-le, de l'aspect sûreté de l'ingénierie des processus industriels nucléaires qui, précisons-le, constitue, elle aussi, une technologie en relation organique, non seulement avec les sciences physiques, mais aussi avec les sciences biologiques. En effet, d'après les informations disponibles aujourd'hui, alors que cet accident nucléaire majeur n'est pas encore terminé, il semble bien que, si certains éléments de ce dernier étaient imprévisibles – comme c'est le cas à différents degrés dans toute ingénierie, par exemple, dans le génie civil, pour parler de ce que je connais de par ma formation d'ingénieur dans ce domaine –, d'autres l'étaient. Il est certain aussi qu'une ingénierie des processus industriels sûrs satisfaisante quelconque doit donner une place à la prévention de risques qui se situent au-delà de ceux qui se sont avérés dans le passé, ainsi qu'à la prévention du cumul synchronique et diachronique de ces derniers.

C'est dire qu'aujourd'hui une ingénierie des situations sûres n'existe pas de façon satisfaisante dans l'ensemble de ces industries. Son nom même n'est d'ailleurs pas prononcé. Ce qui existe, ce n'est même pas une ingénierie des situations sûres respectant les différents critères de reconnaissance d'un programme de recherche technologique de façon faible et inégale selon les secteurs, ce sont seulement des éléments épars d'une telle ingénierie des situations sûres. Ces derniers sont nommés de diverses façons et les relations qu'ils entretiennent entre eux restent non déterminées ou mal déterminées. Ce sont des éléments d'ergonomie de la conception des situations de travail, des éléments de sociologie des organisations, des éléments d'analyse des compétences et de conception des dispositifs de formation, des éléments de management, de gestion et de logistique, plus ou moins spécifiés selon les deux sortes de risques, selon les différentes sortes d'industries à risques et selon les différentes sortes de situations de risque. Ce sont aussi des notions, des méthodes et des résultats de diverses recherches empiriques en physiologie, psychologie, sociologie et anthropologie, qui ne contribuent pas à une ingénierie des situations sûres mais pourraient le faire moyennant un travail supplémentaire et une réorientation. C'est mieux que rien, mais c'est loin d'être satisfaisant. C'est là

un problème global à résoudre que, justement, des recherches multi-niveaux sur l'activité humaine devraient contribuer à résoudre.

Les limites pratiques *a priori* d'une ingénierie des situations sûres et d'une ingénierie des processus industriels sûrs

Qu'il soit bien entendu cependant que ce problème global est en fait partiel du point de vue de la sûreté, ou encore ne constitue pas la totalité du problème de sûreté à résoudre. Sa résolution – qui ne pourra être simple et, en particulier, devra, pour être effective, sortir des seules entreprises à risques et concerner l'ensemble du système éducatif et du système culturel, ce qui nous renverra à l'activité politique et à la recherche politique (que je n'aborderai seulement et brièvement que dans la *Conclusion* générale de cet ouvrage) – ne sera certainement pas suffisante pour éviter d'autres accidents nucléaires ou d'autres accidents chimiques que ceux qui ont eu lieu dans le passé. Considérons, par exemple, après Fukushima, une partie de ce problème, celui de la part d'une telle ingénierie des situations sûres qui concerne la conception et la gestion des situations de conception des processus industriels eux-mêmes de façon à assurer leur sûreté, c'est-à-dire des situations de mise en œuvre et de développement d'une "ingénierie des processus industriels sûrs". Nous disposons actuellement de beaucoup plus d'informations sur l'état de cette dernière à Tepco, l'opérateur de Fukushima, que sur l'état, dans la même entreprise, de l'ingénierie des situations sûres ou ce qui en tient lieu. Dans la genèse de cet accident nucléaire majeur de Fukushima, les pouvoirs politiques et financiers ont, à l'évidence, toujours d'après les informations disponibles, joué un rôle essentiel. Ce rôle reste à analyser scientifiquement, ce qui n'est pas sûr d'être entrepris et, s'il l'est, pas prêt d'aboutir à des résultats valides. Dans le cas de la navette *Challenger*, nous avons vu (sections 9, 10 et 11) que, grâce au *Congrès Américain*, D. Vaughan avait pu disposer de données d'une exceptionnelle richesse. Ce ne sera certainement pas le cas pour la catastrophe de Fukushima.

La "culture de sûreté" comme cache-misère

La notion de 'culture de sûreté' a été proposée à l'origine par le *Comité Consultatif de Sûreté Nucléaire* de l'AIEA (*Agence Internationale de l'Énergie Atomique*) à la suite de l'accident nucléaire majeur de *Tchernobyl*. Les auteurs du rapport (INSAG-4) du *Groupe Consultatif International pour la Sûreté Nucléaire* de l'AIEA, dans lequel la notion de 'culture de sûreté' a été proposée à l'origine, précisent en introduction : "Lorsqu'il a entrepris d'établir un rapport sur la culture de sûreté, l'INSAG a été confronté au fait que ce concept n'avait pas été parfaitement défini dans les études antérieures et qu'il n'existait pas de consensus sur sa signification. En cherchant à formuler des opinions qui puissent être partagées par tous et qui présentent un intérêt pratique, l'INSAG a jugé nécessaire d'explorer de manière approfondie les facteurs généraux qui contribuent à un régime satisfaisant de sûreté nucléaire. Il en est résulté un document exposant le point de vue commun des membres de l'INSAG" (INSAG-4). D'où une définition effectivement très consensuelle de la "culture de sûreté" : "l'ensemble des caractéristiques et des attitudes qui, dans les organismes et les individus, font que les questions relatives à la sûreté des centrales

nucléaires bénéficient, en priorité, de l'attention qu'elles méritent en raison de leur importance" (INSAG, 1991, p. 1, cité par de nombreuses publications, par exemple, Fahlbuch & Wilpert, 2001 et Chevreau, 2008). Les seules déterminations proposées par cette définition sont les distinctions qu'il y aurait intérêt à préciser et à discuter entre caractéristiques et attitudes et entre organismes et individus et l'intérêt qu'il y aurait à considérer ensemble les termes de ces distinctions du point de vue de la sûreté. De trois choses l'une, ou bien la "culture de sûreté" est un concept scientifique naissant – c'est ce que suggère la référence à des études antérieures qui ne l'auraient pas encore "parfaitement", donc scientifiquement, défini –, ou bien c'est un concept technologique, naissant ou courant, ou bien c'est une notion idéologique de consensus entre états nationaux en 1991, qui perdure pour des raisons obscures, en tout cas non explicites.

Dans le premier cas, il devrait inspirer un programme de recherche scientifique, car la science ne se contente pas de l'opinion, ainsi qu'une série de travaux permettant de passer de la science à la pratique, car un tel passage ne s'opère jamais directement. Heureusement que l'INSAG, lorsqu'elle parle du concept scientifique de "fission nucléaire" ne se trouve pas face à un "concept [qui] n'avait pas été parfaitement défini dans les études antérieures et [pour lequel] il n'existait pas de consensus sur sa signification" et ne se contente pas de "formuler des opinions qui puissent être partagées par tous", comme c'est le cas pour la "culture de sûreté" (voir plus haut). Les recherches scientifiques sur la fission nucléaire ont depuis longtemps abouti à un concept et à des théories qui ont résisté à la réfutation empirique et qui, à la suite d'une longue série de travaux d'ingénierie et de tests techniques, se sont avérés "présenter un intérêt pratique", traduit lui-même dans une ingénierie des processus industriels nucléaires. En la matière, il y a relation organique entre la recherche scientifique et la recherche technologique et pas seulement une opinion qui serait à la fois partagée et présentant un intérêt pratique du point de vue de ceux qui la partagent. Dans le second cas, la "culture de sûreté" serait comparable aux coefficients de sécurité qu'on applique couramment en ingénierie aux résultats de calculs théoriques complexes pour aboutir à la solution pratique effective (par exemple aux résultats de calculs de mécanique théorique pour aboutir à la quantité de béton et de fers à béton à utiliser pour construire un ouvrage d'art quelconque) et qui sont effectivement définis par consensus entre experts. Sauf qu'alors ce consensus est obtenu après une longue chaîne de recherches scientifiques, de travaux d'ingénierie et de tests techniques, dont ces experts ont connaissance, alors que ce n'est pas le cas pour la "culture de sûreté".

Le flou définitoire de la notion de 'culture de sûreté' était en fait le prix à payer pour obtenir un consensus entre des opinions, c'est-à-dire qu'on se trouve, en ce qui la concerne, strictement dans le troisième cas. Comme le notent Fahlbuch & Wilpert (2001), "les définitions issues du domaine nucléaire sont généralement pragmatiques et s'appuient sur l'expérience des praticiens, alors que les définitions de nature plus scientifique s'inspirent des derniers développements de l'anthropologie structurale, la préférence de la plupart des auteurs va vers des définitions larges et globales ayant malheureusement tendance à gommer les spécificités, le terme de culture de sûreté est d'autant plus flou qu'il peut être assorti de références à d'autres

notions (valeur, norme, conscience) qui demandent à leur tour une explication" (*op. cit.* , 2001, p. 121). En fait, il s'agissait essentiellement par cette notion d'avancer au niveau international en termes de sûreté tout en cachant les causes profondes "qu'on ne saurait voir" de la catastrophe de Tchernobyl : le délabrement de l'ensemble de la société, des institutions politiques, des organisations, des artefacts, des dispositifs de formation et, bien sûr, de la culture dans ce qui était encore l'Union soviétique en 1986. Un tel délabrement n'est pas nécessairement limité au processus très particulier qui a mis fin à l'Union soviétique. Il peut très bien tenir à la corruption générale et à l'endormissement des populations dans des pays dits démocratiques, dont on peut se demander si ce n'est pas le cas dans le Japon aujourd'hui – où le feuilleton de Fukushima est, rappelons-le encore, loin d'être terminé, même s'il ne fait plus la Une des journeaux quotidiens – du fait du manque de recherches du genre de celle de D. Vaughan (voir les sections 9, 10 et 11) qui permettraient éventuellement de dégager d'autres facteurs.

Malgré ce flou ou grâce à lui, la notion de culture de sûreté est prise pour acquis, éventuellement assortie d'aménagements (politiques, organisationnels, artefactuels, formatifs et … culturels, dont certains peuvent être pertinents), dans de nombreuses publications. Mais ce n'est pas un hasard si, aujourd'hui, c'est-à-dire plus de 20 ans après, on peut faire le constat qu'en la matière, non seulement on n'a en rien quitté l'opinion pour la science, ni la pratique non informée par la science – qui peut avoir aussi bien des effets positifs que négatifs, selon les cas et selon les praticiens – pour la technologie (en l'occurrence portant sur la technique au sens usuel, l'organisation, la formation et la culture) et même que cette notion de 'culture de sûreté' et les pratiques qu'elle a accompagnées sont de plus en plus largement contestées, et ce depuis plusieurs années.

L'évaluation ou audit de la "culture de sûreté" versus une amélioration de la sûreté en relation organique avec des analyses multi-niveaux de l'activité humaine

Au total, la notion de "culture de sûreté" fait plusieurs hypothèses, implicites ou explicites : la culture est séparable de la matérialité technique, sociale et organisationnelle ; la "culture de sûreté" est séparable du reste de la culture ; elle est déclinable en un arbre de facteurs ; elle s'arrête aux niveaux hiérarchiques inférieurs ; elle est rapidement réparable par le management. Les recherches scientifiques sur les cultures, y compris exotiques, récusent d'emblée l'extraction *a priori* de la "culture de sûreté" de la culture et de l'ensemble technique, organisationnel et social. Une culture constitue un tout avec la société et c'est ce tout qui contribue ou non à la sûreté. Pour la même raison, la description d'un aspect quelconque de la culture qui aurait été dégagé *a posteriori* par l'étude empirique – en l'occurrence supposons que ce soit le cas de la "culture de sûreté" comme éventuel sous-ensemble de la culture – ne peut s'effectuer par une batterie unique d'attributs qui en permettrait la comparaison avec d'autres.

Remarquons cependant que les 37 attributs ou 26 items définis par l'AIEA pour décrire la "culture de sûreté", qui donnent lieu à des évaluations ou *audits* selon la procédure SCART, pourraient constituer, s'ils n'étaient pas aussi triviaux – nous

renvoyons le lecteur aux textes cités pour qu'il en fasse lui-même le constat –, une première approche grossière de la relation entre culture et sûreté. Mais, pour le savoir et pour savoir jusqu'à quel point cette approche grossière serait de quelque valeur et ouvrirait sur des approches plus fines lorsque c'est nécessaire, il faudrait que des recherches scientifiques sur la culture – et ses relations avec les artefacts, les organisations et les formations – dans l'industrie nucléaire et, plus généralement, dans les industries à risques soient menées systématiquement, ce qui n'est pas le cas. En attendant, on ne peut s'appuyer en la matière que, d'une part, sur le jugement *a priori*, d'autre part, sur les écarts constatés à travers les expertises de sûreté entre certains phénomènes culturels observés et certains de ces attributs et items.

Alors, on ne peut que se poser la question : comment se fait-il que cette notion de 'culture de sûreté' et ces attributs ou items continuent à s'imposer en ce qui concerne l'industrie nucléaire et même s'étendent à d'autres sortes d'entreprises à risques ? La réponse à cette question que suggèrent provisoirement les expertises en matière de sûreté est que c'est la conséquence de la culture de l'évaluation ou *audit* qui s'est imposée dans les organismes internationaux et nationaux de contrôle et de contribution au contrôle. Milner (2011), développant Milner (2005), a précisé cette culture de l'évaluation ou *audit*, à partir d'un cas. J.-C. Milner, après avoir constaté la mode aujourd'hui de l'évaluation ou *audit*, propose comme premier devoir de "se débarrasser d'une confusion, soigneusement entretenue ; l'évaluation dont on nous obsède n'a rien à faire avec ses homonymes. Évaluer, après tout, les professeurs le font dès qu'ils donnent une note, mais ils notent à partir de leur propre savoir. Plus largement, on peut soutenir que toute personne chargée d'une responsabilité devrait rendre compte de la manière dont elle s'en est acquittée (…). [Mais alors], les gouvernés évalueraient à partir de leur propre responsabilité de citoyens. Certains épistémologues appellent évaluation un geste méthodologique sophistiqué, interne au savoir théorique et mettant en jeu des concepts non triviaux. (…) L'évaluation des évaluateurs n'a rien à faire avec tout cela. Elle ne repose ni sur un savoir ni sur une responsabilité civique ni sur une épistémologie. Typiquement, il s'agit d'une opération mercantile ; on commande à un « consultant » ou à une entreprise spécialisée la fabrication d'une batterie de tests afin d'évaluer l'efficacité d'un groupe professionnel ou d'une personne. Ainsi comprise, l'évaluation ne relève pas de la science, mais d'une pratique d'appareil ; elle n'est pas interne au savoir théorique, elle lui est extérieure. D'une manière générale, elle ne requiert aucune connaissance déterminée, ni théorique, ni empirique. Par dessus tout, elle excepte les évaluateurs de toute responsabilité. La compétence de ces derniers consiste idéalement à ne rien connaître de ce qu'ils évaluent et à mettre en marche à l'aveugle, des procédures fixées à l'avance et censées valoir pour tout" (*op. cit.*, p. 16). L'intérêt pour les responsables des ressources humaines est que n'importe qui peut faire l'affaire comme évaluateur, moyennant, comme j'ai pu le constater personnellement, quelques diplômes traduisant des savoirs qui peuvent se situer très loin de la matière à évaluer. On reconnaît là ce qui caractérise nos 37 attributs ou 26 items de SCART, leur élaboration hors science et leur usage évaluatif. Pour éviter l'homonymie, dans ce qui suit, je parlerai plutôt d'*audit* à propos de cette sorte d'évaluation, même si, comme nous le verrons plus loin, parmi les pratiques variées qui sont qualifiées

aujourd'hui d'*audit*, certaines peuvent reposer sur un savoir, sur une responsabilité civique et sur une épistémologie.

Pour cet auteur, "l'expansion de l'évaluation, son caractère apparemment irrésistible, ne se comprennent bien qu'au regard de la promesse dont elle est porteuse : grâce à elle, croit-on, les choses pourront enfin gouverner. Se gouverner elles-mêmes et gouverner les hommes" (*op. cit.*, p. 25). Plus besoin, ni d'un Dieu et de ses commandements, ni de la démocratie et de ses difficultés pour stabiliser les institutions, puisqu'on dispose ainsi d'une "politique des choses" : l'*audit* remplace la prière et la responsabilité citoyenne. J.-C. Milner ajoute : "À chaque étape, elle [l'évaluation] met en place les procédures les plus efficaces pour que s'établisse l'absolu gouvernement des choses. Non seulement elle saisit les hommes dans leurs activités extérieures – évaluer les conduites, les résultats, les productions, bref, ce qu'on appelait jadis les œuvres –, mais elle saisit les hommes au plus intime de leurs secrets. Aujourd'hui, on se prépare à évaluer les sujets comme sujets. À les frapper pour toujours du sceau de l'inerte" (*op. cit.*, 4ème de couverture). C'est ce qu'accomplit la documentation des 37 attributs de SCART, à une nuance près : l'*audit* est collectif et non pas individuel. Comme SCART, le dispositif d'*audit* considéré par cet auteur exclut les plus hauts niveaux hiérarchiques. Ce dispositif d'*audit* est EBM (*Evidence Based Medicine*). Son analyse permet à J.-C. Milner de différencier radicalement (*op. cit.*, p. 48) une "médecine qui vise à guérir", met en œuvre un savoir scientifique, prend des risques, s'intéresse aux cas, s'y adapte et nécessite la coopération du malade, et l'"expertise médicale" (en conservant les termes utilisés par l'auteur), c'est-à-dire l'*audit* médical, qui ne guérit pas, ne prend aucun risque, réduit la médecine à une série d'items ou attributs et s'impose bureaucratiquement en ne nécessitant la mise en œuvre d'aucun savoir scientifique, sauf à travers le vocabulaire.

Sans pousser trop loin la comparaison entre l'expertise de sûreté et la médecine, entre les industries nucléaires et les malades hospitaliers, il semble, par exemple, que, d'après Rolina (2008, 2009), l'expertise de sûreté selon le *Service d'Etude des Facteurs Humains* (*Institut de Radioprotection & Sûreté Nucléaire*) ressemble plus actuellement à une "médecine qui vise à guérir", prend des risques, s'intéresse aux cas et à la spécification des diagnostics et pronostics les concernant et sollicite la coopération des entreprises nucléaires concernées à travers un "dialogue technique", qu'à un *audit* médical, ou, pour se référer à l'une des technologies sollicitées par l'expertise de sûreté, plus à une étude ergonomique d'une situation de travail qu'à l'application d'une grille d'évaluation des postes de travail, comme celles qui ont été à la mode dans les années soixante-dix du siècle dernier (et sur lesquelles je reviendrai dans la *Conclusion* générale, voir, pour le détail, Theureau et Tort, 1977). Mais on ne peut qu'être atterré devant le peu de recherches empiriques et technologiques pertinentes sur lesquelles cette expertise de sûreté peut s'appuyer pour énoncer des recommandations sur des questions aussi larges que, par exemple, l'ensemble de la formation ou l'ensemble du processus de conception à EDF du point de vue de la sûreté nucléaire.

Notons cependant qu'une telle sorte d'*audit* ne recouvre pas tout ce qui est mis sous ce nom. Un ouvrage comme celui de Power (2005), tout en étant essentiellement

critique concernant les pratiques d'*audit* en général et la "société de l'*audit*" (comme alternative à la "société démocratique"), montre que diverses formes d'audit sont fondées sur des savoirs scientifiques, et pas seulement sur des savoirs pratiques d'experts, et visent effectivement à "guérir", ce qui fait de chacune une composante d'une ingénierie, qu'elle soit technique, économique ou financière. Ajoutons d'abord, pour quitter définitivement la comparaison engagée plus haut entre l'expertise de sûreté et la médecine, qu'un outil comme SCART apparaît souvent utilisé aujourd'hui plutôt comme un outil d'agitation culturelle participative que comme un outil d'évaluation imposé bureaucratiquement, ce qui le rend moins dangereux que la sorte d'outil qu'est l'EBM. Ajoutons enfin qu'un mauvais outil de ce genre, utilisé par des personnes ayant acquis un minimum de savoir scientifique concernant culture, organisation, formation et ergonomie et un minimum de volonté de promouvoir une ingénierie des situations sûres, toujours à condition que ses attributs ou items ne soient pas aussi triviaux que ceux de SCART, pourrait faire fonction de propédeutique à une telle ingénierie des situations sûres ou, du moins, à des recherches susceptibles d'y contribuer, tout en restant un mauvais outil, donc tout en favorisant par nature le contraire. C'était déjà le cas des grilles d'évaluation des postes de travail auxquelles j'ai fait allusion plus haut et dont l'ouvrage cité avait effectué la critique épistémologique radicale, mais qu'un consultant en ergonomie, plus tard président de la *Société d'Ergonomie de Langue Française* (*SELF*), m'avait convaincu, preuves à l'appui, qu'il les utilisait positivement, comme point de départ pédagogique d'analyses sérieuses.

À cette "politique des choses", qui est associée à une conception des sciences humaines et sociales comme traitant tous les faits sociaux, culturels et historiques comme des choses (voir l'*Introduction* à cette *Partie B*, section 4, qui laisse la place au traitement de certains de ces faits sociaux, culturels et historiques comme des choses), nous verrons dans la *Conclusion* générale qu'il faut opposer une "politique des activités" – qui reste à préciser et développer mais dont il existe des prémisses –, associée à une conception d'un programme de recherche en analyse multi-niveaux spatio-artefactuels-organisationnels-culturels-temporels de l'activité humaine comme traitant des mêmes faits comme des traces des activités ressortissant aux hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience, c'est-à-dire à ce qui a fait l'objet de toute cette *Partie B*.

Une ouverture des possibles dont l'évaluation est reportée à leur réalisation

En conclusion de la *Partie C*, j'écrirai qu'une fois assurée la cohérence entre l'exposé spéculatif des éléments d'une épistémologie enactive et la mise en relation entre souci de soi et lecture philosophique qui a permis de le produire, l'évaluation des résultats obtenus en matière d'épistémologie enactive devra être reportée à celle des possibles que ces éléments d'épistémologie enactive contribueront ou non à actualiser. Il en est de même pour les résultats de l'épistémologie de l'analyse multi-niveaux de l'activité humaine qui a été esquissée dans cette *Partie B* et qui constitue une spécification de cette épistémologie enactive que je vais préciser dans cette *Partie C*.

13. Les thèses nouvelles du chapitre 3

Ayant atteint la fin de ce parcours des disciplines humaines et sociales dites historiques, je joins aux thèses propres à ce chapitre sur l'histoire une première thèse plus générale portant sur la notion de niveau d'analyse de l'activité humaine qui aurait pu être énoncée en relation avec l'*Introduction* à cette *Partie B*, mais qui prend tout son sens une fois qu'on a parcouru cette dernière. J'énonce aussi des thèses concernant la relation organique entre une analyse multi-niveaux de l'activité humaine et une ingénierie des systèmes larges et complexes, à travers la considération d'un cas, celui d'une ingénierie des situations sûres. La réalisation de telles recherches empiriques et technologiques dépend de conditions théoriques, épistémologiques et éducatives. J'insisterai essentiellement sur quelques thèses concernant ces dernières. Cette réalisation dépend aussi au plus haut point de conditions politiques. Ni le secret, ni l'irresponsabilité ne sont un monopole de l'industrie nucléaire japonaise qui fait aujourd'hui l'actualité. D'ailleurs, l'invention de leur synthèse est française et même socialiste : "responsable mais pas coupable". J'attendrai la *Conclusion* générale pour considérer ces conditions politiques mais j'y ferai référence à l'occasion de certaines de ces thèses.

Thèse 12

La recherche empirique multi-niveaux sur l'activité humaine visée porte sur la paire-étoile (voir la thèse 3*) définie entre, d'un côté, la série des Niveaux inférieurs (I) l'interaction acteur / environnement matériel et social, et, de l'autre, la série des Niveaux supérieurs (II) le processus historique, artefactuel, social, politique et culturel comme émergeant de la série des Niveaux inférieurs (I) et, inversement, la conditionnant ou la contraignant.*

Thèse 13

Penser le noyau de la recherche historique, l'imagination historique, comme réactivation (R.G. Collingwood) de l'activité humaine permet une extension de la recherche sur l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience des activités humaines présentes vers les activités humaines passées, quelles qu'elles soient, en prenant des risques, sinon calculés, du moins qualitativement définis et différentiés.

Thèse 14

Penser l'histoire comme passé présent et comme engagée relativement au présent, donc à l'avenir, est corrélatif de la réactivation et ouvre sur une relation organique entre recherche empirique historique et recherche technologique au sens large, incluant éventuellement la recherche politique.

Thèse 15

La notion de réactivation ouvre sur une histoire pour d'autres acteurs que le Prince ou ceux qui visent à le remplacer, donc aussi sur une contribution empirique à une activité politique de ces autres acteurs. J'y reviendrai dans la Conclusion *générale.*

Thèse 16

La notion de réactivation élargit le champ des méthodes historiques, en ce qui concerne les activités passées d'acteurs encore vivants, des activités passées d'acteurs morts mais ayant laissé des traces significatives dans des situations présentes d'acteurs vivants et en ce qui concerne des activités d'acteurs morts mais obéissant à une forte tradition de métier transmise jusqu'à aujourd'hui et/ou fortement contraintes par les situations (en particulier les outils disponibles). Ces méthodes historiques particulières, auxquelles on peut joindre les méthodes développées relativement à tous les autres cas de recherche historique, doivent idéalement bénéficier de l'apport à l'imagination historique des recherches sur l'activité humaine présente comme enaction et expérience.

Thèse 17

Le développement de la recherche historique, tout particulièrement en histoire contemporaine, est nécessaire à notre éloignement vis-à-vis de la barbarie, en gros (par exemple, en ce qui concerne notre vivre ensemble) comme en détail (par exemple, en ce qui concerne la sûreté professionnelle et industrielle dans les industries à risques).

Thèse 18

La recherche empirique sociologique, ethnographique culturelle et historique de D. Vaughan sur la genèse de la catastrophe Challenger *est à généraliser avant comme après catastrophe dans les industries à risques. Si elle porte essentiellement sur les niveaux supérieurs de l'activité humaine, elle comporte aussi des résultats sur les niveaux inférieurs. Cette généralisation, jointe à un renforcement de cette analyse des niveaux inférieurs, peut entrer en relation organique avec l'ingénierie de la sûreté dans les grandes entreprises à risques. Si l'étude de la "série des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine" s'est avérée constituer un programme de recherche empirique central pour une ingénierie des situations locales dans toutes sortes de domaines socio-technico-culturels, l'étude articulée de la "série des niveaux supérieurs d'analyse de l'activité humaine" et de la "série des niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine" devrait, elle, constituer un programme de recherche empirique central pour une ingénierie des situations globales, ou encore une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes. Secondairement, la caricature que constitue la notion de "culture de sûreté" mise en avant de l'accident majeur de Tchernobyl à aujourd'hui (où celui de Fukushima est toujours en cours) par les organismes internationaux de contrôle de la sûreté industrielle et la similitude des opérations auxquelles elle donne lieu avec les opérations d'évaluation dans d'autres domaines comme celui de la médecine ou celui des conditions de travail ouvre la question d'une "politique des choses"* versus *"politique des activités" (sur laquelle je reviendrai aussi dans la* Conclusion *générale).*

Partie C :

Enaction, expérience et épistémologie enactive

Introduction de la Partie C

Précisons la visée de cette *Partie C*, en rappelant d'emblée, d'une part, qu'elle inclut comme l'un de ses éléments la notion épistémologique générale de programme de recherche quelconque, précisée et exemplifiée dans la *Partie A* à partir du programme de recherche empirique 'cours d'action' – donc aussi la notion épistémologique spécifique de programme de recherche empirique sur l'activité humaine –, d'autre part, qu'elle prend pour acquis les acquis de ce dernier, ainsi que la possibilité de le prolonger en direction des niveaux supérieurs de l'activité humaine (*Partie B*).

1. *Épistémé* et absence de l'activité

Suivons M. Foucault dans sa lecture du célèbre tableau, *Les Ménines*, de D. Velasquez. Elle commence ainsi : "Le peintre est légèrement en retrait du tableau. Il jette un coup d'œil sur le modèle ; peut-être s'agit-il d'ajouter une dernière touche, mais il se peut aussi que le premier trait encore n'ait pas été posé. Le bras qui tient le pinceau est replié sur la gauche, dans la direction de la palette ; il est, pour un instant immobile entre la toile et les couleurs. Cette main habile est suspendue au regard ; et le regard, en retour, repose sur le geste arrêté. Entre la fine pointe du pinceau et l'acier du regard, le spectacle va libérer son volume" (Foucault, 1966, p. 19). Le modèle est le couple royal qui se reflète dans le miroir sur le mur du fond et ce reflet comme le regard du peintre montrent que ce couple royal se trouve exactement à la place occupée par le spectateur que nous sommes du tableau. Le cœur du spectacle, pour ce spectateur, est constitué par l'Infante, avec un groupe de suivantes, d'où le titre *Les Ménines*, dans une pièce éclairée par des fenêtres sur notre droite. M. Foucault conclut de sa lecture du tableau : "Peut-être y a-t-il, dans ce tableau de Velasquez, comme la représentation de la représentation classique, et la définition de l'espace qu'elle ouvre. Elle entreprend en effet de s'y représenter en tous ses éléments, avec ses images, les regards auxquels elle s'offre, les visages qu'elle rend visibles, les gestes qui la font naître. Mais là, dans cette dispersion qu'elle recueille et étale tout ensemble, un vide essentiel est impérieusement indiqué de toutes parts : la disparition nécessaire de ce qui la fonde, – de celui à qui elle ressemble et de celui aux yeux de qui elle n'est que ressemblance. Ce sujet même – qui est le même – a été élidé. Et libre enfin de ce rapport qui l'enchaînait, la représentation peut se donner comme pure représentation" (*ibidem*, p. 31). Cette conclusion, M. Foucault la complète plus loin (*ibidem*, pp. 318-323), après avoir parcouru ce qu'il appelle "les pratiques discursives" de l'époque classique : "Dans la représentation classique, celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle, (…) – celui-là ne s'y trouve jamais présent lui-même. Avant la fin du XVIIIème siècle, l'*homme*

n'existait pas" (ibidem, p. 319). Ou encore : "Le passage du « Je pense » au « Je suis » s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l'un sur l'autre ce qu'on se représente et ce qui est. (…) Tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito ne pouvait pas être articulée » (*ibidem*, pp. 322-323). Dans "*L'Archéologie du savoir*", M. Foucault a proposé de généraliser cette étude, effectuée dans "*Les mots et les choses*", de la représentation durant la période classique. Il l'a fait à travers la notion d'*épistémé* comme "ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés" (Foucault, 1969, p. 250). Enfin, dans Foucault (1975) et dans son œuvre ultérieure, il a proposé de quitter le seul discours au profit des "pratiques", englobant les pratiques discursives et les pratiques non discursives. Parallèlement, il a profondément transformé sa conception de l'activité de connaissance. En effet, comme le notent Dreyfus & Rabinow (1984) : "Si à l'époque où Foucault écrit *L'Archéologie du savoir* il s'identifie, tel Husserl, au spectateur détaché et considère que l'attitude naturelle ou celle de l'observateur impliqué sont naïves, il évolue plus tard [à partir de Foucault, 1975], comme Merleau-Ponty, vers l'idée que le sérieux n'est pas naïf mais inévitable, que nous sommes « condamnés au sens » – c'est-à-dire à prendre au sérieux le point de vue de l'observateur impliqué (…) » (*op. cit.*, p. 131).

Si, comme l'écrit M. Foucault, les pratiques discursives – et encore moins les pratiques tout court – ne se confondent pas avec les "livres ou œuvres" comme objets produits (Foucault, 1969, pp. 33-36), elles sont cependant loin de constituer des activités (*energeia*)[1]. Les premières sont constituées d'énoncés, c'est-à-dire d'œuvres (la face-œuvre des *erga*), les secondes de techniques ou procédures (la face-tâche des mêmes *erga*). Si le recours à la notion d'acte de langage à propos des pratiques discursives obscurcit ce fait pour qui ne distingue pas entre acte et action, l'appel de M. Foucault à des données comme les règlements intérieurs des diverses institutions dans l'étude des pratiques le manifeste clairement. C'est là qu'un retour sur *Les Ménines* peut être utile à la réflexion.

2. Absence de l'activité *versus* absence du sujet

D'après M. Foucault, c'est bien l'absence d'activité du peintre, du modèle (le couple royal) et du spectateur (nous-mêmes) qui donne place au jeu des regards et à la représentation de la représentation effectuée par ce tableau. Comme le résument Dreyfus & Rabinow (1984) : "En contrepartie de ce succès de la représentation, l'activité de représentation elle-même, ce déploiement unifié dans le temps des

---

1. Rappelons qu'Aristote a distingué *ergon* (à la fois œuvre et tâche, pluriel *erga*) et *energeia* (activité) afin de se débarrasser de la seconde. Cette distinction a eu un grand avenir en Occident, implicitement mais aussi explicitement (A. Schopenhauer l'a reprise, par exemple, dans ses *Aphorismes*, chapitre XV, en termes d'"actes" et d'"œuvres").

fonctions de la représentation, ne peut être représenté sur le tableau. (…) D'abord, nous dit Foucault, le peintre qui figure la scène ne peut être représenté en train de peindre. Il attend. Il disparaîtra derrière la toile dès qu'il recommencera à peindre. Ensuite, on ne voit des modèles que leur reflet pâle et excentré dans le miroir. Mais au centre, nous distinguons des personnages qui ont tous le regard tourné vers les modèles : ceux-ci ne sont donc pas directement représentés en train de poser. (…) Ce qui se reflète dans le miroir n'est pas non plus notre image de spectateur en train de regarder le tableau que l'artiste peint, c'est la couple royal. Et donc la fonction spectatrice n'est pas non plus représentée en tant qu'activité" (*op. cit.*, p. 46). Mais cette absence de l'activité des acteurs concernés, qui constitue ainsi un élément essentiel de la description effectuée par M. Foucault de ce tableau, ne figure pas dans sa caractérisation finale de l'*épistémé* classique, qui s'effectue en termes, non d'absence de l'activité mais, comme on l'a vu plus haut, d'absence de "celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle" et, en définitive, de "l'*homme*". Évidemment, cette absence de "l'*homme*", en l'occurrence du peintre, du modèle et du spectateur, a pour conséquence l'absence de toute activité de leur part. Mais la réciproque n'est pas vraie : la présence de "l'*homme*" n'a pas pour conséquence la présence de son activité. Surtout, bien malin est celui qui pourrait déduire de "l'*homme*" son activité.

En fait, cette absence de l'activité est à considérer au sens large, dans l'ensemble du processus de réalisation du tableau. On s'aperçoit alors que c'est justement cette absence au sens large qui permet à M. Foucault d'effectuer sa lecture du tableau qui constate cette absence de l'activité, en un sens plus étroit, dans le tableau lui-même. Selon D. Arasse : "Ce que ne savait pas Foucault et qu'il ne pouvait pas savoir, on ne s'en est rendu compte que lors de la dernière restauration des *Ménines*, c'est que le tableau que nous voyons aujourd'hui est en fait le résultat de deux tableaux superposés. Dans la première version, vue par radiographie, il n'y avait pas le peintre en train de peindre. Il y avait le miroir, un grand rideau rouge, et un jeune garçon tendant vraisemblablement un bâton de commandement à l'Infante, qui était à ce moment-là juste au centre du tableau. C'est donc un tableau dynastique très clair. (…) Et puis, quelques années plus tard, un héritier est né, Prospero. Le trône est bien sûr revenu à l'héritier mâle et non plus à l'héritier femme. La version dynastique du tableau ne valait donc plus, et c'est à ce moment-là que Velasquez, à la demande du roi, a changé la partie gauche du tableau (…)" (Arasse, 2004, pp. 238-239). Nul besoin d'aller plus dans le détail, comme le fait D. Arasse dans la suite de ce texte, pour constater la variété et l'étalement temporel des activités du Roi et de son peintre officiel, D. Velasquez, qui ne sont pas représentées dans le tableau et qui ont constitué l'activité de représentation effective qui a produit ce tableau.

3. Les Ménines revisitées

On peut compléter encore l'analyse des *Ménines* par M. Foucault d'une autre façon. En effet, P. Picasso a effectué une série de variations sur ce tableau (voir Léal, Piot et Bernadac, 2000, pp. 415-419), dont la première est très proche structurellement de son modèle.

Si nous réduisons ses composantes à des abstractions, on constate en effet qu'elle se contente de fortement restreindre la solennité de cette affaire royale (l'Infante et ses suivantes sont représentées derrière le basset de P. Picasso, Lump, qui passait par là et remplace le noble chien espagnol original) et d'en rajouter sur les mêmes éléments qui ont frappé M. Foucault : tant qu'à cumuler le pouvoir royal et le spectateur dans le même lieu, le miroir ne reflète clairement qu'un seul personnage qui pourrait être nous-mêmes ; tant qu'à laisser ce même lieu vide, l'un des personnages et le chien, qui se tiennent au plus près de ce lieu, sont tout juste esquissés.

Si, par contre, nous ne mettons pas entre parenthèses le style du peintre, on constate que P. Picasso impose au spectateur la présence de son activité de peintre malgré son absence de la scène représentée. Cette première variation sur les *Ménines* ne constitue qu'une étape dans une histoire dont la poursuite passe par l'ensemble de la série des variations, par d'autres séries de variations sur d'autres tableaux classiques, etc. de la part du peintre. On n'est plus dans la représentation classique, non pas du fait de la présence du peintre, comme dans la représentation "moderne" selon M. Foucault, mais du fait de la présence de son activité de peintre. Ainsi, on n'est plus dans cette représentation "moderne" du côté du peintre.

De même, le spectateur que nous sommes ne peut accepter le tableau de Picasso seulement comme un fait qui s'impose à lui. Il est invité à entrer lui même dans la danse en poursuivant l'œuvre de Picasso avec des variations de son cru. Contrairement à un résultat scientifique qui serait composé de faits et de lois portant sur des faits, le résultat scientifique qui n'occulterait pas l'activité de recherche – et qu'il faudrait alors qualifier autrement que de "moderne" au sens de M. Foucault –, est composé d'actions que celui qui en prend connaissance est amené à réaliser et de lois portant sur l'articulation entre des faits et des actions qu'il pourra réaliser. Ces actions sont, ou bien des actions de conception ou d'amélioration des outils et procédures d'observation et d'analyse existants (ou observatoire et atelier, comme je les appellerai plus loin), dans le cas de modèles scientifiques empiriques, ou bien des actions d'amélioration et de conception technico-organisationnelles et formatives, dans le cas de modèles technologiques qui prendraient le relai de modèles scientifiques empiriques. Ainsi, on n'est plus non plus dans la représentation "moderne" du côté du spectateur.

Ce tableau de P. Picasso peut être considéré comme généralisant à la connaissance dans toute sa généralité la qualification de "baroque" que j'attribuais en conclusion de Theureau (1992, seconde édition remaniée et postfacée, 2004) à la connaissance de l'activité humaine développée par le programme de recherche 'cours d'action'. Le baroque se caractérise entre autres par l'association de structures architectoniques solides et de surfaces en mouvement convulsif. Les *Ménines* de Picasso s'appuient sur la structure architectonique solide des *Ménines* de D. Velasquez pour donner libre cours à ces mouvements convulsifs.

4. De *l'épistémé* à l'épistémologie descriptive et normative de l'activité de recherche

Je propose de partir à la fois des limites de ce constat d'absence de l'activité humaine dans l'idéal de savoir tant de l'époque classique que de l'époque moderne, que l'on peut caractériser à partir du tableau de Velasquez, et de ce qu'ouvre sa reprise par Picasso, afin de construire un autre idéal de savoir. Une telle construction est possible en s'appuyant sur la phénoménologie empirique de l'activité humaine qui a été développée à travers le programme de recherche 'cours d'action' dans le cadre de l'hypothèse de l'enaction, grâce à une notion de conscience ou d'expérience cohérente avec celle d'enaction, celle de conscience préréflexive. D'où sa caractérisation comme épistémologie de l'activité de recherche ou comme épistémologie enactive. Notons, afin de prévenir d'emblée un malentendu possible, que parler d'"activité de recherche", c'est autre chose que parler de "science en train de se faire". Cela se pratique moins que de parler de "science déjà faite", mais cela se pratique depuis longtemps. C'est, par exemple, le principe de fonctionnement du *Collège de France* où enseignait M. Foucault.

K. Marx écrivait déjà, dans la première de ses *Thèses sur Feuerbach* que "l'objet, la réalité, le monde sensible" doivent être saisies "en tant qu'activité humaine concrète", "en tant que pratique". Mais il partait de cette "activité humaine concrète" comme fait historique (*Tat*) et réduisait ce fait historique à celui de la production de la vie matérielle (Marx & Engels, 1968, p. 57). En considérant cette dernière comme activité donnant lieu à expérience, je propose de revenir du fait historique (*Tat*) vers l'activité en train de se faire, c'est-à-dire au fait-action ou action-acte (*Tathandlung*) de J.G. Fichte (voir *Méthode réfléchie*, chapitre 1), et de repartir de là pour saisir "l'objet, la réalité, le monde sensible en tant qu'activité humaine concrète". Alors, on part de la phénoménologie pour aller vers l'ontologie et l'épistémologie et on laisse de côté – ou plutôt renvoie à d'autres recherches philosophiques et empiriques – la question de la hiérarchie des activités humaines concrètes (entre production de la vie matérielle et production artistique, par exemple).

L'étude de l'*épistémé* des différentes époques et des différents lieux qu'a proposée M. Foucault peut être considérée comme constituant un programme de recherche parmi d'autres possibles portant sur la description des pratiques discursives qui donnent lieu à des savoirs reconnus comme tels à une époque donnée, donc manifestant une certaine norme, même si cette norme peut rester implicite. Je m'intéresserai ici, non pas à l'*épistémé* d'une époque quelconque, mais à des propositions de ma part en épistémologie descriptive et en épistémologie normative. Par épistémologie descriptive, on entend la description de toute activité de recherche comme construction de savoirs nouveaux, y compris lorsque ces savoirs se situent hors norme, donc les catégories de description des activités de recherche quelles qu'elles soient. Par épistémologie normative, on entend la définition aujourd'hui d'un idéal réalisable, ou du moins de quelques principes susceptibles d'être mis en œuvre d'un tel idéal. En termes d'activité de recherche, cette épistémologie normative comprend, d'une part, des éléments qu'on peut à bon droit considérer comme ressortissant à l'*épistémé* de notre époque moderne, ou encore des éléments

d'épistémologie enactive *a posteriori* – c'est pourquoi je m'appuierai sur des recherches et des propositions épistémologiques qui ont produit des savoirs largement reconnus comme valables aujourd'hui –, d'autre part, des idéaux qui ne ressortissent pas à cette *épistémé* de notre époque moderne, mais que cette reconsidération de l'épistémologie à partir de la considération de la phénoménologie de l'activité humaine me conduira à formuler, même si ce sera de façon interrogative, ou encore des éléments d'épistémologie enactive *a priori*, mais issus d'hypothèses empiriques portant sur l'activité humaine en général.

Cette reconsidération de l'épistémologie grâce à la considération de la phénoménologie de l'activité humaine me conduira à privilégier l'épistémologie interne à l'activité de recherche, qu'elle soit descriptive ou normative, et non pas celle qui lui serait externe, formulée par un observateur quel qu'il soit des produits de cette dernière, donc qui serait interne à l'activité de description, de prescription ou d'évaluation par cet observateur d'une recherche menée par d'autres que lui. Je parlerai donc d'épistémologie normative interne mais ce que j'en dirai vaudra pour une épistémologie normative interne-externe, c'est-à-dire qui évaluerait une activité de recherche de l'extérieur mais en prenant en compte son épistémologie normative interne. Par contre, je ne m'intéresserai, en matière d'épistémologie descriptive, qu'à l'épistémologie descriptive interne-externe, du fait que l'hypothèse de l'enaction conduit à récuser toute pertinence à une épistémologie descriptive purement externe.

Les questions que j'aborderai dans les quatre chapitres de cette *Partie C* sont donc les suivantes : Peut-on repenser l'épistémologie descriptive et normative en termes d'activité de recherche comme enaction et expérience ? Si oui, quelles conséquences cela a-t-il sur les notions d'épistémologie et de connaissance ? Si ces conséquences aboutissent à la définition d'une épistémologie enactive, comment se partagent les généralités *versus* les spécificités épistémologiques ? En quoi ce partage diffère-t-il du partage usuel en termes d'épistémologie générale *versus* épistémologies disciplinaires ? Quel pouvoir heuristique une telle épistémologie enactive possède-t-elle dès maintenant ? Quelles recherches sur les activités de recherche sont-elles à réaliser, d'une part, afin de démontrer plus avant et de développer ce pouvoir heuristique, d'autre part, afin d'approfondir ces notions d'épistémologie et de connaissance ?

5. Redéfinir l'*a priori* et l'*a posteriori* en épistémologie

Cette entreprise a déjà été engagée. Dans la *Méthode réfléchie*, les hypothèses de l'enaction et de l'expérience conjuguées avec une relecture des Stoïciens, de J.G. Fichte, du Pragmatisme de W. James et J. Dewey et du Pragmaticisme de C.S. Peirce et de l'existentialisme de J.-P. Sartre, m'ont permis de proposer divers éléments d'épistémologie descriptive et normative. Cette épistémologie normative constitue un idéal en matière de processus de connaissance qui se caractérise par : (1) une relation organique entre recherche empirique et recherche technologique et une relation de ces deux sortes de recherches avec la recherche philosophique ; (2) une notion générique de programme de recherche, qui se spécifie de façon précise selon

que la recherche est empirique, technologique ou philosophique. Dans cette *Partie C*, l'apport de nouvelles recherches empiriques en matière d'activité humaine et celui d'une relecture élargie des travaux d'épistémologie, d'ontologie et d'histoire des sciences me conduiront : (1) à considérer que la relation entre entre recherche empirique et recherche technologique, d'un côté, et recherche philosophique, de l'autre, devrait être, elle aussi, organique ; (2) à insister sur les relations – portant sur une partie des composantes constitutives des programmes de recherche correspondants (l'observatoire, l'atelier et la théorie) – entre les recherches empiriques en général, les recherches empiriques sur les formes symboliques, les recherches artistiques et les recherches mathématiques ; (3) à préciser cette notion de programme de recherche et à l'étendre à ces recherches empiriques sur les formes symboliques, à ces recherches artistiques et à ces recherches mathématiques ; (4) à préciser d'autres distinctions secondaires parmi les recherches empiriques et technologiques.

Insistons sur le fait que cet idéal de relation – organique et autre – est *a priori* mais cohérent avec deux hypothèses ontologiques en matière d'activité humaine en général, celles de l'enaction et de l'expérience, et avec leurs conséquences empiriques. Les recherches empiriques sur les activités de recherche et en histoire des sciences ne fondent pas *a posteriori* cet idéal de relation mais peuvent renforcer la démonstration de son caractère réalisable. Par exemple, positivement, le renouvellement de l'histoire de la Renaissance et de l'âge classique montre que la relation reconnue jusque-là entre recherche empirique et recherche mathématique est à étendre à des recherches symboliques autres que mathématiques. Par exemple, négativement, la stagnation de nombreuses sciences humaines et sociales aujourd'hui est à mettre en relation, d'une part avec un manque de relation organique avec la recherche technologique, tant du côté de la conception des outils et procédures de construction de données et d'analyse que du côté de la conception de nouveaux artefacts ou de nouvelles situations ou même que du côté de la transformation culturelle des acteurs eux-mêmes, d'autre part avec l'inadéquation des mathématiques à ces sciences humaines et sociales et à la limitation de leurs relations supplémentaires avec les seules recherches empiriques sur les formes symboliques et les seules recherches artistiques. Par exemple, pour ce qui est de la relation avec la recherche philosophique, ces sciences humaines et sociales vont globalement mieux aujourd'hui que les sciences physiques, mais l'on assiste inversement, dans de nombreux cas, à l'élimination de la recherche empirique au profit de la recherche philosophique, déguisée alors en sociologie, histoire ou anthropologie culturelle.

Cette question de l'*a priori* versus *a posteriori* se pose dans toute l'épistémologie aujourd'hui. Si l'on considère l'état général de cette dernière, on peut constater qu'elle mêle des éléments tirés *a posteriori* de l'histoire des sciences et d'autres établis *a priori* par la recherche philosophique. Considérons en effet deux ouvrages d'épistémologie générale, Chalmers (1987), centré sur les sciences physiques, et celui de Milner (1989), dont la première partie est centré sur les sciences humaines et sociales en général et la linguistique en particulier. Les références de Chalmers (1987) sont : K. Popper, T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend, N.R. Hanson. Celles de Milner (1989) sont associées à des notions épistémologiques présentées comme "notions reçues (…) applicables de manière raisonnablement plausible et

raisonnablement rigoureuse" (*op. cit.*, p. 10) : *Variation baconienne* (F. Bacon) ; *Réfutation* (K. Popper) ; *Programme de recherche* (I. Lakatos) ; *Mathématisation* (A. Koyré) ; *Relation organique avec la technique* (A. Koyré) ; *Thêmata* (G. Holton) ; *Littéralisation* (A. Koyré et J.C. Milner). J. C. Milner leur ajoute plus loin la notion de *Science normale* (T. Kuhn) et les notions d'*Observatoire* et de *Dispositif*, qui sont de son cru, et évidemment divers choix personnels qu'il n'explicite pas mais qui sont cohérents avec les notions et auteurs qu'il explicite (c'est, par exemple, l'élimination de toute discussion de l'*Anarchisme épistémologique* et de son promoteur, P. Feyerabend, élimination qui est cohérente avec la référence à la notion de programme de recherche de I. Lakatos qui lui est alternative).

Rappelons que J.G. Fichte, largement cité dans la *Méthode réfléchie*, au lieu de viser une épistémologie scientifique unique et ses spécifications (en linguistique, comme le fait Milner, 1989, ou en sciences physiques, comme le fait Chalmers, 1987) et de conjoindre *a priori* et *a posteriori*, a visé une épistémologie philosophique, empirique et pratique unique et *a priori* – c'est-à-dire ce qu'il a appelé une *Doctrine de la Science* –, et ses spécifications. Rappelons d'ailleurs que, partant de l'unité entre raison théorique et raison pratique, cette *Doctrine de la science* de J.G. Fichte, traduite en Anglais, a donné *Epistemology* dont nous avons hérité et qui donne le monopole à l'*a priori*. C'est une fois qu'a été opérée la réduction de la notion d'action-acte de J.G. Fichte à l'"acte de connaître", que le Néo-kantisme, auquel je me contenterai de faire allusion à travers l'œuvre de E. Cassirer, a poursuivi dans cette voie du monopole de l'*a priori*, tout en revenant à la seule épistémologie scientifique. En définitive, une autre façon de formuler le pari de cette *Partie C* est d'affirmer que l'idée d'épistémologie de l'activité de recherche ou d'épistémologie enactive permet, d'une part, de repenser cet *a priori*, cet *a posteriori* et leurs relations, d'autre part, de ne pas limiter l'épistémologie à la science empirique et aux mathématiques.

6. De la question de Bergson à la question posée ici et à sa réponse non bergsonienne

Une autre façon de présenter ce qui est tenté dans cette *Partie C* est de revenir à la question posée par H. Bergson (1859-1941), un philosophe français très célébré en son temps, qui n'est plus aujourd'hui matière qu'à enseignement en histoire des idées et à sujets pour les concours d'agrégation de philosophie. Si son programme de recherche philosophique est mort depuis longtemps, on peut trouver par bribes son influence, en positif et / ou en négatif, chez tous le philosophes formés par l'université française (voir Bianco, 2015). Cet auteur a été de peu d'apport au programme de recherche 'cours d'action' et, si sa reprise locale par G. Deleuze, en ce qui concerne la répétition (Deleuze, 1968) et l'image-mouvement (Deleuze, 1983 et 1985), a accompagné la construction des notions successives de signe tétradique et de signe hexadique, ses ouvrages ont dormi au fond de ma bibliothèque une fois acquis leur plaidoyer pour le mouvant et le vécu. Réveillons-les brièvement ici.

Cette question de H. Bergson peut se formuler ainsi : *quelle sorte de philosophie et quelle sorte de relation entre science et philosophie découlent-elles de la notion de temps vécu ?* C'est la même question que celle que posait E. Husserl qui, lui, anime encore

aujourd'hui de nombreuses recherches en philosophie et en sciences cognitives, sauf que, pour ce dernier, ce temps vécu pouvait être ramené pour l'essentiel à celui de la perception conçue de façon nouvelle, alors que, pour H. Bergson, ce temps vécu était celui de l'action :

- "Au lieu de partir de l'affection, dont on ne peut rien dire puisqu'il n'y a aucune raison pour qu'elle soit ce qu'elle est plutôt que tout autre chose, nous partons de l'action, c'est-à-dire de la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses, faculté attestée par la conscience et vers laquelle paraissent converger toutes les dynamiques du corps organisé" (Bergson, [1896], 1939, p. 65).
- "Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente" (*op. cit.*, p. 156), ou encore : "Vous définissez abstraitement le présent ce qui est, alors que le présent est simplement ce qui se fait" (*op. cit.*, p. 156).

C'est ce qui a permis à H. Bergson de faire sienne la conception pragmatiste de la vérité de W. James (en ce qui la concerne, voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 4) : "La réalité coule ; nous coulons avec elle ; et nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous donne prise sur elle et nous place dans de meilleures conditions pour agir. On voit la différence entre cette conception de la vérité et la conception traditionnelle. Nous définissons d'ordinaire le vrai par sa conformité à ce qui existe déjà ; James le définit par sa relation avec ce qui n'existe pas encore (…) ; il annonce ce qui sera, ou plutôt il prépare notre action sur ce qui va être" (Bergson, 1966, p. 246). J'ai opposé (section 4) une "épistémologie de l'activité de recherche" à celle "des produits et tâches de recherche". Parallèlement, H. Berson a opposé le "tout fait" à "ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait" (*op. cit.*, p. 3), et "l'action accomplie" à l'"action s'accomplissant" (Bergson, 1927, p. 135). On pourrait donc espérer que la réponse de H. Bergson à la question qu'il a posée puisse inspirer plus que celle de E. Husserl la réponse à la question posée ici, que je reformule pour mettre en valeur son parallélisme avec la première : *quelle sorte de philosophie, quelles sortes de savoirs valables et quelles sortes de relations entre savoirs valables et philosophie découlent-elles de la notion d'activité humaine comme enaction et expérience ?* En fait, la réponse à cette question n'a pas été plus inspirée par cette réponse de H. Bergson que par la réponse de H. Husserl. Mais elle a gardé quelques traces de ces dernières.

Science du temps spatialisé et métaphysique du temps vécu

Cette réponse de E. Husserl a consisté essentiellement en une phénoménologie non empirique, purement spéculative, de la perception et en une critique de la mathématisation des sciences de la nature (Husserl, 1976). Cette réponse de H. Bergson a consisté en un partage de la "réalité" en "deux moitiés", l'une réservée à la science empirique, l'autre à la métaphysique : "Celle-ci [la seconde moitié] nous paraît revenir de droit à une métaphysique qui part également de l'expérience, et qui est à même, elle aussi, d'atteindre l'absolu (…). La métaphysique n'est donc pas la supérieure de la science positive ; elle ne vient pas, après la science, considérer le même objet pour en obtenir une connaissance plus haute. (…) Bien différente est

la relation que nous établissons entre la métaphysique et la science. Nous croyons qu'elles sont, ou qu'elles peuvent devenir, également précises et certaines. L'une et l'autre portent sur la réalité même. (…) C'est dire que la science et la métaphysique différeront d'objet et de méthode, mais qu'elles communieront dans l'expérience " (Bergson, 1966, p. 43-44).

Une telle réponse prend pour acquise la pertinence à la fois de "l'esprit", de "l'intuition" et de "la vie intérieure", notions exclues par l'hypothèse de l'enaction telle que je la comprends (voir l'ensemble des *Méthodes*) :

- "Nous assignons donc à la métaphysique un objet limité, principalement l'esprit, et une méthode spéciale, avant tout l'intuition. Par là nous distinguons nettement la métaphysique de la science. Mais par là aussi nous leur attribuons une égale valeur. Nous croyons qu'elles peuvent, l'une et l'autre, toucher le fond de la réalité" (*op. cit.*, p. 33) ;
- "Notre initiation à la vraie méthode philosophique date du jour où nous rejetâmes les solutions verbales, ayant trouvé dans la vie intérieure un premier champ d'expérience" (*op. cit.*, p. 98).

La considération du mouvant et du vécu et la référence à la conception pragmatiste de la vérité sont communes. Mais, d'un côté, vie intérieure et intuition permettent de justifier la métaphysique bergsonienne comme savoir possible, alors que, de l'autre, conscience préréflexive et activité signe permettent de construire une épistémologie, une encyclopédie et un existentialisme enactifs qui constituent la visée de cette *Partie C*. Remarquons cependant que, si nous y remplaçons les notions d'"esprit" et de "vie intérieure" par celle d'"activité (comme enaction) donnant lieu à conscience préréflexive" ou de "cours d'action", sa définition de l'"intuition" la rapproche de la définition de la "conscience préréflexive" : "L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas une juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. (…) Au lieu d'états contigus à des états, qui deviendraient des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de la vie intérieure" (*op. cit.*, p. 27).

Conception de l'existence, épistémologie et encyclopédie enactives

Ce qui partage les "deux moitiés de la réalité" selon H. Bergson, c'est la conception du temps : temps spatialisé et ainsi mesurable *versus* temps vécu : "L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarqué que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu'elle revêt la forme d'un tout homogène, c'est qu'elle s'exprime en espace" (Bergson, 1927, p. 174). D'un côté, "la fonction [de la science positive] est précisément peut être de nous composer un monde où nous puissions, pour la commodité de l'action, escamoter les effets du temps" (Bergson, 1966, p. 4), de l'autre, "la métaphysique deviendra alors l'expérience même. La durée se révélera telle qu'elle est, création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté" (*op. cit.*, p. 9). Mais une fois cette prédiction énoncée, l'auteur nous laisse avec, d'un côté, la science positive conservée telle quelle, de l'autre, nos "intuitions". Reste un appel de

sa part à renoncer à la fixité des savoirs, des disciplines et des relations entre eux, qui a impressionné C. Péguy, essayiste, dramaturge et poète français contemporain de H. Bergson et qui a suivi son enseignement : "Le bergsonisme ne fait pas des cartes compartimentées (…). La révolution de la philosophie bergsonienne n'a point consisté à opposer ni à déplacer les royaumes de la pensée ni de l'être. Elle a consisté à poursuivre parallèlement dans tous les royaumes et tous les ordres, dans toutes les disciplines une certaine resituation de la pensée en face de ces réalités parallèles. (…) Il faudrait renoncer une fois pour toutes à cette idée de constituer une fois pour toutes des hiérarchies où ce seraient les différents ordres, les différents royaumes qui seraient non seulement échelonnés mais fixés dans leur échelonnement" (Péguy, 1961, pp. 1316-1317). Reste aussi, chez C. Péguy, l'opposition, référée à la "durée bergsonienne", entre "histoire et inscription", d'un coté, "mémoire et vieillissement", de l'autre : "Quand il [Michelet] dit que l'histoire est une résurrection et quand on le lui fait tant dire il suit son génie et il faut entendre que de l'histoire et de l'inscription, de l'histoire historique lui-même il se ramène sur l'histoire mémorialiste, sur la chronique, sur le vieillissement. (…) L'histoire consiste essentiellement à passer tout au long de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans" (*op. cit.*, p. 272). Au total, sous ces deux aspects, ne reste donc de la philosophie bergsonienne qu'une fonction critique purement négative. Sans qu'il soit nécessaire de partager les engouements divers et fluctuants de C. Péguy (voir Guillemin, 1981), on ne peut que souscrire à ce bilan. H. Bergson a fourni des thèmes à la recherche philosophique mais son programme de recherche n'a pas survécu à sa formulation.

La réponse à la question inspirée de celle de H. Bergson posée plus haut (*quelle sorte de philosophie, quelles sortes de savoirs valables et quelles sorte de relations entre savoirs valables et philosophie découlent-elles de la notion d'activité humaine comme enaction et expérience ?*) qui est proposée ici consiste alternativement, moyennant l'hypothèse supplémentaire de l'activité-signe, en :

- (1) une série de propositions scientifiques concernant l'activité humaine : une phénoménologie empirique de l'activité humaine comme enaction, qui porte sur la "durée vécue", le cours d'expérience, et est telle que chaque Unité de cours d'expérience U recoupe la précédente et la suivante (ce que E. Husserl a traduit en termes de rétention et protention), se lie à d'autres, à travers les notion d'Engagement dans la situation E, d'Ouvert O, de Structure d'Anticipation A et de Référentiel S, et surtout précise comment elle "se compose de moments intérieurs les uns aux autres" (selon la formule vague de H. Bergson), à travers les autres composantes du signe hexadique correspondant (E, A, S, R, I) (voir la *Partie A*) ; un prolongement de cette phénoménologie de l'activité humaine en une science empirique, ou plus précisément en une anthropologie enactive (voir aussi la *Partie A*), et en une analyse empirique multi-niveaux de l'activité humaine (qui, comme on l'a vu dans la *Partie B*, permet à l'histoire d'être vivante) ;

- (2) une série de propositions épistémologiques générales : une formulation des savoirs vivants de toutes sortes, c'est-à-dire non limités aux savoirs scientifiques, incluant les programmes de recherche qui viennent d'être rappelés, en

termes dynamiques de projets génériques (épistémologie descriptive) et de programmes (épistémologie normative interne) de recherche, donc en termes d'épistémologie enactive, et leur composition en une encyclopédie enactive, parallèle à l'encyclopédie des savoirs disciplinaires, c'est-à-dire des acquis hérités de l'histoire ;

- (3) une conception de la recherche philosophique comme prolongeant le "souci de soi" par la critique des présuppositions et préoccupations qui composent l'Engagement dans la situation du chercheur ou groupe ou réseau de recherche concerné (comme on l'a vu dans le chapitre 3, R.G. Collingwood qualifie cette critique des présuppositions de "métaphysique") ;

- (4) une conception de l'existence cohérente avec cette épistémologie et cette encyclopédie enactives, ou encore un existentialisme enactif.

Cette réponse est donc d'abord positive avant d'être négative. On parle aujourd'hui dans les sciences cognitives de "naturaliser la phénoménologie", c'est-à-dire de rendre empirique la phénoménologie de la perception husserlienne. On pourrait alors parler alternativement de "naturaliser la métaphysique" bergsonienne et de développer une relation organique entre la recherche philosophique et l'ensemble (qui reste à préciser) des autres sortes de recherches. Ayant traité des propositions scientifiques concernant l'activité humaine (1) dans les *Parties A* et *B*, je vais, dans cette *Partie C*, préciser la série de propositions épistémologiques générales (2) et la conception associée de la recherche philosophique (3). La conception de l'existence (4) attendra la dernière section du dernier chapitre pour être abordée.

7. Des retours sur le programme de recherche empirique 'cours d'action'

Dans cette *Partie C*, on trouvera aussi des précisions et explications sur le programme de recherche empirique 'cours d'action' dont je suis parti (*Partie A*) : les sous-catégories de l'Interprétant ; les sous-catégories d'ordre supérieur du Representamen et de l'Unité de cours d'expérience ; les Principes de construction de savoir ; les notions d'argument usuel et d'argument logico-mathématique ; les notions de culture propre et de savoir propre ; la notion d'inscription symbolique (composant la culture propre et la culture tout court, ressortissant à la science empirique de l'activité humaine) *versus* celles de Representamen, d'Unité de cours d'expérience symboliques et d'Interprétant avec expression symbolique (sortes de composantes du signe hexadique, ressortissant à la phénoménologie de l'activité humaine) ; les hypothèses ontologiques associés aux éléments de phénoménologie de l'activité humaine précisés jusqu'à aujourd'hui, qui complètent et intègrent les deux hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience.

Chapitre 4

L'épistémologie, l'histoire des sciences et des techniques et l'activité de recherche

Introduction du chapitre 4

Dans l'*Introduction* à cette *Partie C*, j'ai cité divers travaux d'épistémologie et d'histoire des sciences dont il me faut maintenant préciser l'intérêt et les limites en relation avec cette entreprise qui consiste à préciser une épistémologie enactive (ou des activités de recherche comme enaction et expérience).

J'expliciterai dans ce chapitre 4 l'*a priori* épistémologique commandé par les notions d'enaction et d'expérience et les éléments d'épistémologie issus *a posteriori* de l'histoire des sciences. En ce qui concerne les seconds, je considérerai A. Koyré et F. Bacon qui se situent à quelques siècles de distance l'un de l'autre (section 2), puis G. Holton et L. Fleck (section 3). En ce qui concerne le premier, l'*a priori* épistémologique, je ne rappellerai pas l'intérêt du *Pragmatisme*, largement abordé dans la *Méthode réfléchie*, mais reconsidérerai plus précisément l'épistémologie de C.S. Peirce et lui ajouterai les contributions de N.R. Hanson (section 4) et de K. Popper (section 5). J'en profiterai pour redéfinir les sous-catégories d'ordre supérieur de l'Interprétant (I3.3 et I3.3*) (section 4). Auparavant, j'aurai fait le point sur l'état actuel des recherches sur les activités de recherche présentes (section 1). Aux auteurs cités par A. F. Chalmers et J.-C. Milner (voir toujours l'*Introduction* à cette *Partie C*), j'ajouterai ainsi C.S. Peirce et L. Fleck. Enfin, je reviendrai sur le symbolique et l'activité humaine, c'est-à-dire reprendrai les notions de phénoménologie de l'activité humaine (présentées dans le chapitre 1, section 4) qui incluent le symbolique et les confronterai avec d'autres conceptions du symbolique, afin d'en dégager les conséquences en matière de connaissance empirique et pratique du symbolique (section 6). Ceci me permettra de redéfinir les sous-catégories d'ordre supérieur du Representamen et de l'Unité de cours d'expérience (R3.3 et U3.3). Insistons, pour conclure cette *Introduction*, sur le fait que, par ces nouvelles définitions de quatre des notions (R3.3*, U3.3*, I3.3 et I3.3*) de phénoménologie de l'activité humaine développées dans le programme de recherche 'cours d'action', je poursuis le mode de définition des catégories et sous-catégories mis en œuvre dans ce dernier, qui a toujours croisé recherche sur le calcul des catégories et sous-catégories et recherche empirique concernant l'activité humaine et / ou recherche épistémologique concernant le programme de recherche 'cours d'action' lui-même (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 3).

1. L'insuffisance des recherches sur les activités de recherche en cours et le quasi-monopole de l'histoire des sciences

Pour mener à bien cette entreprise, il faudrait joindre à la spéculation philosophique et à l'histoire des sciences et, plus largement, des savoirs philosophiques, empiriques et pratiques, non seulement une phénoménologie de l'activité humaine dans toute sa généralité, comme je me propose de le faire, mais une phénoménologie, voire une science de l'activité humaine de recherche dans sa spécificité et sa variété. Mais les recherches empiriques menées jusqu'à aujourd'hui sur les diverses activités de recherches sont trop peu développées pour cela. On peut considérer cette *Partie C* comme visant à préparer de telles recherches.

Celles qui sont les plus connues fondent en général leurs résultats synthétiques sur des analyses insuffisamment détaillées des processus en jeu pour documenter autre chose que des logistiques et des stratégies de recherche. C'est le cas des recherches en sociologie des sciences, celles menées en termes d'*Actor Network Theory* (voir Latour, 1987, 1993, Latour & Woolgar, 1986), les recherches proches de Knorr-Cetina (1996, 1999) (voir aussi Knorr-Cetina & Mulkay, 1983), les recherches d'ethnographie cognitive d'un programme de recherche sibérien de B. Grison (Grison, 2006), pour ne pas parler des travaux de D. Bloor (voir Bloor, 1983, 1991) qui développent une sociologie largement spéculative de la science telle qu'elle se fait et ont eu essentiellement l'intérêt, à la fois d'avoir été inauguraux et d'avoir proposé des thèses non triviales (voir aussi Callon & Latour, 1991). On peut caractériser aussi une partie de ces recherches par le flou de la construction des données, des conditions et procédures d'observation et de recueil de témoignages de la part des acteurs. Par exemple, autant B. Latour a insisté spéculativement sur le rôle des outils d'observation et des techniques d'inscription dans la recherche scientifique, autant il est resté discret sur ces conditions et procédures d'observation et de recueil de témoignages de la part des acteurs. Une autre recherche, celle de Galison ([1987], 2002), qui a pour objectif d'étudier un moment privilégié d'une activité scientifique, en l'occurrence de "regarder à l'intérieur du laboratoire, afin de comprendre comment des équipes de physiciens s'attachent à démontrer l'existence d'un événement qui se déroule en 1/100.000.000ème de seconde et qui ressemble à dix autres événements" (*op. cit.*, p. V), n'utilise comme données que les "rapports d'avancement, propositions de projets, sorties d'ordinateurs, etc.", et exclut tout entretien avec les expérimentateurs concernés tout en se plaignant de l'"absence de carnets de bord des expérimentateurs" en question. Signalons cependant une étude plus fine (Garfinkel, Lynch & Livingston, 1981), participant à un programme de recherche scientifique, celui de l'ethnométhodologie, dont les procédures d'observation sont précisées et fondées théoriquement – et le recueil de témoignages de la part des acteurs récusé théoriquement en tant que données ! –, mais qui porte sur des phénomènes très limités dans le temps, l'espace et l'organisation. D'où le quasi-monopole des recherches en histoire des sciences, surtout celles qui participent plus largement à l'histoire des pratiques (voir, par exemple, Sibum, 1998), dans lesquelles les données empiriques sont en général insuffisantes pour faire mieux en l'absence de relation avec des recherches sur les activités de recherche actuelles.

La combinaison de l'analyse ethnographique et de l'analyse historique, mise en œuvre par Kurz-Milcke, Nercessian & *al.* (2004), dans une étude de la cognition et de l'apprentissage dans des laboratoires de recherche en ingénierie biomédicale, est plus prometteuse. Le numéro spécial de revue, portant sur les études en anthropologie cognitive de la science, dans lequel est paru cet article est d'ailleurs le seul que j'ai pu trouver qui fasse le point sur cette question de l'étude des activités de recherche scientifique. Son éditeur (Heintz, 2004) se fait l'avocat d'une anthropologie cognitive de la science, mais en un sens très large, allant d'études ethnographiques cognitives détaillées – celles qui sont publiées dans ce numéro, comme celles d'Alac & Hutchins (2004) (dans le cadre du programme de recherche sur la 'cognition socialement distribuée', voir chapitre 2, section 6, et, sur un autre aspect particulier de ce programme de recherche, chapitre 5, section 5), et de Roth (2004), portent sur des phénomènes très limités dans le temps, l'espace et l'organisation et sont ainsi du même genre que celles de Garfinkel, Lynch & Livingston (1981), citées plus haut – à des interprétations de textes scientifiques historiques et à des spéculations épistémologiques. Cas unique à ma connaissance, la recherche de Grison (1998) a pris les moyens pour réaliser une analyse détaillée de trois années de recherche en embryologie par un collectif de trois chercheurs (une chercheuse sénior récemment promue et deux étudiants en thèse). Il a cumulé pour cela l'expérience épistémologique de l'anthropologie culturelle et cognitive de terrain (voir chapitre 2, sections 5 et 6) et celle de l'analyse ergonomique des activités de travail comme participant à une anthropologie cognitive (voir chapitre 1).

Au total, si les résultats obtenus par ces recherches sur les activités de recherche sont modestes, du fait de la modestie des moyens mis en œuvre, ils participent cependant en arrière-fond au présent ouvrage, en relation avec mon expérience personnelle de recherche scientifique, technologique et philosophique et de pratique de l'*otium* (voir chapitre 5, section 2) et avec les recherches menées avec N. Donin (rappelées dans l'*Introduction* à la *Partie A*) sur l'activité de création d'un compositeur de musique savante contemporaine. Mon pari ici est de passer d'une épistémologie fondée conjointement sur un *a priori* issu de la spéculation philosophique et sur un *a posteriori* issu d'une histoire des sciences menée en termes, non pas d'activités de recherche, mais d'"idées" en un sens différent de celui qui a été précisé en relation avec l'activité humaine (voir chapitre 1, section 6), à la radicalisation de cet *a posteriori* en termes d'activités de recherche et à un *a priori* explicite à partir de la notion d'activité, et finalement à un programme de recherche empirique sur les activités de recherche, articulant en termes d'analyse multi-niveaux de l'activité humaine, des apports de l'histoire en termes de réactivation (voir le chapitre 3) – mais aussi des apports de la sociologie et de l'anthropologie culturelle (voir les chapitres 3 et 4) – et de l'analyse d'activités de recherche présentes en termes d'enaction et d'expérience (voir le chapitre 1).

2. Les recherches en histoire des sciences en termes d'idées : Koyré contre Bacon

Je m'appuierai sur une lecture détaillée de Koyré (1961, 1966, 1968, 1971, 1973) et de Jorland (1981). Si J.C. Milner s'appuie de façon en partie critique sur A. Koyré,

T. Kuhn et G. Holton s'inscrivent dans la lignée de ce dernier. A. Koyré a cherché à faire une "histoire de la pensée scientifique", "non pas comme un catalogue des erreurs ou comme celui des succès, mais comme l'histoire, passionnante et instructive, des efforts de l'esprit humain dans sa marche vers la vérité " (Koyré, 1961, p. 11). Ses *Orientation et projets de recherche* (1951) sont "inspirés par la conviction de l'unité de la pensée humaine, particulièrement de ses formes les plus hautes ; (…) [il est] impossible de séparer, en compartiments étanches, l'histoire de la pensée philosophique et celle de la pensée religieuse dans laquelle baigne toujours la première, soit pour s'en inspirer, soit pour s'y opposer (…) ; [il est] impossible de négliger l'étude de la structure de la pensée scientifique" (Koyré, 1973, p. 11). Ne pourrait-on pas dire qu'il est tout aussi impossible d'en séparer la pensée technique, la pensée artistique, la pensée politique ? Si l'on répond positivement, c'est qu'on a une conception de la "hauteur" différente. Par exemple, si l'on n'en sépare pas la pensée technique, ce peut être parce qu'on place l'éthique, par exemple celle qui conduit à nourrir ceux qui ont faim, au-dessus ou comme part essentielle de certaines "pensées religieuses".

A. Koyré est préoccupé par "les formes les plus hautes de la pensée" (idées scientifiques, idées religieuses, idées philosophiques) (Koyré, 1973, p. 11), en dehors de toute question pratique, ce alors que les idées religieuses à la Renaissance sont éminemment pratiques, et tout particulièrement politiques. Il n'éprouve pas le besoin de définir ce que sont les "idées", puisque, pour lui, elles ne sont que des éléments de la "pensée". J'ai déjà présenté les idées selon E. Panofsky (dans l'*Introduction* à la *Partie A*, section 2). Ce dernier montre plus précisément qu'à la Renaissance, l'interprétation de la notion d'idée "se sépare (…) sur deux points d'une conception originairement platonicienne. Premier point : les idées ne sont plus une substance métaphysique existant hors du monde des apparences sensibles, mais aussi, hors de l'Intellect, dans un « lieu supra-céleste » ; ce sont, au contraire des représentations ou des intuitions qui résident dans l'esprit de l'homme lui-même. Second point : le penseur de ce temps trouve dès lors tout naturel de voir les idées se dévoiler de préférence dans l'activité de l'artiste" (Panofsky, 1983, p. 22). C'est cette notion d'idée de la Renaissance qu'il fait sienne.

Notons, d'ailleurs, qu'en ce qui concerne la pensée artistique, A. Koyré s'est appuyé sur l'œuvre de E. Panofsky pour montrer "la concordance rigoureuse entre l'attitude esthétique et l'attitude scientifique de Galilée" (Koyré, 1973, p. 275). Il entre même dans les détails : "Fils d'un musicien et théoricien de la musique bien connu, il [Galilée] avait reçu une excellente éducation musicale et littéraire (…). Ce qu'il défend, c'est la clarté, l'aération, la belle ordonnance de la Haute Renaissance ; ce qu'il déteste et combat, c'est la surcharge, l'outrance, les contorsions, l'allégorisme, le mélange des genres du maniérisme [Le Tasse]" (*op. cit.*, pp. 277-278). C'est là que A. Koyré rejoint la notion ultérieure de *thêmata* de G. Holton (voir section 3) : "Galilée avait pour l'ellipse [les orbites des planètes selon J. Kepler] la même aversion invincible qu'il éprouvait pour l'anamorphose ; l'astronomie képlérienne était, pour lui, une astronomie maniériste" (*op. cit.*, p. 283). Je reviendrai sur le maniérisme et le baroque (dans le chapitre 5, section 4). C'est là qu'A Koyré s'approche le plus d'une histoire de l'activité – et pas seulement des idées – de Galilée. Sa thèse

essentielle est que "la révolution scientifique [de la Renaissance au 17ème siècle] a été décrite et expliquée – beaucoup plus expliquée que décrite – de bien des façons [rôle de l'expérience et de l'expérimentation ; lutte contre le savoir livresque ; foi nouvelle de l'homme moderne (…) en sa capacité à découvrir la vérité par ses propres moyens (Bacon, Descartes) ; l'attitude pratique de l'homme moderne (…)] toutes insatisfaisantes. C'est pourquoi je vais caractériser cette révolution par deux traits étroitement liés (…) : (1) destruction du cosmos ; (2) géométrisation de l'espace" (Koyré, 1968, pp. 28-29).

Science appliquée, mathématiques & expérience chez Bacon

Ce faisant, A. Koyré considère que l'épistémologie de F. Bacon n'est pas représentative de l'*épistémé* de la révolution scientifique de la Renaissance au 17ème siècle : "Cette transformation [la révolution scientifique du 17ème siècle], on a voulu parfois la caractériser, et expliquer, par une espèce de renversement de l'attitude spirituelle toute entière : la vie active prenant désormais le pas sur la vie contemplative (…) ; la science cartésienne – et *a fortiori* celle de Galilée – serait, comme on l'a dit, une « science d'ingénieur » (…). Enfin, l'attitude activiste qu'elle décrit est celle de Bacon (dont le rôle, dans l'histoire de la révolution scientifique, a été parfaitement négligeable) ; non celle de Descartes, ni de Galilée, et le mécanisme de la physique classique, loin d'être une conception de l'artisan, ou de l'ingénieur, en est justement la négation" (Koyré, 1966, p. 12). On retrouve F. Bacon comme épouvantail dans d'autres textes de A. Koyré.

C'est évidemment confondre l'agir ou l'activité avec une "action dirigée vers un but", une "tâche" (l'*ergon* qu'Aristote a opposé à l'*energeia*, l'activité), alors qu'une autre conception de l'activité est possible dont le Stoïcisme avait fourni quelques éléments (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2). A. Koyré critique ailleurs F. Bacon pour avoir été alchimiste, alors que Newton, qu'il glorifie, l'était aussi. En lui opposant R. Descartes, il oublie – ou sans doute plutôt interprète comme simple justification de demandes de crédits de recherche ! – l'éloge de F. Bacon par R. Descartes, au début de la VIème partie du *Discours de la Méthode*, à propos de la relation entre science et technique : "Car elles [les "notions générales touchant la physique"] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature". Et, dans une lettre à Mersenne de 1630, à propos cette fois de la valeur de l'expérience : "À cela je n'ai rien à dire après ce que *Verulamus* [Bacon de Verulam] en a écrit" (Descartes, 1996, t. 1, p. 195).

Relisons ce qu'écrit F. Bacon sur la relation entre la science, la technique et l'expérience [voir Bacon, 1991, 1983 (suivi d'un essai de M. Le Doeuff et M. Llasera), 1986, 2000, 2004, et Fattori, 2012], avant de revenir à A. Koyré. Après une profession de foi stoïcienne à travers la glorification de Sénèque qui, malgré le danger, "continua

de donner de bons conseils en toute liberté, alors que son empereur s'était mis à gouverner de manière honteuse" (Bacon, 1991, p. 25), il considère que : "La plus grande errance, (…), c'est qu'on se trompe sur la finalité ultime et la fin dernière de la connaissance. Les hommes ont parfois été pris d'un désir d'instruction et de connaissance à cause d'une curiosité naturelle et d'un appétit pour l'enquête (…), mais bien rarement pour rendre authentiquement compte de leur don de raison, en travaillant au service des hommes et en vue de ce qui leur est utile. On dirait que, dans la connaissance, ils escomptent trouver un lit pour reposer un esprit qui cherche et s'agite sans relâche (…) : non un entrepôt opulent destiné à glorifier le créateur et à porter secours à la condition humaine. C'est cela, pourtant, qui pourrait rehausser la dignité de la connaissance, si l'étude et l'action étaient plus unies, en conjonction plus étroite et plus directe (…). En tout état de cause, quand je parle d'utilité et d'action, je n'entends pas par là un savoir consacré au gain et à une profession (…), car je n'ignore pas à quel point cela détourne de faire progresser la connaissance" (*op. cit.*, p. 45). En ce qui concerne la "question de la préférence à accorder, soit à la vie contemplative, soit à la vie active", il va "contre Aristote. Car toutes les raisons qu'il donne en faveur de la vie contemplative sont d'ordre privé et regardent le plaisir et la dignité de soi d'un homme" (*op. cit.*, p. 205).

S'il critique Épictète, le principal représentant du stoïcisme tardif, "qui présuppose que la félicité doit être mise dans les choses qui sont en notre pouvoir" (*op. cit.*, p. 207), il retrouve le stoïcisme lorsqu'il écrit : "Platon (…) a discerné que « les formes étaient le véritable objet de la connaissance », dans sa théorie des idées. Mais il perdit le fruit réel de cette conception en considérant les formes comme absolument abstraites et séparées de la matière et non pas comme limitées et déterminées par elle (…). Mais si quelqu'un garde sévèrement son regard braqué sur l'action, les opérations et l'usage de la connaissance, il pourra voir que ce sont les formes dont la découverte est fructueuse et importante pour la condition humaine" (*op. cit.*, p. 123). Partant de là, il propose de déplacer la frontière entre ce qui est en notre pouvoir et ce qui ne l'est pas par des recherches échappant aux notions communes[1] : "*Aphorisme 18* : Les inventions qui ont été faites jusqu'ici dans les sciences sont telles qu'elles sont presque entièrement soumises aux notions communes" (Bacon, 1986, p. 105) ; "*Aphorisme 66* : Voilà pour l'autorité pernicieuse des philosophies qui sont fondées sur les notions communes, sur un petit nombre d'expériences et sur la superstition (…)" (*op. cit.*, p. 126).

Pour F. Bacon, la survalorisation des mathématiques de son temps est le paradigme même de l'adoration des idoles : "La quantité est, de toutes les formes naturelles, la plus abstraite et la plus séparable de la matière et c'est pour cette raison qu'on s'en est plus occupé que des autres qui sont plus profondément plongées dans la matière ; car, en vertu d'un penchant inné, l'esprit humain se plaît beaucoup dans les choses générales qu'il regarde comme lui donnant le champ libre, que dans

---

1. Rappelons que les passages soulignés renvoient aux Stoïciens (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2).

les faits particuliers où il se croit enseveli comme dans une forêt (…). À mesure que la physique progressera, il deviendra nécessaire de tirer de nouveaux secours des mathématiques, donc de faire naître différents nouveaux genres de mathématiques" (*De Dignitate et Augmentis*, cité dans l'essai adjoint à Bacon, 1983, p. 122). Si ce n'est pas rejeter les mathématiques, c'est du moins ne pas voir que, quelles qu'aient été leurs limites en son temps, les mathématiques fournissaient un moyen de construction scientifique et technique nouvelle, même si cette dernière est par nature virtuelle. Elles permettaient de développer le lien réciproque entre l'aspect théorique et l'aspect opérationnel de la connaissance, dont F. Bacon se fait justement l'avocat, au-delà de ce qui est réalisable pratiquement, du fait que leur caractère virtuel supprime la distinction entre théorique et opérationnel. Mais on peut aussi, surtout si l'on s'intéresse aux sciences humaines et sociales, partir de ce point de vue de F. Bacon pour accorder une place à la littéralisation et non pas à la seule mathématisation, et pour rechercher de "nouveaux genres de mathématiques".

F. Bacon est célèbre aussi pour sa promotion de l'induction, c'est-à-dire de l'idée de découverte à travers l'expérience et la variation de ses conditions (la variation dite baconienne) : "*Aphorisme 162* : Pour établir les axiomes, il faut concevoir une forme d'induction différente de celle qui a eu cours jusqu'à présent et propre non seulement à prouver et inventer les principes (comme on dit), mais aussi les axiomes inférieurs et moyens, et au bout du compte tous les axiomes. (…) L'induction qui sera utile à l'invention et à la démonstration des sciences et des arts, doit entreprendre de séparer la nature, par les rejets et les exclusions obligées, puis, après un nombre suffisant de négatives, conclure sur les affirmatives (…). Et l'on doit recourir à cette induction, non seulement pour inventer les axiomes, mais aussi pour déterminer les notions. Et c'est dans cette induction, à n'en pas douter, que réside la plus grande espérance" (Bacon, 1986, p. 162).

Si, comme nous le verrons (section 4 et **Figure 7**), l'induction ne peut contribuer à la découverte que parallèlement à une abduction, il faut reconnaître que, pour Bacon, il n'y a pas que l'induction à considérer : "Pour la raison que toute philosophie naturelle vraie et utile comporte une double échelle, c'est-à-dire une échelle ascendante et une échelle descendante, la première montant des expériences à la découverte des causes, la seconde descendant des causes à la découverte de nouvelles expériences, pour cette raison, dis-je, je juge absolument nécessaire que les deux parties de la philosophie naturelle soient considérées et traitées séparément l'une de l'autre" (*The Advancement of Learning*, livre II, cité dans l'essai adjoint à Bacon, 1983, p. 171).

F. Bacon a même des formules qui pointent vers une épistémologie des activités de recherche :

- Distinction entre construction d'une science et d'une technologie et résultats obtenus : "On juge un art véritable ou une science non à son succès ou à ses résultats mais à ses actes (…). En médecine (et peut-être en politique) il n'y a pas d'actes particuliers qui soient démonstratifs de l'habileté du médecin, lequel n'est donc jugé pratiquement qu'en égard à l'événement [ce qui arrive]" (*The Advancement of Learning*, livre II, cité dans l'essai adjoint à Bacon, 1983, p. 195) ;

- Critère de fécondité, portant sur les résultats obtenus, mais aussi sur la construction de la science et de la technologie elles-mêmes : "*Aphorisme 73* : De tous les signes, le plus sûr et le plus noble est celui qui se mesure aux fruits" (Bacon, 1986, p. 134) ;

- Rôle de l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans la recherche : "le désespoir et la présomption d'impossibilité" sont la plus puissante des causes qui s'opposent à l'invention (*Aphorismes 92-114* : les raisons d'espérer) (Bacon, 1986, p. 18).

J'y reviendrai (dans le chapitre 5, section 8) à propos des caractéristiques d'une encyclopédie enactive. Notons que l'anti-baconisme a chez A. Koyré des conséquences en termes de philosophie politique et, en l'occurrence, d'interprétation de la pensée de N. Machiavel : "Avec Nicolas Machiavel, nous sommes vraiment dans un tout autre monde. (…) Il n'y a qu'une seule réalité, celle de l'État ; il y a un fait, celui du pouvoir. Et un problème : comment s'affirme et se conserve le pouvoir dans l'État ? Or, pour le résoudre, nous n'avons pas à nous embarrasser de points de vue, de jugements de valeur, de considérations de moralité, de bien individuel, etc., qui, véritablement, en bonne logique n'ont rien à voir avec notre problème. (…) Voilà quelqu'un qui sait lier l'expérience à la raison – tout autrement que F. Bacon – et qui, devançant les siècles, voit le cas le plus simple dans le cas le plus général" (Koyré, 1973, p. 21). Pour A. Koyré, l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux de Galilée et de N. Machiavel se réduit à l'ontologie et à l'épistémologie. Ils sont censés ressortir à la science pure, avec laquelle rien d'autre n'interfère.

Mathématisation *versus* littéralisation à la Renaissance ?

D'après A. Koyré, comme on l'a vu plus haut : "L'attitude intellectuelle de la science classique pourrait être caractérisée par ces deux moments étroitement liés (…) : (1) géométrisation de l'espace et dissolution du cosmos ; (2) substitution à l'espace concret de la physique pré-galiléenne de l'espace abstrait de la géométrie euclidienne" (Koyré, 1966, p. 15). Milner (2011b) a remis en cause la littéralisation *versus* mathématisation chez A. Koyré et a souligné la référence que fait Galilée à l'établissement des textes anciens. Cette interprétation nouvelle se rapproche d'une histoire des sciences en termes d'activités de recherche :

- "Certains des plus grands structuralistes ont cru eux aussi qu'ils devaient tôt ou tard retrouver les mathématiques au sens étroit. Ils n'ont pas perçu que le véritable enjeu de la structure consistait à littéraliser sans mathématiser. Que la mathématisation soit une littéralisation, certes, mais ce n'est pas la seule possible. (…) Conséquence majeure pour le galiléisme : ce qui était censé lui être essentiel, on entend désormais que ce n'est pas la mathématisation en elle-même, c'est la littéralisation, dont la mathématisation est une forme parmi d'autres" (*op. cit.*, p. 15).

- "Quand Galilée dit que le grand livre de la nature est écrit en lettres mathématiques, le mot important est 'lettres' et pas 'mathématiques'. Selon moi, l'humanisme florentin, c'est-à-dire l'établissement des textes à partir des manuscrits [le texte de Platon, de Cicéron], a eu une importance majeure dans le développement

de la science galiléenne. Ensuite seulement se pose pour lui la question : qu'est-ce qui pourrait jouer le rôle de la lettre pour la nature ? À quoi il répond : les mathématiques. Mais c'est un second temps" (*op. cit.*, p. 16).

Alors, la littéralisation d'une sorte donnée de recherche la met en relation avec l'analyse et la création symbolique et pas seulement en relation avec les mathématiques. J'y reviendrai (chapitre 6, section 7).

Le rôle de l'expérience chez Galilée

A. Koyré a contesté le rôle de l'expérience dans la science de la Renaissance :

- "On a aussi souvent parlé du rôle de l'expérience, de la naissance d'un « sens expérimental ». (…) Mais, en fait, il s'agit là d'une équivoque : l'expérience, dans le sens de l'expérience brute, d'observation du sens commun, n'a joué aucun rôle, sinon celui d'obstacle, dans la naissance de la science classique (…). Quant à l'expérimentation – interrogation méthodique de la nature – elle présuppose et le langage dans laquelle elle pose ses questions, et le vocabulaire permettant d'interpréter les réponses" (Koyré, 1966, p. 13).

- "Comme on comprend Descartes qui nie toutes les expériences galiléennes ! Comme il avait raison ! Car toutes (…) les expériences réelles et aboutissant à une mesure, et à un chiffre, ont été trouvées fausses par ses contemporains. Et pourtant, c'est Galilée qui est dans le vrai. Car (…) il ne cherche nullement dans les données expérientielles le fondement de sa théorie ; il sait bien que c'est impossible. Et il sait aussi que l'expérience, même l'expérimentation, faite dans les conditions concrètes – dans l'air et non dans le vide, sur une planche lisse et non sur un plan géométrique, etc. – ne peut pas donner les résultats prévus par l'analyse du cas abstrait" (Koyré, 1966, pp. 154-155).

Plus généralement, si A Koyré suivait E. Meyerson dans sa critique du positivisme (Meyerson, 1995), il considérait que "la science et la philosophie se sont édifiées contre le sens commun", alors que ce dernier considérait "qu'il n'y a pas de coupure entre le sens commun et la pensée scientifique mais une continuité qui n'est pas, pour autant, une identité" (Jorland, 1981, p. 91).

La relation de la science avec la technique à la Renaissance ?

A. Koyré considère avec soin les instruments techniques de construction de données : "En un sens ce [les instruments de Ticho Brahé] sont encore des outils, tandis que les instruments galiléens – et cela est vrai autant du pendule que du télescope – ce sont des instruments dans le sens fort du terme : ce sont des incarnations de théories. (…) Le télescope est le premier exemple d'une théorie incarnée dans la matière qui nous permet de franchir les limites de l'observable, au sens de ce qui est donné dans la perception sensible" (Koyré, 1973, p. 59).

Mais il exclut toute autre relation de Galilée et, plus largement, de la révolution scientifique, avec la technique. Curieusement, il s'exprime sur ce point (en 1956) en termes d'opinion personnelle et exclut seulement que cette relation avec la technique soit la condition nécessaire et suffisante de la science : "Quant à moi, je ne

crois pas que la naissance et le développement de la science puissent s'expliquer par le fait que l'esprit se soit détourné de la théorie au profit de la *praxis*. (…) En fait, si l'intérêt pratique était la condition nécessaire et suffisante du développement de la science expérimentale (…), cette science aurait été créée par les ingénieurs de l'empire romain" (Koyré, 1973, p. 59). Ce n'est que plus tard qu'il présente comme une thèse scientifique historique cette exclusion de toute autre relation de Galilée et, plus largement, de la révolution scientifique, avec la technique.

Pourtant, A. Koyré écrit aussi : "D'où vient cette curieuse physique mécanique – tous les mouvements des corps peuvent, dit Galilée bien souvent, être réduits au principe de la balance – et hydromécanique que nous avons perçue chez Benedetti et que nous venons de rencontrer chez Galilée ? D'Archimède [, malgré les protestations de Scaliger :] mettre cet artisan au-dessus d'Euclide, au-dessus d'Aristote, au-dessus de Duns Scot et d'Occam ! (…). *Bilancetta*, le traité de la balance hydrostatique, le premier traité de Galilée, lui a fait obtenir sa première chaire à l'Université de Pise" (Koyré, 1966, pp. 76-76). Effectivement, Archimède et les mathématiciens et physiciens d'Alexandrie à son époque sont ceux qui ont été le plus loin dans l'antiquité en matière de relation entre science et technique, et leur redécouverte est centrale à la Renaissance.

B. Gille, dans son histoire des techniques (Gille, 1978) a insisté sur l'originalité de l'École d'Alexandrie sous les Ptolémées :"Le plus étonnant est l'œuvre des Ptolémées, à Alexandrie, qui, par bien des côtés, préfigurent en quelque sorte les efforts des princes éclairés de la Renaissance" (*op. cit.*, p. 332). Effectivement : Ptolémée Soter, qui monte sur le trône d'Égypte en – 305, a eu le goût de protéger et réunir les plus grands savants et techniciens ; Ptolémée Philadelphe, qui règne à partir de – 283, a créé la Bibliothèque et réuni Euclide, Staton de Lampsaque (Aristotélicien, physicien proche de la technique), Hérophile (fondateur de l'école médicale d'Alexandrie), Aristarque de Samos (physicien) et Ératosthène (physicien et astronome). Pour B. Gille, "Archimède représente bien l'idéal techno-scientifique de l'École. Jeune encore, il séjourna à Alexandrie où il fut contemporain de la deuxième génération de cette école (…). La technique est véritablement inspiratrice de ses travaux théoriques. (…) Il ne paraît avoir rien écrit sur des matières techniques, ce que, depuis Plutarque, on interprète comme un mépris pour les choses matérielles qui n'était en tout cas pas du tout dans l'esprit de l'École d'Alexandrie. (…) Ne pourrait-on pas, n'en déplaise à Plutarque, que n'ayant, en réalité, rien inventé de très nouveau, il pouvait estimer que les ouvrages contemporains suffisaient ? On songerait bien plutôt à un Archimède rationalisant des techniques connues, redressant à la rigueur quelques erreurs de montage ou de dimensions, mais surtout raisonnant sur les résultats obtenus et cherchant, confusément encore, des lois générales" (*op. cit.*, pp. 337-339).

G. Jorland a été suffisamment frappé par cette contradiction dans les écrits de A. Koyré pour oser une longue note dans son ouvrage sur la pensée de A. Koyré : "L'analyse que donne Koyré des rapports entre science et technique à l'âge classique, analyse qu'il calque sur celle des rapports entre théorie et expérience, n'est peut être pas suffisante. De la même manière que la théorie ne procède pas de l'expérience mais suscite une expérimentation qui la réalise, la science ne procède

pas de la technique mais engendre une technologie qui crée son univers, un univers de la précision. B. Gille a montré (*Les ingénieurs de la Renaissance*) que si cette thèse est vraie, il n'en reste pas moins qu'au même moment, ingénieurs et savants, qui souvent ne forment qu'une seule personne, se sont posés les mêmes questions dans les mêmes termes. Savants et techniciens ont puisé à la même source, Archimède. (…) Donc, si la science n'a pas pu procéder de la technique, il y a eu, à un moment donné, rencontre de la science et de la technique qui se situaient dans le même contexte. On peut alors se demander si la science nouvelle n'a pas entrepris de penser les phénomènes techniques plutôt que les phénomènes naturels, si elle ne relève pas d'une phénoméno-technique (Bachelard) plutôt que d'une phénoménologie (Koyré)" (Jorland, 1981).

La relation organique entre science et technologie comme critère de reconnaissance de la seule science contemporaine ?

Lorsque j'ai proposé, dans la *Méthode élémentaire*, en m'appuyant sur J.C. Milner, le critère de relation organique avec la technique comme *a priori* de la science empirique, je visais la science tout court alors que, pour A. Koyré – relayé justement par J.C. Milner qui parle d'"épistémologie de la science moderne" –, ce critère ne vaut, ne constitue un *a priori* que pour la seule science moderne. Pour les éléments d'épistémologie de l'activité de recherche qui sont visés ici, cette "science moderne" est en fait la "science tout court" et ne peut être dite "moderne" que parce qu'elle ne s'est autonomisée et n'a reçu ses caractéristiques intrinsèques (la production de propositions non triviales réfutables) et relationnelles (relation organique avec la technique et littéralisation ou mathématisation) qu'à l'époque moderne, à travers un processus historique inauguré à la Renaissance. Il en est de même de la recherche technologique. J'avais pourtant toujours été étonné de constater que, du critère de relation organique avec la technique énoncé par J.C. Milner en référence à A. Koyré, je n'en trouvais trace que dans Koyré (1971), portant sur l'histoire de la pensée philosophique, et non pas dans les recherches en histoire des sciences de cet auteur. En fait, dans Koyré (1973), on trouve exprimée l'idée selon laquelle "l'insistance sur la liaison entre la science pure et la science appliquée et le rôle de la science comme facteur historique est – partiellement du moins –, une reprojection dans le passé d'un état de choses actuel, ou tout du moins moderne" (*op. cit.*, p. 395). Il suffit de le lire plus en détail comme je le fais ici pour savoir qu'A. Koyré, dans ses recherches historiques sur la science à la Renaissance insiste au contraire sur l'absence de relation organique avec la technique. Cette absence est-elle avérée ?

Tout d'abord, considérer que Galilée ne s'intéressait pas aux effets pratiques de son activité est erroné. Il privilégiait simplement, comme on l'a vu plus haut, les effets pratiques éthico-politico-religieux, si l'on veut bien considérer que la religion n'est pas qu'une affaire "spirituelle". S'intéresser aux effets pratiques de son activité de recherche la moins immédiatement pratique, c'est participer peu ou prou, directement ou indirectement, à ces effets pratiques de son activité, donc à des ingénieries de toutes sortes, politique, etc. Rappelons que Galilée ne s'intéressait pas qu'à la physique et à l'astronomie. La reconsidération de l'épistémologie en relation avec la considération de l'activité humaine tentée ici ajoute comme épistémologiquement

significatives les relations de la recherche empirique de Galilée et des savants de la Renaissance avec la recherche philosophique (Académie platonicienne de Florence, Néo-Stoïcisme et Scepticisme de la Renaissance, renouveau de l'Atomisme auquel Galilée ne fut pas étranger, voir Redondi, 1985), ses relations avec la recherche artistique (voir, par exemple, Galilée, 2008, pour sa description spatiale de l'enfer de Dante, et Emiliani e Curzi, 1996, en ce qui concerne les relations entre la recherche empirique et mathématique à la Renaissance et la peinture de Piero della Francesca) et ses relations avec la recherche empirique symbolique (en l'occurrence la critique biblique, les catalogues de métaphores, les manuels d'éloquence et, pour prendre un exemple dont la signification en son temps continue d'interroger les historiens, la vogue en France de la traduction du manuel de Philostrate, qui se donnait pour la description commentée à l'usage de jeunes étudiants d'une galerie de peinture visitée au cours d'un voyage à Naples, au troisième siècle de notre ère, et dont le contenu nous semble aujourd'hui parfaitement incongru, voir Philostrate, 1995).

M. de Certeau (1982) note :

- "Au milieu du XVème siècle, contre Bartolomeo Fazio et d'autres, Lorenzo Valla revendique la possibilité d'employer des termes absents de l'Antiquité classique. Il affirme pour les mots le droit de naître : « Une réalité nouvelle requiert un mot nouveau ». Pensée elle-même neuve, qui rattache la langue à une historicité plus qu'à un ordre. Au XVIème siècle, elle se généralise jusqu'à devenir un devoir d'étendre la famille linguistique (« Plus nous avons de mots en notre langue, plus elle sera parfaite »), un sujet de gloire pour le géniteur (« Je fis des mots nouveaux », dit Ronsard) et un programme littéraire auquel du Bellay consacre un chapitre entier dans sa *Defence et Illustration de la langue françoise* (II, 6 : « D'inventer des mots »)" (*op. cit.*, p. 103).
- "L'importance que la Renaissance donne aux méthodes renvoie à une contradiction interne au savoir, entre la technicisation depuis 3 siècles et l'instauration des disciplines. Dans la mesure où l'ordonnancement des sciences et des « *artes* » se trouble, leurs techniques semblent s'émanciper du champ où elles ont été élaborées, emprunter des chemins de traverse et, se croisant, confrontant et mêlant, prendre l'allure, tantôt éclectique, tantôt scientifique, de méthodologies générales" (*op. cit.*, pp. 174-175).

Cette activité de création littéraire et cet accent sur les méthodes ne pouvaient qu'avoir des effets sur l'activité de recherche empirique. En ce qui concerne les relations des mathématiques avec la technique et l'art, signalons le rôle des mathématiques dans le développement des techniques de la perspective, de la technique cadastrale, du calcul par abaques dans la comptabilité commerciale.

On peut d'ailleurs ajouter que les troubles politiques (guerres de religions et guerres d'Italie) ont amené durant cette période la naissance d'une première ébauche de science politique, en relation organique avec une technique politique (N. Machiavel), et même d'un espace de recherche en science politique (avec T. Hobbes, etc.) (voir, par exemple, Skinner, 2009), ce qui pourrait conduire à aller au-delà des sciences et technologies que j'ai considérées.

Une nouvelle synthèse à effectuer en matière de naissance de la science moderne ?

Tout au long de cette section, j'ai insisté sur le caractère unilatéral de certaines des analyses historiques de la naissance de la science physique. Cependant, s'il me semble au total contestable que le développement technique n'ait pas eu un rôle important dans celui de la science moderne, il ne s'agit pas de remplacer cette thèse de A. Koyré par son contraire. On a eu plutôt à la fois relative autonomie et début de relation organique. Il faut ajouter que, pour A. Koyré, au début du 20ème siècle, comme l'écrit G. Jorland, "un spectre hante la philosophie, le positivisme" (Jorland, 1981, p. 27) et sa conception de l'histoire de la pensée scientifique "constitue une critique du positivisme en ce qu'il méconnaît le rôle des hypothèses « métaphysiques » qui sous-tendent la pensée scientifique" (*op. cit.*, p. 89). Peut-être faut-il rapporter l'acharnement de A. Koyré contre F. Bacon au fait qu'A. Comte place la dernière mouture de son Positivisme, "après sa régénération religieuse" (voir la *Conclusion* générale, section 1), dans le prolongement de l'œuvre de F. Bacon : "On peut regarder comme accompli le noble vœu de Bacon sur la construction d'une Philosophie première, susceptible de fonder partout la méditation théorique et même d'assister la raison pratique" (*Système de politique positive ou Traité de sociologie*, T. IV, p. 181, cité et commenté par Église et Apostolat Positiviste du Brésil, 1918, T. 3, p. 373). Pour l'anecdote, dans le Calendrier positiviste, le Chancelier Bacon est commémoré le second dimanche de l'année Descartes, malgré quelques réticences d'A. Comte : "J'ai soigneusement combiné les conditions morales avec les titres intellectuels, même envers les illustrations purement théoriques. Le chancelier Bacon est le seul personnage en faveur duquel la grandeur philosophique m'ait forcé d'écarter une insuffisante moralité" (Comte, [1849], 1993, p. 17). Les recherches historiques et philosophiques de A. Koyré sont situées, comme celles des autres.

Même en se contentant, comme je le fais ici, de constater rapidement une coexistence de mouvements de construction de savoirs ressortissant à toutes les sortes fondamentales d'activités de recherche ainsi que quelques relations avérées entre eux, il me semble que la considération de l'activité de recherche, d'une part, ouvre sur une meilleure description de l'*épistémé* de la Renaissance (voir, concernant cette notion, l'*Introduction* à cette *Partie C*, sections 1 et 4) que celle qui est obtenue en ne considérant que l'œuvre et la tâche de recherche et en se limitant aux sciences empiriques, aux mathématiques et aux techniques d'observation (la fameuse lunette de Galilée), d'autre part, permet de s'appuyer sur cette description pour préciser un idéal épistémologique, une reconsidération de l'épistémologie générale, et apporter quelques justifications de son intérêt aujourd'hui. Ce faisant, on effectue, comme A. Koyré, une sélection dans les faits de la Renaissance, mais une sélection moins étroite, du fait de la conception différente de la cognition usuelle et de la construction de savoirs qu'apportent les notions d'enaction et d'expérience.

3. Les recherches en histoire des sciences et les activité de recherche

J'insisterai (dans cette section) sur de rares recherches historiques qui se sont intéressées de façon plus détaillée aux activités de recherche, même en usant d'autres

termes : Holton (1973), qui a introduit les notions de "*thêmata*" et d'"idée" – sa notion d'"idée" s'éloigne de celle de A. Koyré et se rapproche de celle définie en relation avec l'activité humaine (*Introduction* à la *Partie A*, section 2, et chapitre 1, section 6) – à partir de l'étude historique d'épisodes cruciaux de l'histoire de la physique, de Kepler à E. Fermi ; Fleck (1979), qui a montré sur un cas particulier le caractère multiple et collectif d'une découverte ; et, pour finir par l'ouvrage d'un ami, Campos (2013), qui a détaillé l'invention de la musicographie.

***Les thêmata* et les idées (Holton)**

G. Holton a réalisé ce qui se rapproche le plus d'une histoire des activités de recherche comme "cours de vie relatif à la recherche", portant sur les cas suivants : J. Kepler ; A. Einstein ; E. Fermi. Il parle d'"établir la trajectoire dans le temps de l'activité scientifique, « privée » dans une large mesure – les continuités et les discontinuités de l'évolution personnelle, la science en gestation telle qu'elle ressort du vécu personnel du scientifique lui-même, aux prises avec ses difficultés" (*op. cit.*, pp. 23-24). En ce qui concerne les moyens heuristiques mis en œuvre, il n'est pas indifférent de constater que G. Holton navigue ainsi entre histoire de l'âge classique et histoire contemporaine. Il est plus facile, dans le cadre de cette dernière, d'obtenir des informations suffisamment détaillées sur les activités de recherche.

Sa notion d'"hypothèse thématique" (exemples : l'hypothèse de Newton quant à l'immobilité du centre de l'univers ou les deux principes de la théorie de la relativité restreinte) est proche de celle de "paradigme" (T. Kuhn), de celle de "présupposition métaphysique" (R.G. Collingwood, voir chapitre 3) et de celle d'"hypothèse ontologique ou de substance" (que j'ai proposée dans la *Méthode réfléchie* comme participant à l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux d'un programme de recherche, et que j'ai trouvé plus facile à présenter plus haut en relation avec la construction des objets de recherche, génériques et spécifiques, voir chapitre 1, section 2). Ses notions de "concept thématique" (par exemple, la mise en œuvre du concept de symétrie, celle du concept de continu) et de "*thêma* méthodologique" (par exemple, la préférence donnée à l'expression des lois scientifiques, autant que possible, en termes d'invariants, d'*extremum*s ou d'impossibilités) sont, elles, proches de la notion de 'préoccupation' qui, dans diverses recherches sur les activités sportives et éducatives, décrit la composante d'Engagement dans la situation du Signe hexadique. Le "concept thématique" correspond à une préoccupation théorique, alors que le "*thêma* méthodologique" correspond à une préoccupation pratique, éthico-politico-religieuse et / ou épistémologique. Il y a donc de la part de G. Holton, à travers d'autres termes : en épistémologie descriptive, reconnaissance partielle du rôle de l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux ; en épistémologie normative interne, suggestion d'un idéal d'établissement d'une relation fondamentale de la recherche empirique avec la recherche philosophique conçue comme autoréflexion sur les présuppositions, etc., qui composent l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux de toute recherche. Il écrit : "Il y a l'exigence d'une conscience de soi (…). Nous devons être prêts à accueillir des critiques de ceux qui sont sur le coup, non

pas de nos propres *thêmata*, mais de leurs *antithêmata* ; et nous devons être préparés à rencontrer les limites dans lesquelles s'inscrit nécessairement notre travail – comme Einstein, déclarant avec sa franchise habituelle : « Mon adhésion au continu ne provient pas d'un préjugé, mais découle du fait que j'ai été incapable d'élaborer une conception organique susceptible d'en prendre la place »" (*op. cit.*, pp. 46-47).

G. Holton a aussi proposé une notion d'"idée" qui se rapproche de celle homonyme qui a été développée à l'occasion de recherches avec N. Donin sur l'activité de composition musicale (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, et Donin & Theureau, 2006a) et qui fournit un contenu à la notion d'idéation-type, censée participer à la description de la composante Référentiel du Signe hexadique et qui, jusque-là, n'était qu'un nom attribué à une place vide (voir la *Méthode développée* et la *Méthode réfléchie* et, ici, le chapitre 1, section 4). Il cite une lettre d'Einstein (1952) : "Entre le moment de concevoir l'idée de cette théorie de la relativité restreinte, et l'achèvement du mémoire correspondant, il se passa 5 ou 6 semaines. Mais on ne saurait, à proprement parler, considérer cela comme en étant la date de genèse, puisqu'auparavant, les raisonnements et les éléments constitutifs en avaient été élaborés sur un intervalle de plusieurs années, sans toutefois me déterminer sur le fond" (*op. cit.*, p. 131).

S'il se limite à l'histoire des sciences physiques, G. Holton considère que "l'analyse thématique mise en œuvre a des antécédents dans d'autres domaines" et que "ses résultats sont sans doute valables ailleurs" (*op. cit.*, p. 9). Notons qu'il s'accorde avec A. Koyré contre F. Bacon : "Si l'*ethos* baconien [dont la science contemporaine est l'héritière] constitue désormais une dimension obligée de ce fait total qu'est l'entreprise de recherche scientifique et de conception technique, il ne serait guère à même d'alimenter la dynamique de la science, ne nous étant, à lui seul, d'aucun secours pour l'intelligence de la nature de la découverte au plus haut niveau" (*op. cit.*, p. 13). Mais : *quid* de la relation entre niveaux qui s'étendent de l'atelier au *Collège de France* et vice et versa ? *quid* de la relation entre activité de recherche et activité usuelle ? G. Holton cite ailleurs des savants comme H. Weyl, pour qui "il nous faut (…) nous appuyer sur l'intelligence naturelle de notre commerce avec les choses de notre environnement naturel" (*op. cit.*, p. 162), et A. Einstein, selon lequel "la pensée scientifique est un développement de la pensée préscientifique (…). Toute la science n'est qu'un affinement de la pensée quotidienne" (*op. cit.*, p. 229). Comme d'autres – et même tout un chacun, aurais-je tendance à généraliser –, G. Holton a lui-même des *thêmata* qui peuvent rester incohérents entre eux.

Les *thêmata* constituent des "préférences non seulement indépendantes d'une expérience possible, mais indépendantes de tout projet scientifique" (Milner, 1989, p. 31). D'après G. Holton : "Dans l'œuvre de bien des savants ayant amené à un soubresaut de la science, (a) on relève (…) une adhésion à des *thêmata*, en nombre fort restreint (b) les controverses dont ils sont les protagonistes renvoient souvent à des couples, ou des triplets, de *thêmata* antithétiques faisant intervenir des oppositions telles que atomisme / continu, simplicité / complexité, analyse / synthèse, invariance / évolution / catastrophisme. L'intervention de postulats de cet ordre est d'un grand secours pour l'intelligence des modes de formation d'écoles ou de corps de doctrines, et pour rendre mieux compte de la tournure que prennent les polémiques dans le

domaine de la science" (Holton, 1981, p. 9). Il parle de *thêmata* car, écrit-il, "le terme de « préjugé » est trop négatif dans un tel contexte et ne répond pas à la situation" (*op. cit.*, p. 41). Ces *thêmata* sont individuels et collectifs : "Si c'est le scientifique, en tant qu'individu, qui est le principal dépositaire et détenteur des *thêmata*, ceux-ci se retrouvent, avec des variations mineures, chez tous les membres d'une communauté" (*op. cit.*, p. 46). Galison ([1987], 2002), en référence à G. Holton, fournit un exemple parlant de tels *thêmata* : "Comme Einstein, Millikan aborda l'étude des nouveaux rayons avec quelques croyances tenaces. Au plus haut niveau de généralité, Millikan croyait fermement qu'un Dieu qui avait donné au monde le progrès n'autoriserait pas l'univers à se déliter, à disperser sa chaleur et à mourir" (*op. cit.*, p. 255).

Le caractère collectif de la genèse et du développement d'un fait scientifique (Fleck)

Les thèses présentées dans un ouvrage d'un médecin et savant polonais, Fleck (1935, traduit en Anglais en 1979 avec une préface de T. Kuhn, et en Français en 2005), anticipent fortement les éléments d'épistémologie enactive que je présenterai dans le chapitre 5 et dont le chapitre 1 a montré la mise en œuvre dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' : insistance sur la science en train de se faire par opposition aux savoirs enseignés ; insistance sur la pratique au lieu de celle sur la liaison des concepts entre eux ; relation organique avec la technique, en l'occurrence la technologie médicale ; continuité entre l'activité de recherche et l'activité usuelle ("les sciences [sont] des phénomènes culturels complexes, autrefois peut-être individuels, aujourd'hui collectifs" ; "les « faits scientifiques » sont aussi enrichis par leur circulation en dehors du domaine clos de la recherche scientifique") ; épistémologie normative fondée empiriquement ("la science de la science est une science à part, fondée sur l'observation et l'expérimentation, sur les recherches historiques et sociologiques") ; "le concept scientifique comme résultat d'un développement historique de certaines idées", ou encore, "des idées originelles comme lignes directrices du développement d'une connaissance" et "qui, à leur époque, ne possédaient pas les preuves qui sont aujourd'hui reconnues comme valides" ; caractère individuel et collectif de l'activité de recherche ; notion de "style de pensée" lié à une "communauté de pensée". Dans sa postface à la traduction française, B. Latour insiste à juste titre sur la non pertinence de la réduction de ces thèses épistémologiques de L. Fleck à la notion de "paradigme" qui a été effectuée par T. Kuhn dans sa préface à la traduction anglaise.

Autres recherches historiques et activité

Outre les recherches en histoire des sciences de A. Koyré, on trouve essentiellement des recherches concernant des controverses scientifiques, comme celle de Licoppe (1996), et des recherches concernant des aspects isolés des recherches, comme celles de Lelong (1997) et Sibum et Morel (1998). Malgré des recherches comme celle de Latour (1993) et autres sur Pasteur et ses collègues, c'est à un roman (Deville, 2012) qu'on doit la biographie d'un pastorien qui se rapproche le plus d'une histoire en termes d'activités de recherche en temps partagé avec d'autres activités.

On peut citer pourtant une recherche récente en histoire des sciences qui s'est développée en relation avec des recherches sur l'activité de création artistique. R. Campos, après diverses autres recherches historiques, s'était intéressé, avec N. Donin et d'autres auteurs, à l'analyse musicale comme pratique (Campos & Donin, 2009). Dans Campos (2013), pour sa reconstitution du cours de vie de recherche musicographique de F.-J. Fétis, il s'est appuyé sur une archive importante et a entretenu un dialogue avec les recherches sur l'activité humaine, en l'occurrence celles sur l'activité de création artistique, et fait usage de la notion d'atelier précisée à l'occasion de ces dernières et reprise et généralisée ici (voir chapitre 1).

Développer des recherches empiriques multi-niveaux sur les activités de recherche ?

À travers ces trois premières sections de ce chapitre 4, on peut constater à la fois la nécessité qu'il y a à conjoindre des recherches sur les activités de recherche en cours, en particulier en termes de 'cours d'action' (voir chapitre 1, section 2), et des recherches historiques en termes d'activité sur les recherches passées. Le faire consisterait à mener des recherches empiriques multi-niveaux sur les activités de recherche. Si, à l'exception de la recherche de Grison (1998) – dans laquelle, comme je l'ai noté, l'anthropologie culturelle a joué un rôle essentiel (voir section 1) –, n'ont été convoquées dans les recherches passées que l'expérience épistémologique de la recherche historique et de la recherche sociologique, on peut supposer que de telles recherches empiriques multi-niveaux sur les activités de recherche devraient joindre à cette expérience épistémologique de la recherche historique et de la recherche sociologique, celle de la recherche anthropologique culturelle. Nous avons vu en passant (chapitre 2, section 4) que P. Bourdieu a développé une argumentation à prendre en compte sur la nécessité épistémologique générale d'une sociologie des sciences. Dans les deux chapitres de la *Partie B*, j'ai abordé cette question des recherches empiriques multi-niveaux sur les activités humaines. Si je ne me suis pas intéressé alors aux activités de recherche, ce que j'en ai écrit vaut pour elles et leur éventuelle relation organique avec une ingénierie artefactuelle, organisationnelle et culturelle des situations de recherche.

4. Les sous-catégories de l'Interprétant et l'épistémologie de l'activité de recherche

J'ai qualifié les éléments idéaux d'épistémologie visés ici d'"épistémologie enactive", d'"épistémologie centrée sur l'activité de recherche" et d'"épistémologie de l'activité de recherche", afin de mettre l'accent sur leur unité et leur cohérence, donc leur différence avec les "éléments d'épistémologie" comme bric à brac qu'on trouve empiriquement dans les projets génériques. Notons que cette notion d'"épistémologie de l'activité de recherche" est *a priori* plus large que celle d'"épistémologie enactive" puisqu'elle pourrait obéir à d'autres hypothèses que celle de l'enaction. Elle pourrait être référée à d'autres sortes de philosophies que celles qui ont été sollicitées dans les écrits précédents. Par exemple, un auteur comme F. Rosenszweig, qui a élaboré une philosophie inspirée d'une critique de l'Idéalisme allemand, de l'étude traditionnelle juive et du Christianisme et dont l'œuvre a inspiré en partie celle d'E. Lévinas, pouvait en énoncer ainsi le principe : "Ce que les

Pharisiens du Talmud et les saints de l'Église avaient compris, à savoir que l'entendement humain ne va pas plus loin que son action, cela s'applique aussi – et c'est à porter au crédit de l'humanité – au fait d'être compris" (Rosenszweig, 1982, p. 40). C'est pourquoi la seconde citation qui introduisait ma thèse d'Habilitation à Diriger des Recherches (février 1990) était le célèbre "Nous ferons et nous comprendrons" des Hébreux au Mont Sinaï selon le Pentateuque, que j'interprétais, en m'appuyant sur divers commentaires de l'étude traditionnelle juive, de la même façon que F. Rosenszweig. J'aurais pu inscrire cette petite histoire typique dans les présuppositions, préoccupations (ou *thêmata*) du programme de recherche 'cours d'action (voir le chapitre 1, section 1) – j'y reviendrai (chapitre 10, section 7). Cette ouverture que marque cette qualification d'"épistémologie de l'activité de recherche", il est bon que le lecteur en ait à l'esprit la possibilité, même si ce n'est qu'une possibilité dont la seule actualité explicite et systématique est l'épistémologie enactive que je propose et à laquelle je me limiterai ici.

Pour enrichir ces éléments d'épistémologie générale enactive, il me faut d'abord revenir – à travers une discussion conceptuelle quelque peu technique – sur la notion d'Interprétant et la distinction entre *Déduction*, *Induction* et *Abduction* chez C.S. Peirce. Cette discussion conceptuelle aboutira à une thèse épistémologique qui peut être résumée ainsi, à charge de la préciser ensuite : Dans chaque pôle de recherche, quel qu'il soit, le progrès de ce qui, dans le programme de recherche considéré, constitue la composante (3.1) *Théorie* (voir **Figure 2**) passe par la spécification idéale des notions présentées, avec les relations entre elles, dans la **Figure 7***. Rappelons que, par Interprétant avec expression symbolique (I*), j'entends (voir le chapitre 1, section 4) : "Interprétant, comme mise en œuvre d'un Principe de construction de savoir qui donne lieu à une expression symbolique de ce Principe de construction de savoir (au cours de l'activité concernée)", ou, pour faire court, "à un argument" (je préciserai dans la section 6 comment se situe cette notion d'argument relativement aux sous-catégories des Unités de cours d'expérience U précisées dans la **Figure 6**). Cette figure, en présentant les sous-catégories de l'Interprétant avec expression symbolique (I*) en même temps que leurs pendants non symboliques (I), fait le pont entre la phénoménologie de l'activité humaine et l'épistémologie enactive. Elle correspond à la fois à la mise en œuvre de ce que j'ai appelé des Principes de construction de savoir (voir le chapitre 1, section 4, dans le cadre de la notion analytique de signe hexadique, ainsi que l'*Introduction* à la *Partie A*, section 2, dans le cadre de la notion synthétique de Projet générique, et la **Figure 1**) et à celle de ce que j'ai appelé (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3, et la **Figure 2**) des *Principes épistémologiques*. La notion de *Référentiel* qui, comme composante du signe hexadique, cumule types, relations entre types et Principes de construction de savoir, appartient à la phénoménologie de l'activité humaine et correspond à l'ensemble formé par les notions de Théorie, d'idées et de sentiments types et la notion de Principes épistémologiques (effectifs, en épistémologie descriptive, ou idéaux, en épistémologie normative) qui appartient à l'épistémologie enactive.

Déduction, Induction, Abduction chez Peirce

La première formulation par C.S. Peirce de cette distinction entre *Déduction, Induction* et *Hypothèse* (ou *Rétroduction*, ou *Abduction*, terme finalement retenu) s'est effectuée, à partir d'un exemple, dans le cadre d'une classification des argument selon leurs différentes formes et forces dans la foulée de la classification des syllogismes d'Aristote, dans un article de revue de 1878 (Peirce, 1986, pp. 323-338). Cette formulation est la suivante, sachant qu'en ce qui concerne la *Déduction*, ce qui est prouvé est le Résultat, mais qu'en ce qui concerne l'*Induction* et l'*Abduction*, ce qui est prouvé est la Règle, différence qui marque la différence de statut entre la première et les deux autres et que, comme nous le verrons, j'interprète, grâce aux Stoïciens, d'une façon différente de celle de C.S. Peirce :

Déduction : Règle. Tous les haricots contenus dans ce sac sont blancs. Cas. Ces haricots proviennent de ce sac. Résultat. Ces haricots sont blancs.

Induction : Cas. Ces haricots proviennent de ce sac. Résultat. Ces haricots sont blancs. Règle. Tous les haricots de ce sac sont blancs.

Hypothèse : Règle. Tous les haricots de ce sac sont blancs. Résultat. Ces haricots sont blancs. Cas. Ces haricots proviennent de ce sac.

C.S. Peirce conclut cette exemplification par : "L'induction, c'est généraliser à partir d'un certain nombre de cas, et inférer que ce qui est vrai de ces cas est vrai de toute la classe. Ou encore, c'est constater qu'une certaine propriété est vraie d'une certaine proportion de cas, et inférer que ce qui est vrai de ces cas est vrai de toute la classe. Mais il s'agit d'une hypothèse [ou abduction] lorsque nous constatons une circonstance curieuse, qui pourrait s'expliquer en supposant que c'est un cas d'une règle générale, et que nous adoptons cette supposition. Ou bien lorsque nous trouvons que sous certains aspects deux objets ont une forte ressemblance et en inférons qu'ils se ressemblent fortement sous d'autres aspects" (Peirce, 1986, p. 326, et traduction française partielle par J. Chenu, Peirce, 1984, p. 23). Il ajoute que l'argument d'*Abduction* possède une plus faible force que celui d'*Induction*, celui de *Déduction* se situant hors comparaison. Nous avons déjà vu dans la *Méthode réfléchie* (p. 189), la valeur infiniment supérieure pour Aristote de la forme déductive, nécessaire, sur l'inférence sémiotique, contingente, qui, au contraire, pour les Stoïciens, constituait la seule inférence possible, et l'on sait combien C.S. Peirce révérait Aristote.

Ensuite, C.S. Peirce s'est consacré essentiellement à la distinction entre *Induction* et *Abduction* et est passé d'une conception de l'*Abduction* comme un "processus de preuve" parmi d'autres à sa conception comme "l'étape de l'investigation scientifique qui nous conduit à des hypothèses" (Anderson, 1986, p. 147). Si, dans cette première mouture de la distinction entre *Déduction, Induction* et *Abduction*, C.S. Peirce, "considère clairement que l'*Abduction* et l'*Induction* partagent des fonctions mais pas des formes, plus tard, elles ne partageront ni les unes ni les autres" (Anderson, 1986, p. 149). Il admettra lui-même à ce moment-là que "dans presque tout ce que j'ai publié avant le début de ce siècle [le 20ème] j'ai plus ou moins mélangé Hypothèse et Induction" (Peirce, 1931-1958, 8.227). En 1902, il déclare explicitement son changement de conception : "Aussi longtemps que j'ai soutenu cette opinion [mettant l'accent sur la forme syllogistique de l'*Abduction*], mes conceptions de l'*Abduction*

ont confondu nécessairement deux sortes de raisonnements. Quand, après des essais répétés, j'ai finalement réussi à clarifier la question, il est apparu que la probabilité en elle même n'a rien à voir avec la validité [la force] de l'Abduction, à part d'une manière doublement indirecte" (Peirce, 1931-1958, 2.102). Ainsi, "la probabilité en elle-même, qui constitue un trait de l'*Induction*, peut seulement affecter l'*Abduction* indirectement après que quelque processus déductif ait été accompli à partir de l'*Abduction* pour mettre au point un test inductif" (Anderson, 1986, p. 150). Alors, la relation entre *Abduction* et *Induction* est très claire : "*L'Induction* n'ajoute rien. Au grand maximum elle corrige la valeur d'un ratio ou modifie légèrement une hypothèse d'une façon qui avait déjà été vue comme possible. L'*Abduction*, d'autre part, est seulement préparatoire. C'est la première étape du raisonnement scientifique, comme l'*Induction* en est l'étape conclusive (…). Ils constituent les deux pôles opposés de la raison (…). La méthode de chacune est l'exact inverse de celle de l'autre (…). L'*Abduction* est à la recherche d'une théorie. L'*Induction* est à la recherche de faits" (Peirce, 1931-1958, 7.217-218). Ou encore : "La Rétroduction [ou *Abduction*] n'est pas une « inférence » mais une stratégie pour faire des conjectures réfutables : Ici [dans la Rétroduction], non seulement il n'y a pas de probabilité définie pour la conclusion, mais il n'y a pas non plus de probabilité définie qui soit attachée au mode d'inférence. Nous pouvons seulement dire que l'économie de la recherche nous prescrit que nous devrions, à un stade donné de l'investigation, essayer une hypothèse donnée, et nous en tenir provisoirement à elle aussi longtemps que les faits le permettent. Il n'y a aucune probabilité qui soit attachée à cette hypothèse. C'est une simple suggestion que nous tentons d'adopter" (Peirce, 1992, p. 66).

Déduction, Induction, Abduction et Intégration-Réorganisation dans le cadre sémio-logique d'analyse du 'cours d'action'

La relation entre ces notions de *Déduction*, d'*Induction* et d'*Abduction* et la notion d'Interprétant, donc la participation des premières à la définition différentielle de sous-catégories de l'Interprétant, sont loin d'avoir été clarifiées par C.S. Peirce. Pourtant, à travers la *Déduction*, l'*Induction* et l'*Abduction*, se constituent de nouveaux savoirs, donc de nouvelles habitudes, et l'Interprétant est censé recouvrir toutes les sortes de telles constitutions de nouvelles habitudes. C'est à cette clarification que je me suis attelé dans le cadre d'une conception, en partie différente de celle de C.S. Peirce, des catégories phanéroscopiques, de la notion de signe et des sous-catégories de l'Interprétant (notion dont la définition, comme celle de la notion de Representamen, est restée la même que celle donnée par C.S. Peirce). Cette clarification a donné lieu à plusieurs essais successifs dans la *Méthode développée* (chapitre 6), dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 3), ainsi que dans les nouveaux essais de méthode réfléchie qui ont suivi, mais elle est cependant restée essentiellement spéculative en ce qui concerne les sous-catégories de l'Interprétant, sauf à travers, d'abord quelques exemples tirés de recherches empiriques proposés dans la *Méthode élémentaire*, puis une seule recherche empirique systématique, celle de Sève (2000), enfin, mais avec des hypothèses, notions et méthodes en partie différentes, la recherche empirique systématique de Zeitler (2011), pour ne pas parler de plusieurs recherches empiriques systématiques qui sont en cours aujourd'hui. Ce qui a

montré jusqu'à aujourd'hui sa fécondité empirique dans un nombre significatif de recherches empiriques en sport et éducation, c'est seulement l'un des principes qui a commandé ces essais successifs de définition différentielle de sous-catégories de l'Interprétant : celui de la continuité par pôles entre ouverture à la construction de savoirs, manifestation (associée au renforcement ou à l'affaiblissement) de savoirs, apprentissage et découverte.

Ici, je vais plutôt insister sur un autre de ces principes : celui de la continuité par pôles entre (a) une construction de savoirs situés non symboliques, (b) une construction de savoirs situés symboliques, et (c) une construction de savoirs situés qui serait idéale du point de vue d'une épistémologie enactive. La précision, même provisoire, de l'essentiel de ce troisième pôle (c) de construction de savoirs situés épistémologiquement idéale demande des travaux que, même concernant mes propres recherches (philosophiques, empiriques et technologiques particulières), je n'ai pas réalisés, et qui, concernant les autres recherches actuelles ou possibles, sortent de ma compétence. Nous verrons d'ailleurs plus loin l'intérêt et les limites de ce que C.S. Peirce a pu proposer en matière d'idéaux d'*Abduction* et d'*Induction* scientifiques. Mais, poser la question de ce troisième pôle (c), comme je le fais ici, permet, (1) d'une part, de revenir sur certaines des sous-catégories de l'Interprétant définies (dans la *Méthode développée*, chapitre 6, et la *Méthode réfléchie*, *Annexe* 3), donc sur cette partie de la phénoménologie de l'activité humaine, (2) d'autre part, de mieux prendre la mesure de l'intérêt des éléments d'épistémologie générale enactive formulés dans la thèse épistémologique formulée plus haut et des recherches à mener pour les développer et éventuellement les remettre en cause. Les deux sous-sections suivantes aborderont successivement ces deux points.

Un retour sur les sous-catégories supérieures de l'Interprétant

Commençons par le premier point, donc par un retour sur l'Interprétant, en l'occurrence sur certaines des sous-catégories de l'Interprétant donnant lieu ou non à expression symbolique d'un Principe de construction de savoir ou argument (voir **Figures 7 et 7***). C'est là poursuivre le mode de détermination des sous-catégories des composantes du signe hexadique mis en œuvre depuis le début : un va et vient entre la littérature philosophique et la littérature empirique, entre les recherches empiriques et la précision de l'épistémologie normative interne de ces recherches empiriques. Je suis conduit d'abord à mieux préciser le gain de I à I* (pour ces symbolisations et les suivantes, voir le chapitre 1, section 4), en l'occurrence préciser le caractère "simple" de I3.1, I3.2 et I3.3, alors que le passage par une expression symbolique permet à I3.1*, I3.2* et I3.3* d'être "complexes". C'est cette possibilité d'être complexes qui permet à ces notions de participer à la description phénoménologique empirique des activités de recherche, donc aussi à la définition éventuelle d'idéaux épistémologiques éventuellement sophistiqués concernant chacune d'elles, leur cumul et leur concaténation. Je suis aussi conduit à modifier la définition de la sous-catégorie 3.3 de I et I*. Cette modification consiste à passer de I3.3 = Construction d'un principe d'interprétation pratique et I3.3* = Construction d'un principe d'interprétation symbolique, définitions qui étaient restées, pour ainsi dire,

"en l'air", sans lien précis avec d'autres notions, à **I3.3 = Intégration & Réorganisation simple systématique pratique du Référentiel** et **I3.3* = Intégration & Réorganisation systématique du Référentiel donnant lieu à expression symbolique d'un Principe de construction de savoir**, ou encore **à argument**.

L'introduction des nouvelles définitions implique une nouvelle hypothèse analytique, celle de l'importance de ces intégrations et réorganisations du Référentiel dans la construction de savoir. L'abandon des anciennes définitions consiste à faire une nouvelle hypothèse analytique, qui n'était pas faite dans la *Méthode réfléchie* et la *Méthode développée*, selon lesquelles la construction de l'ensemble de ce que j'ai continué à appeler "principes d'interprétation", comme dans la *Méthode élémentaire*, mais ai proposé (dans le chapitre 1, section 6) d'appeler plutôt "principes de construction de savoir", c'est-à-dire la déclinaison des sous-catégories de I et I* (pour cette déclinaison, voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 3), ne se différencie pas de celle des types et relations entre types usuels, du moins à ce niveau de l'analyse. Selon cette nouvelle hypothèse, cette construction de principes de construction de savoir s'effectue (1) à travers l'ensemble de l'activité de l'acteur ou des acteurs, (2) à travers des épisodes réflexifs d'activité de recherche dont les ouverts (autre notion de cette phénoménologie de l'activité humaine, voir la *Méthode développée* et chapitre 1, section 6) portent sur cette activité de recherche elle-même, voire (3) à travers des activités de recherche portant sur l'activité de recherche menée par d'autres acteurs, des activités de recherche en histoire des sciences et des techniques et des activités de recherche philosophique (voir *ibidem*).

D'où les **Figures 7 et 7*** qui présentent les sous-catégories de I et I*. Ces nouvelles définitions de I3.3 et de I3.3* et la précision, à partir de I3.3*, des pôles de définition, à la fois des Principes de construction de savoir de tout projet générique et des Principes épistémologiques (découlant d'une épistémologie normative explicite et cohérente) de tout programme de recherche, sont tout aussi spéculatives que les anciennes et leur fécondité reste à éprouver. Mais elles sont plus cohérentes avec la catégorie 3.3 appliquée à l'Interprétant, et ont déjà l'intérêt, d'une part, de pointer et de décrire des phénomènes dans des recherches empiriques en cours qui autrement passeraient inaperçus, d'autre part, de rendre compte de certaines de mes expériences personnelles de réorganisation théorique et épistémologique.

Selon cette conception, la déduction en termes de *modus ponens* (règle : *si p, q* ; cas : *p* ; résultat : *donc r*) est partout, comme c'est le cas chez les Stoïciens, du fait même que tout raisonnement, comme toute activité humaine, est sémiotique (voir la *Méthode réfléchie*, section 2.6, pp. 189-190). Elle repose sur des relations entre types plus ou moins concrètes ou abstraites. La *Déduction* a cependant un rôle particulier dans l'une des étapes de l'investigation, non symbolique comme symbolique, usuelle comme de recherche, celle du passage de I2.2, I3.1, I2.2* et I3.1* à I3.2 et I3.2* (voir **Figures 7 et 7***), en tant que déduction partant de l'hypothèse abductive (I3.1 et I3.1*) et aboutissant à la réalisation d'expérimentations (ou, plus généralement, de mises à l'épreuve empiriques) qui est constitutive de l'*Induction expérimentale* (simple et symbolique) et à l'évaluation de leurs résultats. L'idéal épistémologique s'obtient en ajoutant simplement la caractéristique de littéralisation ou de mathématisation

de la déduction symbolique. Enfin, les dernières sous-catégories (I3.3 et I3.3*), ainsi évidemment que les sous-catégories I1.1, I1.1*, I2.1, I2.1*, I2.2 et I2.2* qui leur sont implicites, quittent radicalement la classification aristotélicienne, reprise par C.S. Peirce, des arguments logiques selon leurs différentes formes et forces au profit d'une classification des opérations ou actions de recherche.

Un progrès épistémologique relativement aux débats sur l'Induction

Je peux maintenant aborder le second point, c'est-à-dire mieux prendre la mesure de l'intérêt des nouveaux éléments d'épistémologie générale enactive, formulés dans la thèse épistémologique présentée plus haut, et des recherches à mener pour les développer et, éventuellement, les remettre en cause. Une telle définition différentielle (dans la lignée de celle de C.S. Peirce) de l'*Induction* relativement aux autres sous-catégories de l'Interprétant, donc aussi de l'*Induction scientifique*, en particulier empirique ou mathématique (comme chez C.S. Peirce, alors que l'*Induction* dans les autres sortes d'activité de recherche définies dans le cadre d'une épistémologie enactive ressortit à une autre histoire), est non triviale. Rappelons que, comme l'écrit J. Chenu (Peirce, 1984, pp. 26-27), selon C.S. Peirce, ce n'est que "rétroductivement" que, de l'hypothèse formulée par l'*Abduction*, le fait surprenant peut être déduit. Mais rien n'exclut la possibilité d'une autre hypothèse susceptible d'expliquer le même fait. Il est donc bien difficile de préciser une méthode idéale, ou *Abduction* idéale, capable de conduire à la découverte de la meilleure hypothèse : "Après tout, l'*Abduction* est une sorte de conjecture" (Peirce, 1931-1958, 7.755). C.S. Peirce a pu cependant préciser : "La validité de l'adoption à titre provisoire d'une hypothèse soumise à l'examen, consiste en ceci que l'hypothèse étant telle que ses conséquences sont susceptibles d'être testées par expérimentation, et étant telle que les faits observés en découleraient comme des conclusions nécessaires, cette hypothèse est choisie conformément à une méthode qui doit en fin de compte conduire à la découverte de la vérité, dans la mesure où la vérité peut être découverte, avec une approximation dans la précision indéfiniment croissante" (Peirce, 1931-1958, 2.781, selon la traduction en Français de J. Chenu). Je ne puis qu'ajouter qu'une condition, que C.S. Peirce a réalisée au cours de sa vie, en la payant très cher au point de mourir dans la misère, mais n'a pas thématisée : l'*Abduction* puisant en général ses hypothèses dans d'autres domaines que celui qui est étudié (justement le fait est surprenant relativement aux hypothèses qui portent de façon habituelle sur ce domaine étudié), elle ne pourra s'effectuer que si le chercheur a exploré, de façon plus ou moins active, au cours de sa vie, d'autres domaines que ce dernier, d'où l'importance qui est accordée, dans ces éléments d'épistémologie enactive, tant à la mise en relation active entre les différentes sortes d'activités de recherche qu'à l'*otium* (dans le cadre duquel peut s'effectuer une exploration moins active, plus ludique et plus encyclopédique d'autres domaines, voir chapitre 5, section 2). Pour C.S. Peirce, cependant, ce n'est pas l'*Abduction* qui caractérise la science, mais l'*Induction* et c'est sur cette dernière qu'il est revenu le plus souvent jusqu'à la fin de sa vie. À partir des *Collected papers*, J. Chenu (Peirce, 1984, pp. 35-56) a montré que C.S. Peirce a distingué entre trois genres de l'*Induction* : l'*Induction quantitative*, dans laquelle nous estimons, à partir d'un échantillon pris au hasard, la proportion

approximative des membres d'une collection qui possèdent un caractère prédéterminé ; l'*Induction qualitative* (décrite dans un papier sur la « *Logic of History* ») ; l'*Induction comme mise œuvre de la méthode expérimentale*, partant d'une *Abduction*, passant par une *Déduction*, aboutissant à une expérimentation et à l'évaluation de ses résultats. Selon les **Figures 7 et 7***, ces trois genres se ramènent au troisième, la différence entre eux portant sur la nature de la *Déduction* (simple versus complexe, non symbolique versus symbolique, symbolique non mathématique versus mathématique) et de l'expérimentation (comptage empirique dans le premier genre, exploration empirique historique dans le second, expérimentation proprement dite dans le troisième) en jeu.

Les impasses d'autres conceptions

Ces quelques considérations sur l'*Abduction* et l'*Induction*, que j'ai largement reprises de C.S. Peirce, ne résolvent pas l'"énigme de l'induction", telle en tout cas que N. Goodman l'a présentée : "Les hypothèses accidentelles semblent typiquement comprendre quelque restriction spatiale ou temporelle, ou la référence à quelque individu particulier (…). La généralité complète est ainsi très souvent proposée comme condition suffisante de son caractère-comme-une-loi ; mais définir cette généralité n'est en rien facile" (Goodman, 1955, p. 77). Ce que j'introduis est seulement : (1) qu'il n'y a pas, à proprement parler, dans l'*Induction*, "restriction spatiale ou temporelle, ou la référence à quelque individu particulier", mais typification préalable, explicite ou implicite, spatiale, temporelle et référentielle, traduite par la présence de I2.2 ou I2.2* dans l'Induction (voir **Figures 7 et 7***) ; (2) que la généralité en question est, en général, à la fois incomplète et provisoire. C'est au moins changer la formulation de cette "énigme".

Ces mêmes considérations sur l'*Abduction* et l'*Induction* compromettent évidemment, pour autant que cela possède encore un sens aujourd'hui de le faire, les prétentions à établir une théorie computationnelle de l'*Induction* de Holland, Holyoack & *al.* (1986), dernier ouvrage en date, à ma connaissance, à émettre de semblables prétentions. À l'issue de cet ouvrage, ces auteurs proposent quatre thèses sous le titre "Épilogue : vers une théorie de l'Induction" : (1) "Nous avons produit une bonne preuve de l'hypothèse selon laquelle une part importante de l'activité inférentielle doit être considérée comme résultant de la compétition entre règles et de l'engendrement de nouvelles règles" (*op. cit.*, p. 344) ; (2) "Nous affirmons avoir établi que les gens représentent la variabilité du monde et font usage de leurs estimations de variabilité quand ils font des inférences" (…) ; (3) "De nombreuses règles et catégories sont de nature générale et abstraite" (…) ; (4) "L'acquisition de nouvelles connaissances peut être comprise seulement à la lumière du savoir déjà possédé par le système" (*op. cit.*, p. 345). Les auteurs ajoutent que "derrière ces quatre thèses, il y a un thème plus profond : que l'Induction est un processus remarquablement flexible" et qu'ils n'ont pas atteint leurs aspirations sur "plusieurs aspects importants : l'intégration théorique, le développement d'exemples computationnels et les tests expérimentaux" (*op. cit.*, p. 346). Même en les débarrassant des illusions computationnelles de "l'homme comme système de traitement de l'information" encore largement présentes en psychologie à cette époque, ces quatre thèses sont largement

triviales et font l'impasse sur l'*Abduction* préalable, implicitement ou explicitement, à toute *Induction*. Il est temps de procéder autrement, que ce soit en ce qui concerne l'*Induction usuelle* qu'en ce qui concerne l'*Induction scientifique* ou, plus généralement, de recherche, qu'elle soit idéale ou non. Si le renouvellement de l'épistémologie constitue un test de fécondité pour toute théorie cognitive, la modestie des éléments d'épistémologie enactive rappelés et enrichis plus haut ne doit pas faire oublier que le cognitivisme n'a produit qu'une épistémologie en suivant laquelle on ne risque pas de découvrir grand chose (voir aussi le rappel que j'effectuerai d'un essai épistémologique de H. Simon dans la section 5 suivante).

Pour le reste, la littérature épistémologique n'en finit pas de critiquer l'Inductivisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle on pourrait déduire des lois scientifiques de l'observation (voir, par exemple, Chalmers, 1987, l'un des rares ouvrages d'épistémologie scientifique que j'ai recommandé systématiquement à mes étudiants), ce qui est certes nécessaire mais à condition de passer ensuite à autre chose : la précision des passages entre *Abduction* et *Induction* (si l'ont suit C.S. Peirce), ou entre les processus de *Typification* (I2.2 et I2.2*) et d'*Abduction* (I3.1 et I3.1*), d'*Induction* (I3.2 et I3.2*) et d'*Intégration-Réorganisation* (I3.3 et I3.3*), si l'on s'accorde, au moins provisoirement, sur les notions représentées dans les **Figures 7** et **7***.

Le précédent des "Patterns" de la découverte : intérêt et limites

Un auteur, N.R. Hanson, s'est inspiré des abstractions peircéennes pour amorcer une logique de la découverte scientifique. Comme l'écrit P. Jacob, dans son bilan du positivisme logique : "Hanson appartient au mouvement anti-empiriciste. Son article sur la « logique de la découverte » met en cause un célèbre postulat du positivisme logique (…) : il existerait une logique de la justification des théories scientifiques, mais pas de leur découverte" (P. Jacob, *Introduction* à Hanson, 1980, p. 445). Positivement et plus précisément : "Ce que défend Hanson, c'est l'existence d'une *logique de la découverte scientifique*, différente de la logique de la justification. Ce que refuse Hanson, c'est donc l'idée que le processus de découverte d'une hypothèse n'a rien à voir avec la logique (inductive ou déductive) : qu'il relève de facteurs psychologiques, sociologiques ou historiques. Pour lui, le raisonnement hypothético-déductif rend bien compte de la manière dont les hypothèses sont *admises* ou *acceptées*. Tel est l'objet de la logique de la justification. Mais le processus par lequel une hypothèse est *suggérée*, avant d'être testée et éventuellement admise, n'est pas éclairé par le raisonnement hypothético-déductif. (…) En proposant sa distinction entre les *raisons d'admettre* une hypothèse et les *raisons de suggérer* une hypothèse, Hanson reprend une idée de C.S. Peirce (…) [qui a] distingué le raisonnement « rétroductif » ou « abductif » des raisonnements purement déductifs ou inductifs (…). Grâce à ce raisonnement [voir plus haut], la sélection d'une espèce (ou d'une famille) d'hypothèses (plutôt que d'une hypothèse entièrement spécifiée) sera effectuée" (P. Jacob, *Introduction* à Hanson, 1980, p. 446).

En fait, l'ouvrage de Hanson (1958) sur les "*Patterns of discovery*" peut être considéré comme précurseur, sinon d'une épistémologie scientifique enactive, du moins d'une épistémologie centrée, comme cette dernière, sur l'activité de recherche. C'est

pourquoi, comme nous le verrons (section 5), H. Simon, qui s'intéressait, comme je le fais ici, à l'activité de recherche, même si c'était dans le cadre du paradigme cognitiviste, a pu citer cet ouvrage en appui à l'un de ses essais épistémologiques. Cependant, N.R. Hanson limitait ses propos sur l'activité de recherche, d'une part, à la découverte, d'autre part, à ce qu'il appelait les "sciences de recherche" et opposait aux "systèmes scientifiques achevés". Il est frappant que les sciences que N.R. Hanson considérait en 1958 comme "achevées" sont toutes considérées aujourd'hui comme loin de l'être. On peut donc d'emblée supprimer ces limitations et considérer qu'il initiait, tant à propos de l'ensemble de l'activité de recherche incluant la découverte qu'à propos d'une même science cumulant les deux aspects de "science de recherche" et de "système achevé (relativement)", une épistémologie centrée sur l'activité de recherche, qui différait d'une épistémologie d'après coup, c'est-à-dire centrée sur les résultats de l'activité de recherche, mais ne s'opposait pas forcément à elle. Notons que N.R. Hanson a fait référence, au cours de ses analyses, à la notion d'*Abduction* de C.S. Peirce (*op. cit.*, pp. 73, 75 et 85-89). Mais si ce dernier peut être considéré comme ouvrant sur une telle épistémologie centrée sur l'activité de recherche, il ne l'a pas thématisée. Il en est de même de de J. Dewey avec sa théorie de l'enquête (voir Dewey, 1938, Mc Dermott, 1973, 1981). Rappelons pourtant un extrait des *Lettres à Lady Welby* : "Plus tard [après mai 1867], (…) je me suis rendu compte que la science est une recherche et non une doctrine (…)"(Peirce, 1978, p. 49).

N.R. Hanson pose la question "Pourquoi la microphysique est-elle mal représentée par les philosophes ?". Sa réponse est la suivante : "Ils ont considéré comme paradigme de l'étude physique non pas les sciences de recherche non installées, dynamiques, comme la microphysique, mais les systèmes achevés, la mécanique planétaire, l'optique, l'électromagnétisme et la thermodynamique classique" (Hanson, 1958, p. 1). D'où sa proposition : "Dans une discipline de recherche en développement, l'enquête est dirigée non pas vers le réarrangement de faits connus et d'explications dans des patterns formels plus élégants, mais plutôt vers la découverte de nouveaux patterns d'explication. C'est pourquoi l'atmosphère de telles idées diffère de celle qui est présentée par les professeurs de science, les conférenciers et de nombreux philosophes des sciences" (Hanson, 1958, p. 2). Pour que cette enquête sur une science donnée et, plus généralement, cette "conception de la philosophie de la science", ait quelque chance d'aboutir à "une discussion philosophique profitable", il faut "une familiarité approfondie avec son histoire et son état présent" (Hanson, 1958, p. 3). Je laisserai le lecteur se pencher sur l'ouvrage lui-même et les différentes analyses des fonctions respectives de l'observation, de la construction des faits et des théories – en particulier de la présence de théorie dans tout fait – qu'il propose, pour aller directement à sa conclusion : "Notre souci n'a pas été de donner des explications mais de les trouver. La question n'a pas été de savoir comment on emploie les théories acceptées pour expliquer des phénomènes familiers qui tombent sous elles ; nous avons plutôt exploré la géographie de quelques passages mal éclairés dans lesquels les physiciens sont allés de données anormales surprenantes vers une théorie qui pourrait expliquer ces données" (Hanson, 1958, p. 157).

En relation avec cette exploration des "passages mal éclairés", N.R. Hanson rappelle que "Peirce fait de la perplexité le catalyseur de l'investigation scientifique", que "James et Dewey considèrent que l'intelligence résulte de la maîtrise de problématiques" (Hanson, 1980, p. 459) et conclut que "si nous refusons d'analyser le contenu conceptuel du raisonnement qui précède la formulation effective d'hypothèses définies, notre compréhension de la pensée scientifique de notre temps en sera d'autant plus appauvrie" (Hanson, 1980, p. 468).

Une rationalité engagée ?

Une question se pose : dans ces "passages mal éclairés", peut-on parler encore de "rationalité" ? Pour répondre à cette question, il faut, me semble-t-il, quitter la seule science pour l'ensemble du savoir, la seule recherche scientifique pour la recherche en général. C'est en tout cas en considérant la morale que R. Descartes met en difficulté son rationalisme. On peut considérer que Descartes définit une notion d'épistémologie normative interne lorsqu'il parle de "sérieusement nous donner à nous-mêmes des règles, grâce auxquelles nous nous élevions au faîte des connaissances humaines" (Descartes, 1953, p. 40). Dans le commentaire qu'il fait de sa *première règle pour la direction de l'esprit*, il invite à ne "songer qu'à accroître la lumière naturelle de la raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque circonstance de la vie, son entendement montre à sa volonté le parti à prendre" (*op. cit.*, p. 38-39), donc à mettre en relation recherche scientifique et recherche éthique personnelle. C'est d'ailleurs de là que part A. Espinas pour faire de Descartes le philosophe de l'action par excellence (Espinas, 1925). Il aurait fallu cependant pour cela que ce dernier ait répudié la séparation radicale qu'il a institué à l'occasion de cette même *première règle* entre les "sciences, qui résident toutes entières dans la connaissance qu'a l'esprit" et "sont toutes unies entre elles et dépendent les unes des autres" et les "arts, qui requièrent un certain exercice et une certaine disposition du corps" et sont tels "que celui qui n'en cultive qu'un seul devient plus facilement un excellent artiste, parce que les mêmes mains ne peuvent pas se faire à la culture des champs et au jeu de la cithare, ou à plusieurs travaux de ce genre tous différents, aussi aisément qu'à l'un d'eux" (Descartes, 1953, p. 37). Il aurait fallu aussi que, dans ses *Principes de philosophie*, après s'être fait l'avocat du doute en matière de recherche scientifique, il n'ait pas ajouté "que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions" (*op. cit.*, p. 571).

Si, pour la recherche scientifique, après avoir comparé les "deux chemins" de la "connaissance des choses" que sont "l'expérience" et "la déduction" et noté que "les expériences sont souvent trompeuses", il a pu se faire l'avocat de la priorité de l'arithmétique et de la géométrie (*op. cit.*, p. 41), et, par la suite proposer une logique de la découverte allant du plus simple mathématisable au plus complexe (*Règles V* et suivantes, *op. cit.*, pp. 52 sq), il n'a pu faire de même en matière de morale. En 1637, il a pu se proposer comme "morale provisoire" dans le *Discours de la méthode* les trois règles suivantes : (1) "obéir aux lois et coutumes du pays" (ce qui renvoie à Montaigne et, plus lointainement, au *Talmud*) ; (2) "quand on a pris une résolution, s'y tenir" ; (3) "changer plutôt l'ordre de ses pensées que d'essayer de changer l'ordre du monde", c'est-à-dire ne pas désirer l'impossible (toutes deux inspirées

lointainement par les Stoïciens) (*op. cit.*, pp. 140-143). On est loin de sa logique de la découverte scientifique. En 1645, dans une *lettre à Élisabeth* sur la morale, il a détourné ouvertement ces trois règles de leur sens primitif tout en renvoyant sa correspondante au même *Discours de la méthode* : (1) "se servir le mieux possible de son esprit pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie" ; (2) "que chacun ait une ferme et constante résolution d'exécuter ce que la raison lui conseillera sans que ses passions ou appétits l'en détournent" ; (3) "distinguer entre le possible et l'impossible" (*op. cit.*, pp. 1192-1195, commentaire par Espinas, 1925, pp. 57 sq). Ces trois règles revues et corrigées sont d'un Stoïcisme nettement plus sérieux que les précédentes (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2). La même lettre renvoyait d'ailleurs à *De la vie bienheureuse* de Sénèque, dont il avait proposé la lecture à Élisabeth dans une lettre immédiatement précédente.

Si R. Descartes peut donc proposer une rationalité scientifique partant d'un doute initial et allant du simple au complexe grâce aux mathématiques et censée déboucher sur une rationalité morale permettant à chacun "qu'en chaque circonstance de la vie, son entendement montre à sa volonté le parti à prendre", sa rationalité morale effective part d'un engagement initial dans "les lois et coutumes de son pays" tempéré par un engagement second dans la lecture des Stoïciens. Évidemment, on peut considérer que cette incohérence serait levée en radicalisant la séparation entre science et pratique. C'est la solution facile. Ce à quoi conduit une épistémologie enactive est plutôt de généraliser cet engagement de la raison à toutes les sortes possibles de recherches. Si H. Simon a pu proposer, en relation avec le paradigme cognitiviste de l'homme comme système de traitement d'information, la notion de "rationalité limitée", on est conduit à proposer, en relation avec le paradigme de l'enaction, une notion de "rationalité engagée".

Pour anticiper la section suivante, signalons que K. Popper répond à la question "Pourquoi utilisons-nous des lois universelles transcendantes ?" par : "(a) C'est parce que ces lois nous sont nécessaires : parce qu'il n'existe pas d'« expérience pure », mais seulement des expériences interprétées à la lumière d'attentes ou de théories, lesquelles sont « transcendantes » ; (b) C'est parce qu'un théoricien est un homme qui souhaite *expliquer* des expériences et que l'explication implique l'usage d'hypothèses explicatives qui (pour pouvoir être soumises à des tests indépendants) (…) doivent transcender ce que nous espérons expliquer" (Popper, [1959], 1973, p. 433). J'ajoute, pour conclure cette section, que : (c) C'est aussi parce que toute recherche scientifique, comme toute recherche d'une sorte quelconque, est engagée, c'est-à-dire contient des hypothèses ontologiques et épistémologiques et des choix éthico-politico-religieux non réfutables dans le cadre de la recherche scientifique en question, encore plus transcendants que les hypothèses explicatives dont parle K. Popper.

5. L'épistémologie enactive et l'ontologie et la vraie-fausse logique de la découverte scientifique de Popper

L'ouvrage d'épistémologie le plus célèbre et le plus controversé du 20ème siècle est sans doute *La logique de la découverte scientifique* de K. Popper (Popper, [1959],

1973). Dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 5, section 1), j'ai insisté sur la façon dont T. Kuhn et I. Lakatos permettaient de conserver la notion de réfutabilité tout en rejetant les conséquences désastreuses qu'il en avait tirées et j'ai laissé ainsi dans l'ombre certains de ses aspects qui, moyennant critique, devraient être pris en compte dans une épistémologie enactive.

La *Logique de la découverte scientifique*

On pourrait croire, à première vue, que cette logique de la découverte scientifique de K. Popper porte sur une épistémologie normative interne, sinon de l'ensemble de l'activité de recherche ou de l'activité de recherche scientifique, du moins d'une partie de cette dernière, celle qui porte sur la découverte scientifique séparée, au moins en un premier temps, du reste. Qu'en est-il en fait ?

Tout d'abord, K. Popper poursuit le mouvement – déjà engagé par le Pragmatisme de C.S. Peirce, W. James et J. Dewey, sur lequel je me suis appuyé en partie dans la *Méthode réfléchie* – en direction d'une épistémologie à la fois réaliste, faillibiliste et anti-sceptique (voir Tiercelin, 2005).

Les deux derniers aspects, le faillibilisme et l'anti-scepticisme, ont été bien caractérisés récemment par H. Putnam : "Ce que je trouve attirant dans le Pragmatisme, ce n'est pas du tout une théorie systématique au sens usuel. C'est plutôt un certain groupe de thèses (…) : (1) l'anti-scepticisme : les pragmatistes soutiennent que le doute exige la justification tout autant que la croyance (…) ; (2) le faillibilisme : les pragmatistes soutiennent qu'il ne peut jamais y avoir de garantie que telle ou telle croyance n'aura pas besoin de révision (…) ; (3) la thèse selon laquelle il n'y a pas de dichotomie fondamentale entre les « faits » et les « valeurs » ; et (4) la thèse selon laquelle, en un certain sens, la pratique est première en philosophie" (cité par Tiercelin, 2005, p. 26). Cette dernière thèse fait figure de manifeste chez K. Popper : "L'homme a la faculté de connaître : donc il peut être libre. Cette formule exprime la relation qui lie l'optimisme épistémologique et les conceptions libérales" (Popper, 1985, p. 21). En fait, cumuler, comme l'a fait K. Popper, faillibilisme et anti-scepticisme, revenait en 1959 à faire un usage positif du scepticisme radical de L. Wittgenstein : son intégration, par l'intermédiaire du faillibilisme, à travers le critère de réfutabilité comme caractérisant la science empirique, dans une démarche anti-sceptique.

Le premier aspect, le réalisme, est explicité par K. Popper au tout début de son ouvrage fondamental : "Le système que l'on appelle « la science empirique » est censé représenter un seul monde : le « monde réel » ou « le monde de notre expérience »" (*op. cit.*, p. 35). Ailleurs, il propose : "Le réalisme, comme tout ce qui n'est pas du ressort de la logique et de l'arithmétique finie, n'est pas démontrable ni réfutable. Mais il relève d'une argumentation, et le poids des arguments en sa faveur est écrasant" (Popper, 1991, p. 90). Il n'est donc pas nécessaire d'en dire plus ici sur ce point. Si le réalisme d'une épistémologie enactive est un réalisme des concepts et des lois comme matrices d'anticipations réalisées ou déçues, il diffère d'autres réalismes mais est proche de celui de K. Popper.

Ensuite, K. Popper considère que "le problème fondamental de la théorie de la connaissance, c'est la clarification et l'étude de ce processus grâce auquel (…) nos

théories peuvent se développer et progresser" (Popper, 1991, p. 87). Ce qu'il vise est donc bien une épistémologie normative interne de la science empirique. Le résultat essentiel de la poursuite de cette visée est que : "La connaissance, et la connaissance scientifique tout particulièrement, progresse grâce à des anticipations non justifiées (et impossibles à justifier), elle devine, elle essaie des solutions, elle forme des conjectures. Celles-ci sont soumises au contrôle de la critique, c'est-à-dire à des tentatives de réfutation qui comportent des tests d'une capacité critique élevée. Elles peuvent survivre à ces tests mais ne sauraient être justifiées de manière positive" (Popper, 1985, p. 9). S'il y a épistémologie normative interne, elle se résume essentiellement à partir de l'après-coup dans le caractère purement négatif de la justification des théories par les tests, c'est-à-dire de la non-réfutation, pour proposer un avant-coup : formuler les hypothèses à la fois les plus audacieuses et les plus testables. Remarquons que l'ajout du critère d'audace à celui de testabilité empêche qu'une affirmation de K. Popper selon laquelle "nous ne devrions « faire confiance à aucune théorie » mais nous devrions préférer comme base pour notre action la théorie la mieux testée" (Popper, 1991, p. 66) n'aboutisse à une absurdité : n'agir que selon les théories les mieux testées qui sont aussi les plus triviales et les moins intéressantes. C'est déjà quelque chose, mais c'est aussi déjà là que la bât blesse. Selon I. Lakatos, dont une épistémologie enactive prétend préciser et généraliser les notions (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 5, et ici, chapitre 1, exemplifiant la notion de programme de recherche par le programme de recherche 'cours d'action'), il y a un aspect positif de l'après-coup : le jugement de fécondité (sous les deux aspects du pouvoir heuristique et de la capacité de croissance), qui s'ajoute sans se substituer à celui de non-réfutation. D'où un avant-coup différent, que la même épistémologie enactive précise et généralise : formuler à la fois des hypothèses les plus explicites et non triviales possibles qu'on juge aussi être les plus fécondes (ce qui ne veut pas dire les plus testables) et des moyens heuristiques (ne se réduisant pas aux situations de test) pertinents et effectifs (assurant donc les situations de test les meilleures possibles). Dans cette précision et cette généralisation, sont sollicitées une précision et une généralisation des critères de scientificité de A. Koyré.

Une critique cognitiviste facile mais en attente d'une alternative satisfaisante

Compte tenu de ces précisions et généralisations, ainsi que ce qui a été établi plus haut ici concernant l'Interprétant et ses conséquences épistémologiques (voir section 4), mais aussi de la façon dont elles ouvrent sur des développements ultérieurs au lieu de les fermer comme le fait K. Popper, je peux reprendre à mon compte la remarque ironique de H. Simon à propos de cet ouvrage : "Il est rare pour un auteur, à moins d'un dixième du déroulement de son ouvrage, de nier l'existence du sujet que le titre de cet ouvrage annonce. Pourtant c'est exactement ce que fait Karl Popper dans son classique *Logique de la découverte scientifique*" (Simon, 1977, p. 326). Effectivement, K. Popper a pu écrire : "Ma vue sur la question (…) est qu'il n'y a rien qui ressemble à une méthode logique d'avoir de nouvelles idées, ou à une reconstruction logique d'un tel processus. Cette vue peut être exprimée en disant que toute découverte contient un « élément irrationnel », ou une « intuition créatrice » au sens de Bergson" (cité ibidem par H. Simon). Cette vue constituait d'ailleurs un aspect secondaire de la citation précédente de cet auteur, le caractère "non

justifié (et impossible à justifier)" des "anticipations". Sa conséquence est de fermer *a priori* tout développement possible de cette épistémologie normative interne. Nous verrons plus loin qu'effectivement, si le programme de recherche philosophique de K. Popper a connu des développements au fil du temps, ceux qui, parmi ces derniers, sont positifs de mon point de vue – c'est-à-dire contribuent positivement, moyennant éventuellement une certaine transformation, à une épistémologie enactive – ont porté sur d'autres aspects, essentiellement des aspects ontologiques associés à cette épistémologie. Après avoir proposé de considérer une "logique de la méthode scientifique" comme "un ensemble de standards normatifs pour juger les processus utilisés pour découvrir ou tester des théories scientifiques ou la structure formelle de ces mêmes théories" (Simon, 1977, p. 328), H. Simon commence par rejeter l'assertion de K. Popper selon laquelle "la question de savoir comment il arrive qu'une idée se produise dans un homme (…) peut être d'un grand intérêt pour la psychologie empirique, mais elle est non pertinente pour l'analyse logique du savoir scientifique" (Simon, 1977, p. 329). Je ne reviendrai pas sur le "psychologisme" comme "passage illégitime des faits psychologiques aux normes" caractérisé à partir de J. Piaget dans la *Méthode réfléchie* (p. 450) et sur le fait que son rejet ne doit pas conduire à dénier tout rôle de la psychologie, et, plus largement, d'une science empirique de l'activité humaine, dans l'épistémologie normative, en cohérence avec ce qu'exprime ici H. Simon. Ce dernier, afin de prouver *a minima* la possibilité d'une "logique de la méthode scientifique", procède ensuite modestement à partir de deux exemples. Si l'on rappelle que H. Simon cite Hanson (1958) dans cet article, comme je l'ai fait plus haut (voir section 4), on peut dire qu'une épistémologie enactive développe jusqu'à ce point la même conception que H. Simon. Où elle en diverge, c'est dans l'évaluation de ces deux exemples et des réponses de H. Simon aux objections : "Un lecteur averti d'un brouillon précédent de cet article a observé qu'en argumentant la possibilité d'une logique de la découverte, j'ai utilisé des exemples qui m'arrangeaient. Ces exemples envisagent des situations dans lesquelles l'ensemble des alternatives peut être délimité à l'avance. (…) L'objection repose sur la distinction faite communément entre problèmes bien structurés (…) et problèmes mal structurés, qui sont le domaine exclusif de la créativité. Elle rappelle aussi la distinction faite par Kuhn entre science normale et science révolutionnaire. (…) La plus simple réponse à cette objection est de l'admettre, mais d'observer qu'elle n'invalide pas la thèse de cet article. (…) Ceux qui ont argumenté contre la possibilité d'une logique de la découverte n'ont pas tracé une telle distinction entre les découvertes « normales » et les découvertes « révolutionnaires »" (*op. cit.*, p. 334). Une telle réponse est pauvre et, depuis, la recherche sur l'activité humaine a étendu considérablement le domaine des problèmes mal structurés, jusqu'à en faire la norme, donc aussi la norme de l'activité scientifique, dès qu'on quitte les problèmes fabriqués d'avance de la psychologie cognitiviste expérimentale.

Alors, que reste-t-il comme apports à une épistémologie enactive des propositions de K. Popper ? Un certain nombre de points fondamentaux qu'on peut étiqueter de deux façons : comme points positifs et comme points négatifs non triviaux. Une telle sélection à l'intérieur d'une œuvre philosophique ne va évidemment pas sans certaines transformations et reformulations.

Presque une ontologie du symbolique associée à une épistémologie, celle du "troisième monde"

K. Popper a introduit une distinction entre trois "mondes » : le monde 1 ("objets et forces physiques", ou "monde physique") ; le monde 2 ("états mentaux", ou "monde de nos expériences conscientes") ; le monde 3 ("monde des contenus logiques [c'est moi qui souligne] des livres, bibliothèques, mémoires d'ordinateurs, etc."). Ce dernier a donné lieu à trois thèses : "(1) Nous pouvons découvrir dans le monde 3 de nombreux problèmes qui y étaient avant d'être découverts et avant même qu'on en ait pris conscience ; c'est-à-dire avant toute apparition de quoi que ce soit de correspondant au monde 2 ; (2) En un certain sens, le monde 3 est donc autonome : dans ce monde, nous pouvons faire des découvertes théoriques de la même manière que nous pouvons faire des découvertes géographiques dans le monde 1 ; (3) Thèse principale : notre connaissance subjective consciente (connaissance relevant du monde 2) dépend du monde 3, c'est-à-dire de théories formulées (au moins virtuellement) dans un langage. Par exemple, notre « conscience de soi immédiate », ou notre « connaissance de soi », qui est très importante, dépend très largement des théories du monde 3 – de nos théories sur notre corps et la continuation de son existence quand nous sombrons dans le sommeil ou devenons inconscients ; de nos théories sur le temps (sa linéarité) ; de notre théorie selon laquelle nous pouvons recueillir dans notre mémoire le souvenir d'expériences passées avec des degrés divers de netteté ; etc. (…) Ma thèse est que la pleine conscience de soi dépend de toutes ces théories (du monde 3) (…), ce qui nous différencie des animaux" (Popper, 1991, p. 137).

K. Popper peut préciser : "Un des problèmes fondamentaux de cette philosophie pluraliste a trait à la relation entre ces « trois mondes ». La relation entre les trois mondes est telle que les deux premiers peuvent interagir ainsi que les deux derniers. Ainsi le second monde, le monde des expériences subjectives ou personnelles, interagit avec chacun des deux autres. Le premier et le troisième ne peuvent interagir, sauf au travers de l'intervention du deuxième (…). Grâce à ce double lien, l'esprit établit un lien indirect entre le premier et le troisième mondes (…). [Par exemple,] l'intervention des techniciens (…) opère des transformations dans le premier monde en appliquant certaines conséquences des théories mathématiques et scientifiques (…) développées par d'autres hommes qui peuvent fort bien n'avoir eu conscience d'aucune des possibilités technologiques inscrites dans leurs théories. Ainsi ces possibilités étaient-elles cachées dans les théories elles-mêmes, dans les idées objectives elles-mêmes ; et elles y furent découvertes par des hommes qui essayèrent de comprendre ces idées" (Popper, 1991, p. 247-248).

À la thèse d'une épistémologie scientifique sans sujet connaissant, que nous considérerons plus loin, K. Popper ajoute deux thèses : (1) L'étude propre à l'épistémologie est celle des problèmes et des situations de problèmes scientifiques, des conjectures scientifiques, etc. (…). Cette étude du troisième monde largement autonome de la connaissance objective est d'une importance décisive pour l'épistémologie (…) ; (2) Une épistémologie objectiviste qui étudie le troisième monde peut nous aider à faire la lumière sur des larges pans du deuxième monde, celui de la

conscience subjective, en particulier celle des scientifiques, mais la réciproque n'est pas vraie" (Popper, 1991, p. 188). Dans le cadre d'une épistémologie enactive, on peut considérer cette étude du troisième monde comme étant celle des inscriptions symboliques et accorder la première thèse. Par contre, si cette étude des inscriptions symboliques peut contribuer à celle de la conscience subjective, la réciproque est vraie, contrairement à ce qu'affirme la seconde partie de la seconde thèse. Évidemment, en écrivant cette dernière phrase, je l'inscris dans un contexte théorique où je remplace le "monde 2" de K. Popper, celui des "états mentaux", par l'activité humaine donnant lieu à expérience, dont la "différence ontologique" sera précisée dans les thèses ontologiques (6) et (7) (voir chapitre 5, section 1).

K. Popper ajoute encore trois thèses qu'il considère comme "auxiliaires" : "(1) Le troisième monde est un produit naturel de l'animal humain, comme la toile pour l'araignée ; (2) Le monde 3 est largement autonome, même si constamment nous agissons sur lui est sommes agis par lui (…) ; (3) C'est grâce à cette interaction entre nous et le monde 3 que la connaissance objective se développe et il y a une étroite analogie entre le développement de la connaissance et le développement biologique, autrement dit, l'évolution des plantes et des animaux" (Popper, 1991, p. 183). Si (2) peut être acceptée, (1) et (3) témoignent à la fois d'une illusion rétrospective (un déterminisme commandant la connaissance scientifique) et d'un monopole accordé au déterminisme biologique, oubliant que le surgissement et le développement du symbolique et de ses formes constituent un processus historique contingent multi-causal. Revenons sur la thèse (2) de K. Popper afin de l'enrichir. K. Popper précise ainsi ce troisième monde :

- "Bien que le troisième monde soit un produit humain, une création humaine, il crée à son tour, comme les autres produits animaux, son propre domaine d'autonomie (…). Mais cette autonomie n'est que partielle : de nombreux problèmes conduisent à de nouvelles créations ou constructions – comme les fonctions récursives ou les suites de libres choix de Brouwer –, qui peuvent ajouter de nouveaux objets à ce troisième monde. Et chaque étape de ce genre créera de nouveaux faits non intentionnels, de nouveaux problèmes inattendus, et souvent aussi à de nouvelles réfutations" (Popper, 1991, p. 196-197).
- "Les mythes, les idées et les productions scientifiques appartiennent aux productions les plus caractéristiques de l'activité humaine" et constituent "comme les outils, des organes qui évoluent à l'extérieur de notre peau", ou encore "des artefacts exo-somatiques" (Popper, 1991, p. 426)
- "J'admets donc bien que pour appartenir au monde 3, celui de la connaissance objective, il faudrait qu'un livre soit susceptible (…) d'être lu par quelqu'un. Mais je n'admets pas plus" (Popper, 1991, p. 194).

Avec ces précisions, K. Popper était d'avance en accord avec une hypothèse de l'enaction élargie à la considération de la culture et de la technique, ainsi qu'avec les thèses ontologiques (8), (9) et (10), associées aux éléments d'épistémologie enactive que je proposerai (voir chapitre 5, section 1). On peut parler à ce propos de "quasi enaction".

Une ontologie dualiste et la conscience comme dispositif : une interprétation du Stoïcisme qui le trahit radicalement

Pour K. Popper, la "conscience" constitue "le système de contrôle le plus haut placé dans la hiérarchie" (Popper, 1991, p. 377) : "Je propose donc, comme Descartes, l'adoption du point de vue dualiste, bien que je ne préconise évidemment pas de parler de deux sortes de substances en interaction" (Popper, 1991, p. 378). Un peu gêné, il ajoute : "Aucune raison (excepté un déterminisme physique malvenu) ne s'oppose à l'interaction des états mentaux et physiques" (Popper, 1985, p. 438). Ceci ne l'empêche pas de se référer aux Stoïciens, moyennant quelques acrobaties, comme on va le voir.

Pour K. Popper, "ce furent les Stoïciens qui, les premiers, établirent la distinction cruciale entre le contenu logique objectif (monde 3) de ce que nous disons et les objets dont nous parlons (…). Ils ne se sont pas contentés d'ajouter aux Idées platoniciennes les théories ou propositions. Ils y ont également inclus : les entités linguistiques du monde 3 comme les énoncés déclaratifs et les assertions ; les problèmes, arguments, recherches argumentatives ; les ordres, conseils, prières, contrats, etc. ; la poésie et les récits. Ils ont distingué également entre état de sincérité personnel et vérité d'une théorie ou proposition – troisième monde" (Popper, 1991, p. 251). Malheureusement pour lui, les Stoïciens étaient monistes – matérialistes, comme on dit, mais en dehors de toute distinction entre matière et esprit – et rejetaient radicalement les "Idées platoniciennes" (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2), alors que le "pluralisme" que traduit pour lui la théorie des trois mondes est proche du "pluralisme" platonicien en ce qu'il maintient le "thème du dualisme corps-esprit", dont la philosophie occidentale constituerait une série de variations. C'est pourquoi il ajoute en note un sophisme : "Les Stoïciens étaient matérialistes : ils considéraient l'âme comme une partie du corps, l'identifiant avec le « souffle vital » (…). On peut, néanmoins, interpréter cette théorie comme une forme particulière de dualisme corps-esprit, puisqu'elle présente une solution particulière au problème corps-esprit" (Popper, 1991, p. 250).

Cette référence aux Stoïciens se retrouve, cette fois sans malentendu, dans sa conception du langage. Pour K. Popper, "les langages humains partagent avec les langages animaux les deux fonctions inférieures du langage, (1) l'expression de soi et (2) l'échange de signaux (…) Ces deux fonctions inférieures sont toujours présentes quand les fonctions supérieures le sont, si bien qu'il est toujours possible d'« expliquer » n'importe quel phénomène linguistique en le rapportant aux fonctions inférieures, c'est-à-dire comme une expression ou une communication. Les deux fonctions supérieures les plus importantes des langages humains sont : (3) la fonction de description et (4) la fonction d'argumentation. Avec la fonction de description émerge l'idée régulatrice de vérité, c'est-à-dire d'une description qui correspond aux faits. Les autres idées régulatrices ou normatives sont le contenu, le contenu de vérité et la vérisimilitude" (Popper, 1991, p. 199). Selon lui, toutes les théories du langage humain qui se concentrent sur l'expression et la communication" sont "futiles" (Popper, 1991, p. 200). Lorsque, dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' et du cadre théorique sémio-logique (voir la

Méthode développée), on insiste sur le langage comme expression symbolique des composantes du Référentiel et, plus largement, de la culture, on recoupe ces idées de K. Popper.

Une telle conception du monde 3 et du langage conduit K. Popper, après avoir montré la fécondité des conceptions mathématiques de L.E.J. Brouwer (voir chapitre 6, section 2), à en critiquer diverses composantes : la "philosophie erronée de l'intuition" (Popper, 1991, p. 217) ; "l'épistémologie subjectiviste erronée" qui manque le caractère indispensable du langage" (Popper, 1991, p. 221) ; "l'égalité *esse = construi*", qui doit être abandonnée "au moins pour les problèmes" (Popper, 1991, p. 223) ; "la recherche de méthodes de démonstration infaillibles", qui conduit à des "logiques plus pauvres que la logique classique", car "ceci ne vaut que pour les démonstrations" tandis que, "pour la critique, pour la réfutation, nous devons avoir un organon critique plus fort" (*ibidem*). Si le programme de recherche empirique 'cours d'action' et le cadre théorique sémio-logique s'accordent avec cette critique de la notion d'"intuition" et cette affirmation du "caractère indispensable du langage", ils sont loin de s'accorder avec les autres propositions que je ne discuterai pas ici !!

K. Popper renvoie cette conception du langage aux Stoïciens : "Le langage humain, comme ils [les Stoïciens] s'en rendirent compte, appartient à chacun des trois mondes » (Popper, 1991, p. 250). R. Bouveresse développe ce que K. Popper entend par une telle "conception du langage" : "d'une part, il a une réalité physique, d'autre part, il exprime des états subjectifs, enfin, il contient une information objective « incorporelle » – énoncés ou propositions existant « en soi » – différente des objets auxquels elle se rapporte (qui peuvent être indifféremment de l'un ou de l'autre des trois mondes) : le langage crée donc les objets du monde 3 tout en se situant aussi dans les deux autres" (Bouveresse, 1998, p. 112). Effectivement, on peut s'en inspirer pour ajouter aux thèses les plus générales d'une ontologie associée aux éléments d'épistémologie enactive que je proposerai plus loin (chapitre 5, section 1), une thèse plus spécifique selon laquelle le langage, comme inscription symbolique, constitue une inscription matérielle (orale ou écrite) qui peut être intégrée aux corps des acteurs et participe en cela à leur activité.

Une connaissance scientifique sans sujet ?

K. Popper, à partir de sa théorie du monde 3, peut intituler l'une de ses conférences "Une épistémologie sans sujet connaissant". Sa thèse est la suivante : "Alors que la connaissance au sens de « je connais » appartient à ce que j'appelle le deuxième monde, le monde des sujets, la connaissance scientifique appartient au troisième monde", (…) : c'est une connaissance sans sujet connaissant" (Popper, 1992, pp. 184-185). Comme le fait remarquer son traducteur (J.J. Rosat), cette idée d'une connaissance scientifique sans sujet connaissant était présente dès le départ, en tout cas bien avant cette découverte du monde 3 : "Si la recherche de la vérité (…) consiste à risquer les hypothèses les plus audacieuses et les plus testables, la philosophie de la connaissance ne relève plus d'une philosophie de l'esprit, ou d'une philosophie du sujet, mais de la logique. La connaissance (…) est un processus objectif, « sans sujet connaissant », qui met aux prises des hypothèses théoriques sur

la structure du monde et de la réalité, hypothèses qui sont largement indépendantes des individus vivants et pensants qui les ont produits ; ce processus se déroule dans un espace logique ouvert par l'usage de l'argumentation et du débat critique" (Popper, 1991, pp. 13-14).

C'est répéter d'une autre façon qu'il s'agit d'une épistémologie normative, ne s'intéressant aux hypothèses théoriques en question qu'en tant qu'elles devraient respecter les critères d'audace et de testabilité, et ne s'intéressant à l'usage de l'argumentation et du débat critique qu'en tant qu'il devrait s'inscrire dans un "espace logique". C'est aussi réserver la notion de connaissance à la connaissance scientifique : "Les erreurs fondamentales de la théorie de la connaissance de sens commun sont : (1) Il y a une connaissance au sens subjectif, qui est faite de dispositions et d'attentes [censée être partagée par tous, y compris les chercheurs scientifiques] ; (2) Mais il existe aussi une connaissance au sens objectif, la connaissance humaine, qui est faite d'attentes formulées dans un langage et soumises à la discussion critique ; (3) La théorie de sens commun ne parvient pas à voir que la différence entre (1) et (2) est de la plus extrême importance" (Popper, 1991, p. 126). Ce qui fait la différence, c'est la "logique". C'est ainsi, par exemple, que, pour K. Popper : "Si la médecine se trouve être un « art », une technique, c'est une erreur d'en déduire qu'elle puisse représenter les sciences de la nature : elle constitue une science appliquée et non une science pure" (Popper, 1985, p. 552), donc finalement une connaissance objective dégradée en connaissance subjective.

Pourtant, il arrive à K. Popper d'élargir le monde 3 et c'est justement ce qui m'a conduit plus haut à parler de "quasi enaction" à propos de certaines de ses thèses : "Le monde 3 est le monde des contenus objectifs de pensée, qui est surtout le monde de la pensée scientifique, de la pensée poétique et des œuvres d'art" (Popper, 1991, p. 132). Effectuer un tel élargissement tout en restant cohérent, c'est considérer que la même "logique" préside à la pensée scientifique, à la pensée poétique et aux œuvres d'art, au moins à un premier niveau d'analyse. Toute la pensée pratique, en particulier la pensée technique, sauf à la rattacher directement à la pensée scientifique, reste cependant pour lui en dehors d'un monde 3 ainsi constitué de la pensée scientifique, de la pensée poétique et des œuvres d'art.

Il arrive aussi quelquefois à K. Popper d'être lyrique, et là, c'est la catastrophe, la perte de la raison. Pour lui, le monde 3 est alors "un produit de l'activité humaine tout en étant, en même temps, supra-humain (c'est-à-dire transcendant ses créateurs) (…). Tout comme le miel, le langage humain et, par conséquent, de larges pans du monde 3, sont le produit non intentionnel des actions humaines" (Popper, 1991, pp. 252-253). Pourquoi des effets de l'activité humaine échappant aux acteurs, tout aussi sinon plus présents dans le monde 1 que dans le monde 3, seraient-ils "supra-humains", sauf pour sacraliser la science. C'est mieux que de sacraliser des bouts de bois taillés en forme d'idoles, mais ce n'est pas plus raisonnable.

Par contre, à condition d'élargir la thèse à notre propre corps, à notre situation et à nos activités de toutes sortes, dire que le monde 3 est "produit de notre activité et autonome du point de vue de son statut ontologique, ce qui explique pourquoi nous pouvons agir sur lui", nous renvoie à l'hypothèse de l'enaction telle qu'elle est

formulée dans le programme de recherche 'cours d'action'. Or, justement, ce que propose une épistémologie enactive, c'est une épistémologie sans sujet connaissant défini à l'avance mais avec activité de recherche comme dynamique de couplage structurel, donc qui ne ressortit, ni à une philosophie de l'esprit, ni à une philosophie du sujet, mais à une philosophie du couplage structurel asymétrique qui n'est ni objective, ni subjective, mais conserve quelque chose de la notion de sujet à travers celle d'asymétrie.

Une épistémologie donnant une place à la matérialité technique, sociale et politique des conditions des processus de connaissance, mais une place externe

Cette idée de connaissance scientifique "sans sujet connaissant" a tendance à ne faire prendre en considération que l'"espace logique", mais il arrive que ce dernier résume en quelque sorte pour K. Popper l'ensemble des conditions du processus de connaissance scientifique. Pour son traducteur, J.J. Rosat, le programme de la philosophie de K. Popper est de "formuler les règles méthodologiques qui gouvernent (…) la pratique des savants et d'énoncer tout ce que présuppose et implique l'existence du processus objectif de connaissance : l'ensemble des conditions logiques, biologiques, ontologiques, métaphysiques, politiques et sociales également, qui sont requises pour qu'un tel processus puisse avoir lieu", d'où la "théorie de la société ouverte" et celle d'un "univers non déterministe, irrésolu" (Popper, 1991, p. 15). Alors, on sort résolument de la "logique", donc du monde 3, même en se restreignant à la connaissance scientifique. Remarquons, à propos de cette ambiguïté du "logique", que K. Popper peut parler, à propos de l'invention mathématique selon L.E.J. Brouwer (voir plus loin, chapitre 6 ; section 1) de "processus-situation de problème objective" ou "logique situationnelle objective ou du troisième monde" (Popper, 1991, p. 195). "Situation" a l'air de nous faire sortir de la "logique", "logique situationnelle" nous y ramène.

Une ontologie indéterministe en un sens proche du déterminisme du stoïcien Chrisippe

K. Popper s'est fait l'avocat de l"indéterminisme physique", c'est-à-dire, selon ses propres termes, de "la doctrine selon laquelle les événements du monde physique ne sont pas tous prédéterminés avec une absolue précision" (Popper, 1991, p. 337). L'un de ses présupposés est pour lui que "l'interprétation déterministe de la physique, même lorsqu'il s'agit de la physique classique, est erronée et qu'il n'existe pas d'arguments « scientifiques » qui plaident en faveur du déterminisme" (Popper, 1985, p. 432). On ne peut que reconnaître dans ces formulations leur parenté avec ce que Chrisippe [l'un des trois piliers de l'ancien Stoïcisme] qualifiait de "déterminisme" dans le cadre du Stoïcisme antique (voir la *Méthode réfléchie*, section 2.8, pp. 209-217). Il critique aussi le déterminisme biologique. Par exemple, pour K. Popper : "Von Uexhull cherche à utiliser ces catégories [de « schémas d'actions »] dans le domaine de la théorie de la connaissance. (…) Au terme d'une tentative complexe (vaine à mes yeux) pour définir le rôle de la physique dans le cadre d'un univers biologique d'actions, il aboutit à une ontologie d'inspiration biologique (la réalité qui ne peut être que notre monde, une réalité pour nous, est une structure

formée par des « actions » dont la nature et l'étendue sont diverses), et il substitue au problème de la connaissance nouménale celui de notre participation à la constellation d'actions qui constituent le monde" (Popper, 1985, p. 555). K. Popper voit trois erreurs dans l'argumentation de von Uexhull, dont la plus grave est "sa sous-estimation (…) de la faculté qu'a l'homme de progresser, de se dépasser lui-même, non seulement par l'invention créatrice des mythes (…), mais aussi par la critique rationnelle qu'il exerce à l'égard de ses propres innovations. Celles-ci, dès lors qu'elles sont formulées dans un langage quelconque, diffèrent d'emblée en quelque manière des actions biologiques" (Popper, 1985, p. 557). Ce sont des critiques du même ordre portant sur les thèses de cet auteur (dont, par ailleurs, la sympathie pour le racisme est peu recommandable), précurseur de l'hypothèse de l'enaction, qui m'ont conduit à élargir explicitement la notion d'enaction de la biologie vers la culture et la technique.

Une épistémologie a-disciplinaire et portant sur des problèmes ou objets d'étude différents des objets tout court

Pour K. Popper, en cela bien isolé dans le monde universitaire malgré sa célébrité, "croire qu'il existe quelque chose comme la physique, la biologie ou l'archéologie, et que ces « matières » ou « disciplines » se distinguent par leur objet d'étude me paraît constituer un vestige remontant à l'époque où l'on croyait qu'une théorie devait partir de la définition de son objet spécifique (« l'essentialisme »). Mais l'objet ou le type d'objets n'offrent pas, selon moi, un fondement permettant de distinguer entre les différentes disciplines. Leur délimitation tient en partie à des raisons d'ordre historique et de commodité administrative (telle l'organisation des enseignements et des postes), et elle est en partie motivée par le fait que les théories que nous élaborons pour résoudre nos problèmes ont tendance à devenir des systèmes unifiés. Mais tout ce qui touche à la classification et à la délimitation est une question relativement superficielle et sans grande importance. Nous n'étudions pas des objets mais des problèmes. Or les problèmes peuvent bel et bien traverser les frontières de n'importe quel domaine disciplinaire" (Popper, 1985, p. 108). Ce sont ces "problèmes" selon K. Popper qui constituent dans une épistémologie enactive des objets théoriques, génériques ou spécifiques (voir chapitre 1, section 2).

Une recherche philosophique non exclusivement enfermée dans les sciences mais essentiellement négative

K. Popper cite L. Wittgenstein : "La philosophie ne peut comporter de théories. Sa véritable nature, selon Wittgenstein, n'est pas d'être une théorie mais une activité. Toute philosophie authentique a pour tâche de démasquer les non-sens de la philosophie et l'enseigner à produire des énoncés qui aient un sens" (Popper, 1985, p. 109). Évidemment, on peut étendre cette proposition à toute recherche en supprimant son caractère purement négatif.

Il ajoute : "Les problèmes philosophiques authentiques s'enracinent toujours dans des problèmes pressants posés hors de la philosophie et, si ces racines dépérissent, ils disparaissent" (Popper, 1985, p. 115). Bouveresse (1998) a spécifié ce

propos en direction de l'ensemble de l'activité humaine, de la technique et de l'éthico-politique :

- "Popper est à l'opposé de tout positivisme (…) S'il s'intéresse aux sciences, cela n'est dû qu'au fait qu'elles sont la meilleure application de la méthode rationnelle. Il n'est pas un philosophe de la spécificité du discours scientifique ; l'étude de la science ne l'intéresse que dans la mesure où elle permet de mettre à nu une démarche universellement valable, la démarche critique (…). C'est une philosophie de l'unité des activités humaines" (*op. cit.*, p. 13).

- "Au départ de l'attitude rationnelle, il y a [selon Popper] un choix et presque un acte de foi, le choix de l'efficacité et le choix moral de refus de la violence" (*op. cit.*, p. 14).

- "Contre tout fatalisme, il [Popper] estime que l'homme a une certaine maîtrise de son destin et doit avoir en politique une mentalité technologique", c'est-à-dire "une politique fragmentaire réfutable" (*op. cit.*, p. 147).

- Selon lui [Popper], "Marx a désappris aux chefs politiques populaires l'attitude technologique, les amenant à multiplier les erreurs, tant dans l'opposition qu'au pouvoir" (*op. cit.*, p. 173).

Si l'on peut facilement contester aujourd'hui l'efficience de ces idées de K. Popper, on ne peut aussi que leur accorder une certaine grandeur : ce n'est pas ce qu'on appelle une "pensée molle". Plutôt que de profiter du constat de leur inefficience pour revenir au scepticisme, ne vaut-il pas mieux partir d'elles pour corriger ce qui, en elles, peut avoir favorisé cette inefficience ? Il me semble pouvoir conclure, du point de vue d'une épistémologie enactive, qu'il a mis l'accent sur la dynamique de recherche et ses conditions mais s'est arrêté avant la formulation d'une épistémologie de l'activité de recherche. Nous pouvons maintenant nous attaquer à cette formulation. Il me faut cependant, avant cela, revenir sur la conception du symbolique de K. Popper (voir plus haut dans cette section), la confronter (dans la section finale suivante de ce chapitre) avec l'ensemble de la littérature et avec la place qui est assignée au symbolique dans la phénoménologie de l'activité humaine développée dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action'.

6. Le symbolique et l'activité humaine

Avec K. Popper, j'ai abordé le symbolique comme tel et non pas, comme dans la Phénoménologie de l'activité humaine développée dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', comme caractéristique de certaines sous-catégories de R, U et I (voir chapitre 1, section 4, **Figures 5, 6** et **7**, et ce chapitre, section 4). Examinons plus avant cette question du symbolique.

Les mondes de Popper révisés et l'activité humaine

Nous avons vu que K. Popper a introduit une distinction entre trois mondes, le monde 1, le monde 2 et le monde 3. Supposons que l'on ne réduise pas le monde 1 au monde physique mais le considère comme le "monde des forces" (pour user d'une formulation stoïcienne), ou encore comme le "monde empirique et pratique", ou plus précisément encore comme celui "des corps, des situations et des cultures".

Supposons aussi que l'on considère le monde 2 comme le "monde de l'expérience" d'un acteur donné, ou encore comme celui de l'interaction entre un acteur donné et son environnement matériel et social, ou enaction, qui donne lieu à expérience. Supposons enfin que l'on ne réduise pas le monde 3 à un monde de contenus logiques mais lui fasse recouvrir toutes les inscriptions symboliques, qu'elles soient inscrites dans l'environnement (sous formes de livres, de bibliothèques, de mémoires d'ordinateurs, mais plus largement sous forme de toutes sortes de symboles qu'il faudra préciser) ou incorporées par les acteurs humains. Alors, on peut qualifier aussi ce monde 3 ainsi modifié de "monde de la culture", comme partie du "monde empirique et pratique", et considérer que les contraintes et effets de l'activité humaine dans les corps, situations et cultures qui ressortissent à ce "monde de la culture" combinent les "œuvres" (dans les situations) et l'"incorporation symbolique" (dans les corps des acteurs). Notons cependant que, ce faisant, on ouvre une question scientifique qui est loin d'avoir obtenu une réponse, celle de l'incorporation corporelle des symboles et de sa relation avec leur inscription dans l'environnement humain, qu'à ma connaissance, seul un ouvrage aventureux a osé aborder dans toute son ampleur : Deacon (1997), en s'appuyant sur différents champs de recherche et une interprétation d'une partie de la sémiotique spéculative de C.S. Peirce. Alors aussi : (1) le monde 1 ainsi modifié donne lieu à la circonscription des objets des programmes de recherche empirique et de recherche technologique de toutes sortes, y compris les programmes de recherche sur l'activité humaine (ou encore les programmes de recherche en anthropologie cognitive) et les programmes de recherche technologiques en ingénierie des situations ; (2) le monde 2 ainsi modifié est l'objet d'une phénoménologie de l'activité humaine ; (3) le monde 3 ainsi modifié donne lieu à la circonscription des objets des programmes de recherche symbolique (dont trois sortes seront distinguées, voir chapitre 5, sections 4, 6 et 7, et chapitre 6).

L'intérêt et les limites de la *Philosophie des formes symboliques*

En nous intéressant au symbolique, nous rencontrons évidemment la *Philosophie des formes symboliques* de E. Cassirer, comme "étude approfondie des moyens par lesquels le plan de l'expérience humaine parvient à s'organiser grâce aux différents modes d'activité symbolique qui caractérisent l'humanité" (Cassirer, [1946], 1993, p. 9). D'une façon qui peut sembler mystérieuse à première vue, E. Cassirer a rapproché sous le terme de "formes symboliques" le mythe, la religion, le langage, l'art et la physique mathématique. Remarquons cependant que l'art est présent dans l'introduction mais absent du corps du texte de Cassirer (1972), ce que je prendrais volontiers comme symptôme de la difficulté plus grande à penser l'art seulement comme forme symbolique qu'à penser de même le mythe, la religion et la science, c'est-à-dire en laissant de côté les activités auxquelles ils donnent lieu.

Pour E. Cassirer, une recherche sur les formes symboliques, "au lieu de se borner à rechercher sous quelles conditions générales l'homme peut connaître le monde", vise à "délimiter mutuellement les principales formes suivant lesquelles il peut le « comprendre » et (…) cerner d'aussi près que possible la tendance singulière et la forme spirituelle propre de chacune d'elles". Il s'agit ainsi de construire "une théorie générale des formes d'expression" (Cassirer, 1972, Tome 1, p. 7). Selon lui : "Les

différents produits de la culture – langage, connaissance scientifique, mythe, art, religion – s'insèrent ainsi, en dépit de leur diversité interne, dans une seule problématique générale et apparaissent comme autant de tentatives pour transformer le monde passif de la simple impression, où l'esprit semble tout d'abord enfermé, en un monde de pure expression de l'esprit" (*op. cit.*, p. 21). De même que pour C.S. Peirce, "l'homme est un signe" (sous-entendu "de la sorte symbolique", ce qui le distingue essentiellement de l'animal, mais pas seulement), pour E. Cassirer : "L'homme ne peut échapper à son propre accomplissement. Il ne peut qu'accepter les conditions de sa vie propre. Il ne vit plus dans un univers purement matériel, mais dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art, la religion sont des éléments de cet univers. Ce sont les fils différents qui tissent la toile du symbolisme, la trame enchevêtrée de l'expérience humaine. (…) Loin d'avoir rapport aux choses mêmes, l'homme (…) s'est tellement entouré de formes linguistiques, d'images artistiques, de symboles mythiques, de rites religieux, qu'il ne peut rien voir ni connaître sans interposer cet élément médiateur artificiel. Il en va dans la sphère du pratique comme dans la sphère du théorique" (Cassirer, 1979, p. 14).

La méthode qu'il propose pour cette recherche sur les formes symboliques conclut son introduction : "Si, au lieu de poursuivre l'idéal d'une vision passive des réalités de l'esprit, on se place au milieu de leur activité même, et si, au lieu d'en faire la considération tranquille d'un étant, on les définit comme des fonctions et des actualisations de l'imaginaire, il sera possible, quelque diverses et hétérogènes que soient les *figures* qui résultent de cette construction, d'en détacher certains traits communs, caractéristiques de la figuration elle-même" (Cassirer, 1972, Tome 1, p. 58). Au-delà de sa formulation et en quittant la seule spéculation philosophique pour la recherche empirique, il me semble qu'on peut caractériser ainsi l'objet de la recherche symbolique dans toute sa généralité. Reste à savoir si cette "recherche de traits communs" peut être plus qu'un vœu pieux.

E. Cassirer reste cependant dans le cadre du Néo-kantisme, c'est-à-dire prend pour acquise la consistance des trois critiques kantiennes. Il les présente comme "l'élargissement progressif, dans l'idéalisme critique, du concept de réalité" de "cette forme de légalité objective qu'il est possible d'observer et de décrire dans les postulats et les concepts fondamentaux de la science et singulièrement de la pensée mathématique" (*Critique de la raison pure*) à "cet autre aspect de cette réalité qui se manifeste dans le monde intelligible de la liberté" (*Critique de la raison pratique*) et à "cet autre aspect de cette réalité qui se manifeste dans le monde de l'art et dans celui des formes organiques" (*Critique du jugement esthétique et téléologique*) (*op. cit.*, p. 20) et réduit l'"action" à "l'activité productrice de l'esprit" (*op. cit.*, p. 21), supprimant ainsi la possibilité de les remettre en cause qu'avait introduite J.G. Fichte (voir la *Méthode réfléchie*, chapitres 1 et 4). Il présente sa *Philosophie des formes symboliques* comme un nouvel élargissement du concept de réalité dans la foulée des premiers : "À côté de la pure fonction de connaissance, il s'agit d'appréhender les fonctions de la pensée linguistique, de la pensée mythico-religieuse, de l'intuition artistique, de telle façon qu'il apparaisse clairement comment à l'intérieur de chacune d'elles une certaine organisation (…) se réalise comme système objectif de sens (…) La critique de la raison devient alors une *Critique de la culture*" (*op. cit.*, p. 21).

Il ouvre ainsi, à travers la notion de compréhension, sur une épistémologie qui, comme l'épistémologie enactive, dépasserait la seule épistémologie scientifique : "La philosophie des formes symboliques ne considère pas de façon exclusive ou privilégiée la conception du monde qui caractérise la pure science exacte ; elle s'intéresse également à toutes les directions de compréhension du monde" (Cassirer, 1972, Tome 3, p. 26). Mais il hiérarchise toutes ces directions de compréhension du monde en plaçant à leur sommet les mathématiques et la science mathématisée. Il voit bien dans ce cadre épistémologique l'importance des modalités : "La différence entre actualité et possibilité n'est pas métaphysique mais épistémologique. Elle ne dénote aucun caractère des choses en elles-mêmes, mais s'applique uniquement à la connaissance que nous en avons. (…) La connaissance humaine est dans sa nature symbolique. C'est ce caractère qui marque à la fois sa force et ses limites. Et il est indispensable à la pensée symbolique d'opérer une nette distinction entre le réel et le possible, l'actuel et l'idéal" (Cassirer, 1979, pp. 85-86). Mais il confond ainsi actuel et réel, idéal et possible, manquant de la notion de virtuel, et oublie la force et les limites essentielles de la connaissance humaine, qui tiennent à celles de l'action humaine.

En partant de l'Idéalisme transcendantal de J.G. Fichte et de sa confrontation aux Stoïciens, au Pragmaticisme de C.S. Peirce, à l'Existentialisme de J.-P. Sartre et à l'hypothèse ontologique de l'enaction, j'ai montré dans la *Méthode réfléchie* qu'une seule raison devait être considérée, qui est théorique et pratique à la fois, qui a toujours une "fonction de connaissance" et n'a jamais une "pure fonction de connaissance", et qui articule recherche empirique, recherche technologique et recherche philosophique. C'est dire que je ne vais pas aborder les formes symboliques et la place qu'occupe leur étude dans une épistémologie enactive de la même façon. Dans l'introduction à son *Essai sur l'homme* (Cassirer, 1979), ouvrage qu'il a conçu comme une version populaire de sa *Philosophie des formes symboliques*, E. Cassirer écrit que cette dernière explore "les différentes voies qui conduisent à un même centre. C'est à une philosophie de la culture de découvrir et de déterminer ce centre" (*op. cit.*, pp. 7-8). L'idée qui commande la considération du symbolique effectuée dans cette *Partie C* est que ce centre est à découvrir et déterminer dans l'activité humaine comme enaction et expérience. C'est aussi qu'il faut distinguer clairement entre le symbolique dans les notions de phénoménologie empirique de l'activité humaine (Representamens, Unités de cours d'expérience et Interprétants), pour lesquelles j'emploierai volontiers le terme de 'forme symbolique', et le symbolique dans les corps des acteurs et leurs situations, pour lesquelles je réserverai le terme d''inscription symbolique'.

Cependant, il est possible de reprendre certaines des analyses de E. Cassirer, moyennant quelques changements de vocabulaire et le remplacement de la "simple réceptivité des impressions sensibles" par le Representamen, c'est-à-dire d'une réception sur fond d'un "état de préparation" déjà constitué (voir chapitre 1, section 4). Par exemple, concernant le mythe, il écrit : "Son [celle du mythe] « objectivité » doit être définie, comme toute objectivité spirituelle, d'un point de vue critique, non en termes de chose mais en terme de fonction. Elle ne se trouve ni dans un être métaphysique ni dans un être empiriquement psychique qui se trouverait derrière

le mythe. L'objectivité se trouve dans ce qu'est le mythe, et dans ses produits, dans les modalités du processus d'objectivation qu'il effectue. Le mythe est « objectif » dans la mesure où l'on reconnaît en lui un des facteurs déterminants qui permettent à la conscience de se délivrer de la claustration passive dans la sensibilité et de progresser vers la création d'un « monde » organisé selon un principe spirituel qui lui est propre. (…) Le mythe est objectif parce qu'il n'est pas le reflet d'une existence donnée et qu'il est une manière particulière de construire qui permet à la conscience d'échapper et de s'opposer à la simple réceptivité des impressions sensibles" (Cassirer, 1972, Tome 2, p. 30). E. Cassirer propose ainsi d'élargir le monde 3 de K. Popper aux mythes.

Il peut aussi reprendre des notions proposées par J.G. Fichte, mais en les considérant comme valables seulement dans la pensée mythique : "Beaucoup plus que la contemplation théorique, c'est l'action qui constitue le centre à partir duquel va se déployer pour l'homme l'organisation spirituelle de la réalité. C'est par elle seulement que les domaines de la subjectivité et de l'objectivité, le monde du moi et le monde des choses, commencent à s'écarter l'un de l'autre. La rupture entre ces deux mondes et la frontière entre le « moi » et le non-moi » apparaissent de plus en plus clairement à mesure que progresse la conscience de l'action. Le monde de la représentation mythique se révèle par conséquent très étroitement lié au monde de l'agir, et cela dans les formes primitives les plus immédiates. C'est là le cœur de la vision mythique du monde, qui est toute imprégnée de cette atmosphère « pratique »" (Cassirer, 1972, Tome 2, p. 187). Dans Cassirer (1979), il va même plus loin, compromettant par là toute son entreprise et ouvrant sur une étude, non des formes symboliques, mais des activités humaines : "Si nous nous contentons de contempler les résultats de ces activités – les créations du mythe, des rites ou des croyances religieuses, des œuvres d'art, des théories scientifiques –, il semble impossible de les réduire à un commun dénominateur. Mais une synthèse philosophique signifie autre chose. On ne cherche pas l'unité des effets, mais l'unité de l'action : non celle des produits, mais celle des processus créateurs" (*op. cit.*, p. 107). Nous voici revenus à l'*Introduction* à cette *Partie C* !

E. Cassirer place la religion et l'art dans la continuité du mythe : "Le mythe voit toujours dans l'image un fragment de la réalité substantielle, une partie du monde des choses lui-même, qu'il dote de forces égales ou supérieures à celles de ce monde. La conscience religieuse s'efforce de donner une forme spirituelle plus pure à cette vision magique. Et pourtant, elle se voit elle aussi toujours conduite à un point où le problème de son sens et de sa vérité se renverse brusquement et devient le problème de la réalité de son objet, un point où, dur et abrupt, se dresse devant elle le problème de l'« existence ». Seule la conscience esthétique aborde véritablement ce problème. (…) Ces images confessent qu'elles ne sont, face à la réalité empirique des choses qu'une apparence, mais cette apparence a sa propre vérité parce qu'elle possède sa propre légalité. (…) L'image n'est plus une chose autonome qui agit par réaction sur l'esprit : elle est devenue pour lui [l'artiste] la pure expression de sa propre force créatrice" (Cassirer, 1972, Tome 2, p. 305). Notons cependant que, dans Cassirer ([1946], 1993), après l'expérience du nazisme comme "apparition d'un nouveau pouvoir, celui de la pensée mythique" (*op. cit.*, p. 17), il a insisté, au contraire,

sur la nécessité de séparer nettement pensée mythique et pensée scientifique et de rapprocher l'art de la science plutôt que du mythe et cité Novalis à ce propos : « Plus il y a de poésie, plus il y a de vérité » (*op. cit.*, p. 21).

E. Cassirer développe aussi (Cassirer, 1972, Tome 3) une réflexion sur "la place du « signe » dans la théorie mathématique" sur laquelle je reviendrai (dans le chapitre 6).

Le symbolique, l'activité humaine et le monde de la culture

Mais, qu'est-ce donc que le symbolique, au-delà des définitions extensives que l'on peut tirer de K. Popper révisé et de E. Cassirer ? Définir le symbolique en relation avec l'activité humaine constitue une épreuve de fécondité parmi d'autres pour les hypothèses ontologiques et analytiques-synthétiques proposées par le programme de recherche 'cours d'action'.

Rappelons que si les hypothèses analytiques-synthétiques, portant de façon duale sur les cours d'expérience et l'activité donnant lieu à expérience, se sont inspirées de la sémiotique spéculative de C.S. Peirce, c'est en prenant des distances avec elle, plus précisément en dénouant le mélange dans celle-ci de notions ressortissant à une phénoménologie de l'activité humaine et de notions ressortissant à une science de l'activité humaine. En la renvoyant strictement à cette dernière et en la caractérisant comme inscription symbolique, on conserve de la notion de symbole de ce dernier : (1) le caractère corporel du symbole ; (2) la référence du symbole à la loi qui en prescrit et en permet la production et la réception, loi qui peut éventuellement être inconnue, évidemment en théorie, mais aussi éventuellement en pratique. C'est pourquoi je parlerai d'inscriptions symboliques (et quelquefois de symboles pour prendre un terme plus usuel) et les rapporterai à l'activité et à l'expérience des acteurs et préciserai la loi en termes de types et de relations entre types, dont certains peuvent donner lieu à une inscription symbolique.

Les symboles comme ancrages et produits de l'activité humaine

Selon ce programme de recherche 'cours d'action' (voir chapitre 1, section 4), il est question d'**inscriptions symboliques** de natures et de tailles diverses plutôt que de formes symboliques, comme selon E. Cassirer. Alors que les secondes sont "des fonctions et des actualisations de l'imaginaire", les premières se rencontrent essentiellement comme : (1) **ancrages** de Representamen (R) à la fois comme (R3.1) apparition d'une inscription symbolique émergeant du non symbolique, comme (R3.2) apparition d'une forme symbolique en relation avec d'autres formes symboliques et comme (R3.3) apparition d'une expression symbolique d'un Principe de construction de savoir en relation avec d'autres ; (2) **produits** d'Unités de cours d'expérience ou, en toute rigueur, d'activité donnant lieu à expérience (U), à la fois comme (U3.1) idéation (ou émergence symbolique), comme (U3.2) action symbolique ou accompagnée symboliquement et comme (U3.3) action symbolique exprimant un Principe de construction de savoir en relation avec d'autres. Secondairement, ces ancrages et produits participent à l'expression des éléments des Structures d'anticipation (A), des Référentiels (S) et des Interprétants (I) construits à partir des R et U.

De telles inscriptions symboliques ressortissent aux œuvres produites par l'activité humaine dans son ensemble, même lorsqu'il s'agit d'ancrages naturels. Si, par exemple, le croisement de deux lignes orthogonales dans un paysage est reçu comme apparition d'un symbole, celui de "croix" ou celui d'"intersection géométrique", c'est à la suite d'une création et d'une interprétation ou réception créatrice. On pourrait parler de création-réception de symboles, et non pas de création seulement, pour insister sur le fait, d'une part, que le créateur est le récepteur de ses œuvres, d'autre part, que son interlocuteur (ou son public) est impliqué dans la création.

On peut parler d'inscriptions symboliques possibles, actualisables à l'occasion d'activités d'un acteur humain, afin d'insister sur le fait qu'elles ne sont pas toujours actualisées. Par exemple, telle phrase musicale peut constituer pour ce dernier l'expression symbolique du type de ce qu'il entend par beauté (type général) ou, tout simplement, de ce qu'il entend par le style pianistique de Thelonious Monk (type spécifique), donc appartenir à la partie de son Référentiel **S** qui possède une expression symbolique, mais ne la constitue pas forcément, ce qui ne l'empêche pas, alors, d'exister comme inscription symbolique dans l'univers culturel auquel participe cet acteur.

Le symbole et la loi comme types et relation entre types

Comme exemple de cas limite de référence à la loi du symbole, je propose de prendre l'"E de Delphes", qui était promené à l'occasion de certaines fêtes religieuses de l'antiquité grecque, dont parle Plutarque (1974), auquel personne, ni ses porteurs, ni le public, ni même les prêtres, ne pouvait attribuer une signification déterminée mais dont tous supposaient qu'il en avait une et développaient à son propos divers processus d'interprétation. Pour les personnes cultivées de son époque et même pour certains de ses lecteurs dont moi aujourd'hui, il constitue une inscription symbolique, mais celle de l'ésotérique maximal type qui peut entrer à ce titre dans l'expression symbolique des relations entre types que constituent certaines activités rituelles. Cette définition des inscriptions symboliques recouvre donc les "produits de la culture" (Cassirer, 1972, p. 21), qui sont plus ou moins partagés par la communauté culturelle considérée. Ces inscriptions symboliques ne sont stables que relativement et la recherche empirique symbolique (voir chapitre 5, section 6) peut les considérer dans leur statique comme dans leur dynamique.

L'apport du symbolisme en général (Sperber)

Sperber (1974) distingue deux conceptions du "symbolisme" : (1) la conception sémiologique qui est, d'après lui, celle de C. Lévi-Strauss (voir chapitre 5, section 6) : "les formes explicites du symbolisme sont des signifiants associés à des signifiés tacites sur le modèle des rapports entre son et sens dans la langue [selon F. de Saussure, faudrait-il ajouter] ; (2) la conception cognitive : "l'interprétation symbolique n'est pas un décodage, mais une improvisation qui s'appuie sur un savoir implicite et obéit à des règles inconscientes" (*op. cit.*, p. 9). Préciser la loi en termes de type et de relation entre types, c'est opter pour la seconde conception, aussi bien pour la réception du symbole, c'est-à-dire son interprétation considérée par D. Sperber,

que pour sa production. C'est aussi, en partie en opposition à ce dernier, d'une part, penser l'"improvisation" en jeu dans la réception et la production du symbole à la fois comme incorporée, située et cultivée et pas seulement comme cultivée, d'autre part, ne pas la renvoyer *a priori*, sans analyse, à l'"implicite" et à l'"inconscient".

Les inscriptions symboliques et la culture

Ces différentes sortes d'ancrages et produits et leur organisation constituent pour un acteur donné son "monde de la culture propre" ou "culture propre", corporel, partageable plus ou moins largement avec d'autres acteurs (de la culture des proches à des cultures de métier, nationales, etc.), plus ou moins séparée et organisée en "mondes séparés de signification" (selon l'hypothèse de A. Schutz, reprise par le programme de recherche 'cours d'action'). Nous avons vu (chapitre 1, section 4) que cette culture propre (ou ensemble plus ou moins organisé des savoirs symboliques de l'acteur) est faite de toutes les sortes d'inscriptions symboliques et comprend donc, outre le langage et les formalismes, les gestes et icônes symboliques. Nous avons vu aussi que, si certaines de ces inscriptions symboliques sont partagées avec d'autres acteurs, d'autres sont propres à l'acteur, même si elles sont potentiellement partageables avec ces autres acteurs et avons insisté plus généralement sur le fait que, si le monde propre et le corps propre d'un acteur sont toujours en partie partagés par d'autres acteurs, c'est encore plus vrai de sa culture propre. Il reste cependant toujours un écart entre la culture propre de l'acteur et les différentes cultures qu'on peut définir comme étant les ensembles plus ou moins organisés des savoirs symboliques partagés par les différentes communautés auxquelles participe l'acteur. Par exemple, entre un violoniste et son public d'amateurs, il n'y a pas partage de la culture propre du violon, mais, au *minimum*, d'une place accordée à cette dernière. Notons aussi que je parle d'"ensemble plus ou moins organisé" et non pas de "système" afin de réserver ce second terme à certaines parties de cette culture propre et de cette culture qui justement sont organisées et qui ne recouvrent pas le tout.

La culture propre, le savoir propre et le Référentiel

Ainsi précisées, toute inscription symbolique, incorporant une loi comme type ou relation entre types, qui fait partie de la culture propre d'un acteur, fait aussi partie de ce qui constitue son savoir propre et est spécifiée, à l'occasion de certaines situations dynamiques, dans son Référentiel à l'instant t. Il faut insister sur le fait que cette culture propre ne constitue qu'une partie de ce savoir propre. Elle n'est, pour ainsi dire et reprendre ainsi des formules que j'ai utilisées dans la *Méthode élémentaire*, que son "savoir propre consensuel", alors que son savoir propre donnant lieu à expérience, ou "savoir propre potentiellement consensuel" est plus large, pour ne pas parler de son savoir incorporé ne donnant pas lieu à expérience, dont une part peut éventuellement donner lieu, dans certaines conditions à "prise de conscience". C'est pourquoi je propose de distinguer, dans les recherches en termes de 'cours d'action', donc de science empirique de l'activité humaine, d'un côté, culture propre ou savoir symbolique propre, de l'autre savoir propre, cumulant ce savoir symbolique propre et le savoir non symbolique propre limité à ce "savoir

propre potentiellement consensuel". Tous deux donnent lieu à expérience d'un acteur et peuvent être documentés à travers l'étude de son activité comme enaction et expérience. J'ai déjà distingué (voir toujours le chapitre 1, section 4) le monde propre et le corps propre d'un acteur de sa culture propre. On peut dire aussi maintenant que son savoir propre cumule sa culture propre et des typifications d'éléments du monde propre et du corps propre. Toutes ces notions sont des notions synthétiques qui précisent la notion, elle aussi synthétique, de couplage structurel asymétrique entre l'acteur et son environnement. Elles ne portent pas sur des entités situées dans le cerveau ou le corps de l'acteur. C'est-à-dire que les éléments de culture propre ou savoir symbolique propre et de savoir non symbolique propre peuvent être mobilisées par l'acteur à un instant donné moyennant la réalisation de conditions situationnelles à cet instant.

S'il est important de distinguer ainsi le savoir propre et la culture propre, ou savoir symbolique propre, d'un acteur, il faut aussi insister sur les continuités. Considérons un exemple concret parmi d'autres et revenons à son propos aux notions de phénoménologie de l'activité humaine que sont le Representamen R, l'Unité de cours d'expérience ou d'activité donnant lieu à expérience U et les types et relations entre types constituant le Référentiel S. Cet exemple est le "jeu perlé", qui caractérise une communauté de jeu pianistique qui a duré du 18ème siècle au milieu du 20ème siècle et a été abandonnée depuis (Campos, 2014). Si la théorie – donc l'unification du système symbolique le concernant – en a été faite seulement à la fin de cette période, cette façon de jouer du piano s'est caractérisée tout au long de cette période, à la fois par un jeu avec les doigts seuls, le reste du corps restant immobile, par un phrasé basé sur une articulation très claire et par une utilisation minimale de la pédale. Elle a été enseignée tout au long de cette période à travers expressions symboliques langagières, exemplifications de la part du professeur et exercices de la part de l'élève. Si les expressions symboliques langagières échangées entre le professeur et l'élève sont d'emblée insuffisantes pour cet enseignement, les exemplifications de la part du professeur peuvent être considérées comme constituant des expressions symboliques gestuelles pour le professeur comme pour l'élève et, finalement, ne reste de strictement non symbolique du point de vue de cet élève que le produit de l'activité déployée par lui-même lors des exercices, et encore, seulement son détail, puisque cette activité produit des expressions symboliques gestuelles et musicales destinées aux auditeurs, dont le professeur, reconnues en tant que telles par ces derniers. Au total, cet exemple montre que : (1) tout produit d'une Unité d'activité donnant lieu à expérience chez un acteur donné comporte un aspect symbolique et ce dernier peut ne pas être le même pour cet acteur et pour un autre acteur ; (2) tout élément de savoir propre, constitué de types et relations entre types, comporte un tel aspect symbolique ; (3) inversement, tout élément de culture propre, reliant inscription symbolique et types et relations entre types d'apparition perceptive et / ou d'activité, comporte un aspect non symbolique. L'expression de la conscience préréflexive (ou expérience), langagière et gestuelle en situation, traduit d'ailleurs cette ambiguïté : tout élément d'activité humaine est symbolique, tant du point de vue de la réception que de celui de la production, jusqu'à un certain niveau de détail où il cesse de l'être. L'activité humaine participe ainsi à la dynamique

culturelle : maintien et transformation des inscriptions symboliques existantes (langages, mœurs, religions), introduction de nouvelles inscriptions symboliques (arts, sciences, techniques, religions) ou à la fois maintien et transformation des inscriptions symboliques et introduction de nouvelles inscriptions symboliques (logique, mathématiques).

Un retour sur les sous-catégories d'ordre supérieur du Representamen et de l'Unité de cours d'expérience

Concernant les sous-catégories du Representamen, de l'Unité de cours d'expérience et de l'Interprétant, je renvoie pour l'essentiel le lecteur à la *Méthode développée* et la *Méthode réfléchie*, ainsi qu'au chapitre 1 (section 4, **Figures 5** à **7***) et au présent chapitre (section 4). Revenons cependant sur les sous-catégories R3.3* et U3.3* telles qu'elles étaient formulées dans ce second ouvrage. Je les avais en effet définies, respectivement, comme : R3.3* = apparition d'un discours portant sur un symbole sur fond de toutes les autres sous-catégories de R = apparition d'un métasymbole ; U3.3* = production d'un discours autoréflexif sur fond de toutes les autres sous-catégories de U = autoréflexion. Cette définition abandonnée de R3.3* avait été inspirée par des travaux philosophiques logico-linguistiques, tandis que cette définition abandonnée de U3.3* avait été inspirée par des écrits de J.G. Fichte. Alors que les sous-catégories qui les précédaient immédiatement étaient définies respectivement comme R3.2* = apparition d'un symbole et U3.2* = action symbolique ou accompagnée symboliquement, ces définitions de R3.3* et U3.3* m'apparaissaient comme les mieux à même de satisfaire leur contrainte spéculative : être cohérentes avec le calcul des catégories et sous-catégories que m'avait inspiré C. S. Peirce, c'est-à-dire être des actuels qui équivalent à leur propre loi, donc à un virtuel. Tout aussi spéculatives, leurs définitions respectives nouvelles que je propose satisfont mieux leur contrainte spéculative que les définitions abandonnées, c'est-à-dire sont plus cohérentes qu'elles avec le calcul des catégories et sous-catégories : **R3.3* = apparition d'un symbole logico-mathématique** (sur fond de toutes les autres sous-catégories de R) et **U.3.3* = production d'un symbole logico-mathématique** (sur fond de toutes les autres sous-catégories de U).

Les inscriptions symboliques artistiques *versus* logico-mathématiques

Comparons les deux sortes d'inscriptions symboliques artistiques et logico-mathématiques qui, habituellement, sont opposées radicalement, et examinons comment une phénoménologie et une science de l'activité humaine peuvent rendre compte de leur différence et de la spécificité des inscriptions symboliques logico-mathématiques.

Les inscriptions symboliques artistiques

Un poète contemporain, Y. Bonnefoy, écrit : "Les mots, en se conceptualisant, commencèrent de substituer à la réalité empirique une simple image, c'est-à-dire une structure qui ne soit plus que sa généralité, qui a perdu de vue de parler à qui que ce soit dans l'expérience intimement partagée du temps, du lieu, du hasard. Et pour que cette rencontre se rétablisse à nouveau (…) il faut donc ce qui – dans

la parole même (…) – bousculera et relativisera le discours conceptuel : à savoir le travail sur la matière sonore, les rythmes, expressions du corps et de sa pensée, elle immédiate et lucide, du temps présent"(*Préface* à la traduction française d'une œuvre de la Renaissance italienne, Sannazaro, 2004, p. XI). Effectivement, aujourd'hui, le produit de l'activité artistique a tendance à se définir contre le concept scientifique et technique ou à côté de celui-ci. Mais, en poésie comme en peinture, en musique, en art dramatique, etc., l'activité de l'artiste porte sur la création de l'inscription symbolique dans toute sa matérialité. Si elle se définit contre quelque chose, c'est contre l'habitude. Ce n'est que conjoncturellement qu'il peut lui arriver de se définir contre l'activité de production de la science ou de la technique. Par exemple, J. Tintoretto a multiplié dans les églises de Venise les peintures grand format de "la dernière cène" selon les Évangiles chrétiennes, en variant les perspectives, les espaces, les environnements humains, les positions du Christ relativement aux apôtres, ses postures, etc., forçant ainsi une attention qui avait été usée par les "cènes" vues de face, avec le Christ au centre, sans rien autour des apôtres, etc.

Les inscriptions symboliques logico-mathématiques

Alors que, dans l'activité artistique, l'acte accompli, ou encore l'œuvre artistique proprement dite, est constitué essentiellement par la fabrication de la matière de l'inscription symbolique artistique et donc de ce qui, en elle, est non symbolique, dans l'activité logico-mathématique, l'acte accompli s'épuise dans l'expression symbolique elle-même. En hommage à M. de Montmollin (récemment disparu, qui, dans les années 80 et 90 du siècle passé, s'amusait – on ne peut plus sérieusement – à militer auprès des psychologues cognitivistes, alors au firmament institutionnel, pour son "Association contre le monopole de la Tour de Hanoï dans la recherche cognitive"), considérons les multiples variations d'énoncé et de présentation matérielle du problème de la fameuse Tour de Hanoï, qui ont donné lieu à un nombre invraisemblable d'études expérimentales portant sur la façon dont ces variations influençaient l'activité de résolution du problème par des "sujets". On peut dire que : (1) l'activité de création de ces variations de matière – certaines sont très "poétiques" : on y parle de nounours, de poupées, etc. – a constitué une activité de création symbolique voire artistique de la part de ces psychologues ; (2) l'activité de ces sujets s'est révélée non indifférente à la matière des énoncés et présentations matérielles ; (3) la réduction mathématique à l'algorithme à trouver et à la construction et à la démonstration de cet algorithme, ce que ces psychologues appelaient la "structure de la tâche" du problème de la Tour de Hanoï, est par contre totalement indifférente à cette matière. Nous reviendrons (dans le chapitre 5, section 7) sur les inscriptions symboliques artistiques. Insistons ici sur le fait que cette caractérisation des inscriptions symboliques logico-mathématiques dans leur différence avec les inscriptions symboliques artistiques est à relayer par la caractérisation des inscriptions symboliques logico-mathématiques en elles-mêmes.

Les Representamen et Unités de cours d'expérience symboliques logico-mathématiques versus ***symboliques usuels et la notion d'argument***

Revenons à R3.2 et U3.2 qui comprennent toutes les apparitions et productions de formes symboliques, sauf celles qui sont symboliques logico-mathématiques.

Les apparitions d'expressions symboliques logico-mathématiques R et les actions symboliques logico-mathématiques U diffèrent de R3.2 et U3.2 en ce qu'elles sont respectivement toujours des apparitions de lois et des créations de lois et jamais des apparitions de faits et des productions de faits. Par exemple, l'apparition du symbole 'chien' peut renvoyer aussi bien à tel chien actuel, avec toutes ses particularités mais vu comme ressortissant au type 'chien', qu'au type 'chien' lui-même, tandis que le symbole 'triangle isocèle' ne renvoie dans le cadre d'une activité mathématique qu'au type 'triangle isocèle' et aux relations qu'il entretient avec l'ensemble des mathématiques. J. Cavailles se réfère à R. Descartes [voir Descartes, 1996, T. VI et IX] pour proposer le même exemple que lui : "Toutefois ni relativisme, ni arithmétique ne sont complets : l'idée d'un triangle n'est pas son équation, mais, comme l'indique le texte des *Méditations*, la règle pour le bâtir" (Cavailles, 1994, p. 31). Au-delà des formules qu'il emploie, on reconnaît le symbole mathématique tel que je le présente ici : "Le signe [mathématique] n'est pas un objet du monde, mais s'il ne renvoie pas à autre chose dont il serait le représentant, il renvoie aux actes qui l'utilisent, l'indéfini de la régression étant ici d'essence. (…) [C'est le] caractère fondamental du symbole mathématique, chiffre, figure, même bâton, de n'être là qu'en tant que partie intégrante ou base d'application d'une activité déjà mathématique : le symbole est intérieur à l'acte" (Cavailles, 1994, p. 520).

Je peux maintenant préciser comment se situe la notion d'argument (introduite dans la section 4) relativement aux sous-catégories des Unités de cours d'expérience U précisées dans la **Figure 6** : deux sortes d'arguments peuvent être distinguées, ceux qui constituent une partie des expressions symboliques usuelles et ceux qui constituent une partie des expressions symboliques logico-mathématiques. Remarquons, pour éviter les confusions, que le terme d''argument' a été utilisé par C.S. Peirce pour nommer le troisième terme de l'une de ses trichotomies (notions de terme, de proposition et d'argument). D'où la considération des inscriptions des mathématiques et de la logique comme constituant un monde logico-mathématique selon ces trois notions. Dans la conception des catégories P (Possible), A (Actuel) et V (Virtuel) qui préside à la phénoménologie de l'activité humaine dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', c'est-à-dire dans les mathématiques comme activité logico-mathématique et non pas comme monde logico-mathématique, cette trichotomie peircéenne de terme, de proposition et d'argument a pour pendant, du côté du Representamen : R3.1, R3.2 et R3.3, et, du côté de l'Unité de cours d'expérience : U3.1, U3.2 et U3.3.

Le monde logico-mathématique et le monde de la culture

Entre le symbole pur ou logico-mathématique et le symbole usuel tels qu'ils apparaissent dans l'activité humaine, il y a ainsi une différence essentielle. Au début de cette section, j'ai proposé une révision des mondes de K. Popper de sorte que la monde 3 ne se réduise pas à un monde de contenus logiques ou logico-mathématiques et soit plutôt un "monde de la culture". On voit maintenant qu'il faut distinguer, à l'intérieur de ce "monde de la culture", un "monde logico-mathématique" qui n'a pas les mêmes propriétés que le "monde de la culture" dans son ensemble. Nous verrons (dans le chapitre 6) que ces notions de symbolique pur ou

logico-mathématique et de "monde logico-mathématique" contribuent à la précision des spécificités épistémologiques des mathématiques, ainsi qu'à l'articulation – moyennant sélection, donc remise en cause ou transformation plus ou moins prononcée de certains de leurs aspects – de différentes propositions concernant la nature (ou ontologie) des mathématiques et leur connaissance (ou épistémologie) qui se sont présentées comme essentiellement alternatives, tout particulièrement celle de G. Polya et I. Lakatos, celle de J. Cavailles, celle de A. Lautman et même celle, plus récente et instruite par une fréquentation des sciences cognitives, de J.-M. Salanskis.

7. Les thèses nouvelles du chapitre 4

Bien que ce chapitre 4 soit plutôt un chapitre de lectures préparant le chapitre 5, il contient plusieurs thèses nouvelles.

Thèse 19

L'histoire des idées scientifiques doit être relayée par celle des activités de recherche, d'une part sur plusieurs niveaux spatiaux, organisationnels, culturels et temporels, d'autre part avec un grain d'analyse plus fin que jusqu'à aujourd'hui. Penser en termes d'activité de recherche doit permettre de mettre en évidence des relations négligées à la Renaissance et à l'âge classique entre recherche scientifique, recherche technologique, recherche philosophique et recherche littéraire et artistique.

Thèse 20

Contrairement à la leçon de A. Koyré, la relation organique entre recherche scientifique et recherche technologique ne constitue pas un idéal épistémologique a posteriori, *mais un idéal épistémologique* a priori, *du moins compte tenu des recherches sur l'activité humaine en termes d'enaction et expérience. Même s'il ne s'est actualisé largement qu'à l'époque moderne – et encore, pas complètement, si l'on considère l'ensemble des sciences économiques et sociales – , il a commencé à le faire à la Renaissance et à l'âge classique.*

Thèse 21

Les thêmata *mis en évidence par G. Holton dans les recherches scientifiques constituent, en épistémologie descriptive et normative, le pendant des préoccupations mises en évidence dans les recherches sur l'activité humaine en termes d'enaction et expérience.*

Thèse 22

La révision effectuée des sous-catégories supérieures de l'Interprétant du Signe hexadique permet de préciser des hypothèses non triviales sur les différentes sortes de principes de construction de savoir et de principes épistémologiques en jeu dans les projets génériques et les programmes de recherche de toutes sortes (**Figures 7 et 7***) *qui restent à mettre à l'épreuve empiriquement.*

Thèse 23

L'accent mis précédemment sur les limites de l'épistémologie générale proposée par K. Popper (absence de sujet connaissant ; monopole de l'épistémologie des sciences physiques ; une seule théorie pour un domaine dans une conjoncture donnée qu'on s'efforce à réfuter ; une préférence pour l'action accordée à la théorie la mieux testée ; une recherche philosophique essentiellement négative) ne doit pas occulter ses mérites : la notion de réfutation et celle d'une épistémologie des problèmes et non pas des disciplines, déjà intégrées dans les ouvrages précédents, mais aussi la notion ontologique de 'monde 3', interprétée comme monde de la culture non réduit au monde logico-mathématique.

Thèse 24

Le symbolique est à définir d'abord comme inscription symbolique en relation avec l'activité humaine, comme une sorte particulière d'ancrages et de produits des Representamen et Unités de cours d'expérience. Pour un acteur ou ensemble d'acteurs donné, l'ensemble des inscriptions symboliques qui lui sont accessibles constitue sa culture propre, différente de l'ensemble de son savoir propre qui la contient. Les acquis, de ce point de vue, de la Philosophie des formes symboliques *de E. Cassirer sont, négativement, (1) que la notion de symbolique doit être construite à partir de l'activité humaine sous peine d'aboutir à un bricolage entre science, langue, mythe et art, (2) que le cumul néokantien entre les Raisons est à dépasser par une épistémologie enactive, et positivement, (3) que, contrairement à d'autres approches, elle pointe bien le lien entre les diverses formes (ou plutôt inscriptions) symboliques, dont les mathématiques et les formes (ou plutôt inscriptions) artistiques.*

Thèse 25

Les inscriptions symboliques logico-mathématiques, par leur caractère de pure inscription (c'est-à-dire dont les différences matérielles ne comptent pas), par leur systématicité radicale et leur créativité strictement contrôlée, diffèrent des inscriptions symboliques en général. Dans la phénoménologie de l'activité humaine, on est conduit à distinguer, d'une part, les R et U symboliques usuels (R3.2 et U3.2) des R et U logico-mathématiques (R3.3 et U3.3), d'autre part, à l'intérieur de chacune de ces deux sortes de R et U symboliques, ceux qui traduisent des apparitions et productions d'expressions symboliques usuelles et ceux qui traduisent des apparitions et productions d'expressions symboliques de Principe de construction de savoir (nommées 'arguments').

Chapitre 5

Enaction, recherche et épistémologie : éléments d'épistémologie enactive

Introduction du chapitre 5

Dans le chapitre précédent, j'ai essentiellement mis à profit la littérature. Ici, il s'agit de partir de là pour construire. Dans ce chapitre 5, j'examinerai ce qu'apporte le point de vue de l'activité de recherche comme enaction et expérience à l'épistémologie, même en l'absence d'un seuil minimal de recherches sur cette activité de recherche. Après avoir précisé l'ontologie phénoménologique associée à la phénoménologie de l'activité humaine comme enaction et expérience (section 1) et défini les différentes sortes d'ouverts de recherche (section 2), je reviendrai (dans les sections 3 et 4) sur I. Lakatos, dont la *Méthodologie des programmes de recherche* conjugue *a priori* et *a posteriori* et lui ajouterai la considération de T. Kuhn, qui se présente comme poursuivant l'œuvre de E. Meyerson et A. Koyré. J'introduirai (toujours dans la section 2) une notion de la philosophie antique que Sénèque, parmi les Stoïciens, a tout particulièrement développée, l'*otium*. Elle s'ajoutera à l'ensemble de ce qui a été mis à profit du Stoïcisme dans la *Méthode réfléchie*, mais sans qu'il soit nécessaire de rappeler cet ensemble. Dans les sections 5, 6 et 7, j'examinerai les spécificités épistémologiques des différentes sortes de programmes de recherche. Comme ce point de vue de l'activité de recherche conduit à repenser l'encyclopédie, je considérerai différentes propositions d'organisation des savoirs en prenant comme centre celle de J. Piaget et formulerai des propositions pour une encyclopédie enactive (section 8).

1. Ontologie phénoménologique ou ontologie minimale et épistémologie

Dans l'épistémologie enactive, les objets des programmes de recherche de toutes sortes sont relatifs à l'activité de recherche comme dynamique du couplage structurel asymétrique entre l'acteur ou chercheur et le monde. La seule ontologie en jeu, c'est alors une ontologie de ce couplage : des éléments d'ontologie, qui, certes, sont relatifs à l'activité humaine comme enaction, qu'elle soit ou non de recherche, mais expriment des paris concernant le monde dont l'acteur, qu'il soit ou non chercheur, fait partie, ainsi que son activité. Je formulerai sous forme de treize hypothèses les éléments d'ontologie générale (c'est-à-dire les propositions générales sur la nature des choses) associés aux éléments de phénoménologie de l'activité humaine précisés

jusqu'à aujourd'hui – c'est pourquoi je parlerai aussi à leur propos d'"ontologie phénoménologique", en utilisant ainsi une expression de J.-P. Sartre. Ces hypothèses ontologiques complètent et intègrent les deux hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience déjà formulées avant de pouvoir parler de phénoménologie de l'activité humaine. Elles définissent des pôles et non pas des genres strictement séparés, comme le font déjà les hypothèses de phénoménologie de l'activité humaine (voir chapitre 1, section 4) et le feront les thèses d'épistémologie enactive (voir sections 2 à 4).

Treize hypothèses ontologiques minimales : expérience humaine, activité humaine et animale, corps biologique humain et animal, situation et culture

Je les exposerai ici en ne répétant pas à chaque fois qu'il s'agit de pôles, en ne rappelant pas les sources philosophiques de leur construction et en renvoyant au chapitre 1 (section 4) pour les notions de phénoménologie de l'activité humaine (E, A, S, R, U, I) utilisées :

- (1) *Tout est corps et relation entre corps sauf — nous la préciserons plus loin — l'expérience (ou conscience préréflexive) d'un acteur humain qui est incorporelle, en ce sens qu'elle constitue un pur effet d'interface entre le corps de cet acteur et les autres corps du monde, mais dont la production comme l'expression sont corporelles.*

- (2) *Tout corps est en procès, c'est-à-dire en "génération et corruption" (termes aristotéliciens repris dans un contexte non aristotélicien) ou encore "impermanent" ou "en coproduction conditionnée" (formulations bouddhiques, voir Partie D). C'est pourquoi, lorsque je parle, en anthropologie cognitive ou enactive, d'état (sous-entendu corporel), de situation et de culture d'un acteur, il faudrait toujours les qualifier implicitement de "dynamiques".*

- (3) *Le corps animal, par sa caractéristique d'autonomie construite au fur et à mesure de sa vie en partant de sa constitution à la naissance et même auparavant, diffère des autres corps du monde.*

- (4) *L'activité animale consiste en un flux d'interactions asymétriques entre le corps de l'animal — dont l'autonomie a été construite par ses mêmes interactions passées avec le monde — et les autres corps du monde, ou encore en une dynamique de couplage structurel du corps de l'animal avec le monde. Cette interaction est asymétrique au sens où la structure interne de l'animal à chaque instant sélectionne dans le monde ce avec quoi il va interagir et modèle sa réponse. Elle donne lieu à découverte, apprentissage et développement comme transformation du couplage structurel du corps de l'animal avec le monde.*

- (5) *Le corps humain, du fait qu'il intègre le symbolique et que son corps propre (ensemble des actions possibles de ce corps humain) intègre les outils et, plus largement, la manipulation de dispositifs techniques aussi importants soient-ils, ainsi que des dispositifs symboliques, à travers des processus d'appropriation-individuation, diffère des autres corps animaux.*

- (6) *L'activité humaine consiste en un flux d'interactions asymétriques entre le corps de l'acteur ainsi précisé (dans sa différence avec les autres corps animaux) et les autres corps du monde. Elle est plus ou moins étendue et intense, plus ou moins usuelle ou de recherche. Les autres corps du monde, y compris les autres acteurs humains, constituent la situation de cet acteur, c'est-à-dire son monde réduit et redéfini par son activité. La description de l'expérience [pur effet d'interface entre le corps de cet acteur et les autres corps du monde selon*

l'hypothèse ontologique (1)] constitue une description à un certain niveau de cette activité humaine comme interaction asymétrique entre le corps de l'acteur ainsi précisé et les autres corps du monde.

- (7) La caractéristique d'autonomie, donc d'interaction asymétrique ainsi définie, peut s'étendre de l'animal à des groupes d'animaux, de l'acteur humain à des groupes d'acteurs humains munis de leurs artefacts techniques d'action et de communication. Mais c'est seulement de façon relative, au sens où cette autonomie collective peut être à tout instant transformée, réduite, voire supprimée par les autonomies individuelles, ou encore au sens où cette autonomie collective ne donne lieu, ni à un super-animal, ni à un super-humain. Alors, de tels groupes d'animaux ou d'acteurs humains munis de leurs artefacts techniques d'action et de communication partagent à un certain degré une même situation, c'est-à-dire un même monde réduit et redéfini par leur activité, et, pour les groupes d'acteurs humains, une même culture symbolique (voir ci-dessous).

*- (8) Les inscriptions symboliques sont évidemment corporelles tout en se distinguant de l'ensemble des autres corps, mais seulement pour autant qu'elles peuvent constituer des ancrages pour des Representamen symboliques **R** et des produits des Unités de cours d'expérience symboliques **U** et fournir une expression à une partie des types, relations entre types et principes de construction de savoir qui composent le Référentiel **S** d'au moins un acteur humain, à l'occasion d'activités de ce dernier. Elles se situent dans le monde, sont incorporées par les acteurs humains au fur et à mesure de leur histoire, constituant ainsi un monde symbolique ou monde de la culture, sont plus ou moins partagées entre ces acteurs humains et permettent la production et l'expression de leur expérience.*

- (9) Les inscriptions symboliques logico-mathématiques, par leur caractère de pure inscription (c'est-à-dire dont les différences matérielles ne comptent pas), leur systématicité radicale et leur créativité strictement contrôlée de façon interne, diffèrent de l'ensemble des autres inscriptions symboliques, qu'elles soient langagières, iconiques (visuelles, sonores et tactiles), artistiques, religieuses, etc., ou encore constitutives des systèmes symboliques de toutes sortes, par exemple des systèmes de parenté qui ont fait l'objet de tant de recherches anthropologiques culturelles.

*- (10) Les artefacts techniques usuels (produits, outils, etc.) et leurs modifications peuvent donner lieu à des ancrages de Representamen symboliques **R** et à des produits d'Unités de cours d'expérience symboliques **U** et ces ancrages et produits constituent donc aussi des inscriptions symboliques.*

*- (11) L'ensemble constitué par les inscriptions symboliques usuelles, les inscriptions symboliques logico-mathématiques et les artefacts techniques usuels et leurs modifications – toujours pour autant qu'ils peuvent constituer des ancrages pour des Representamen symboliques **R** et des produits des Unités de cours d'expérience symboliques **U** et fournir une expression symbolique à une partie des types, relations entre types et principes de construction de savoir qui composent le Référentiel **S**, à l'occasion d'activités humaines –, constitue une culture (savoir symbolique) plus ou moins partagée par un ensemble d'acteurs humains, qui est inscrite dans leurs corps et leurs situations. Un tel ensemble d'acteurs humains constitue une communauté culturelle, plus ou moins ouverte ou fermée.*

- (12) L'activité humaine, comme interaction asymétrique entre le corps de l'acteur et les autres corps du monde, a comme effet d'interface une conscience préréflexive, incorporelle (voir l'hypothèse 1). Cette conscience préréflexive (ou expérience) rend possible pour un acteur humain le développement d'une activité réflexive portant sur cette première activité,

*qui, elle-même, donne lieu à une conscience préréflexive (ou expérience). Plus sa conscience préréflexive a été exprimée par cet acteur (en usant en situation de ses divers moyens d'expression symbolique) et plus cette activité réflexive s'effectue en une situation (lieu, temps et Engagement **E** de l'acteur dans la situation) proche de celle de la première activité, plus cette activité réflexive aura pour objet quelque chose de proche de cette première activité. Dans les cas contraires, cette activité réflexive réinventera plus ou moins la première activité dans le cadre d'une nouvelle activité.*

- (13) *La phénoménologie de l'activité humaine décrit la part de cette activité donnant lieu à expérience de la même façon que le cours d'expérience lui-même. Les deux obéissent à des contraintes et produisent des effets corporels à la fois dans le corps (ou encore l'état) de l'acteur considéré, dans sa situation et dans sa culture.*

Ces treize hypothèses ontologiques découlent directement de ce qui a été exposé en matière de phénoménologie et de science de l'activité humaine et d'épistémologie enactive dans la *Méthode développée* et la *Méthode réfléchie* et rappelé et enrichi dans le chapitre 1. On peut parler d'ontologie minimale, comme j'ai proposé plus haut de le faire, au sens où, comme on peut le constater, aucune des distinctions ontologiques (biologique / physico-chimique, animal / végétal, humain / animal, social / physique et biologique, psychosociologique / biologique et physico-chimique, etc.) et disciplinaires (secteurs différents de la biologie, des sciences physiques et chimiques et des sciences humaines et sociales, etc.) usuelles n'est faite dans ces thèses. Insistons sur le fait que, si cette ontologie minimale distingue entre vivant / non vivant et entre humain / animal, c'est seulement en considérant le corps humain ou animal en activité comme une totalité. Il est aisé de voir en quoi ces treize hypothèses diffèrent des thèses ontologiques de K. Popper (voir chapitre 4, section 5). Je les confronterai plus loin (dans le chapitre 7, section 8) à la récusation de toute thèse ontologique par M. Bitbol (Bitbol, 2010), qui partage avec F. Varela la référence au bouddhisme *Madhyamika* (Voie moyenne) et en propose une interprétation divergente de la mienne.

Conséquences épistémologiques

Remarquons que d'autres distinctions ontologiques peuvent être faites qui sont cohérentes avec les premières et qui ont, comme elles, des conséquences épistémologiques. J'ai insisté sur la distinction entre l'activité humaine et animale et d'autres objets. La distinction entre objets biologiques et objets physiques la recoupe, ce qui laisse augurer un recoupement de ses conséquences épistémologiques, comme l'affirme J.-C. Milner : "La science galiléenne (…) qu'il [J. Lacan] oppose à l'*épistémé* grecque est essentiellement dominée par la physique. Or aujourd'hui, cette physique là est morte (…). Elle trouve sans arrêt des choses nouvelles, mais rien qui la révolutionne. Le paradigme fonctionne sur sa lancée (…). Pour trouver le lieu où se passent des choses nouvelles, il faut aller vers la génétique et la biologie. (…) Or, la science biologique, pour le moment, est littéralisée, pas mathématisée. Le galiléisme en génétique tient à la littéralisation, à la mise en analogie entre les gènes et des séquences de lettres (…). La technique majeure d'accomplissement des sciences de la vie, c'est la procréation assistée, le clonage (…). Elles sont galiléennes mais ni newtoniennes ni einsteiniennes" (Milner, 2011, p. 17). On pourrait dire pareillement

que la technique majeure d'accomplissement des sciences de l'activité humaine et animale, c'est la création de nouvelles situations, la création de nouveaux phénomènes. On n'est, ni dans le cas de l'astronomie où la technique majeure d'accomplissement est la conception de nouveaux outils et méthodes d'observation, ni dans celui des sciences expérimentales classiques où c'est la conception de situations artificielles permettant l'isolation et la provocation des phénomènes qui joue ce rôle. En attendant que de telles autres distinctions ontologiques soient faites qui soient cohérentes avec les premières, dans ce qu'on désigne par "sciences humaines et sociales", on ne distinguera épistémologiquement qu'entre science empirique de l'activité humaine / science empirique symbolique (voir section 6) / sciences humaines et sociales qui considèrent les faits humains comme des choses (voir l'*Introduction* à la *Partie B*, section 4) et ne se distinguent ainsi en rien intrinsèquement des sciences physiques et biologiques mais en tout du point de vue de leur contestation et leur enrichissement externes éventuels par la science de l'activité humaine (voir section 4).

Telles qu'elles sont, ces treize hypothèses ontologiques ont des conséquences épistémologiques, aussi grossières soient-elles, qui m'intéressent essentiellement ici et que je vais maintenant présenter.

2. Une épistémologie générale enactive ?

Parmi les activités humaines donnant lieu à expérience, nous avons vu (dans l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3, et, pour la notion d'ouvert, le chapitre 1, section 4) qu'il est possible de distinguer les activités de recherche (ouverts de recherche), c'est-à-dire de construction de savoirs nouveaux, et les activités usuelles (ouverts usuels). Pour autant qu'elle n'est pas réfutée empiriquement, la notion de signe hexadique et les notions de ses composantes doivent pouvoir décrire de façon pertinente toute unité d'activité de recherche donnant lieu à expérience, et ce quelle que soit sa taille. Si, en ce qui concerne les activités usuelles, je considérerai ici des unités d'activité de toutes tailles, en ce qui concerne les activités de recherche, je considérerai des unités d'activité qui couvrent des empans temporels importants et sont ainsi susceptibles d'exhiber des régularités en matière d'expérience de construction de savoirs nouveaux, donc d'être décrites en termes de projets génériques de recherche et donner lieu à la formulation d'idéaux normatifs internes, en termes de programmes de recherche.

Ouverts et classement par pôles des activités humaines, usuelles et de recherche

Considérons un ouvert o_i, c'est-à-dire la circonscription des anticipations A, donc aussi des éléments de Référentiel S, de l'acteur à un instant donné (**Figures 3 et 4**) et distinguons les ouverts usuels des ouverts de recherche.

Cet ouvert peut être l'Engagement de l'acteur dans la situation E lui-même (c'est-à-dire la séparation pour lui entre ce qui est possible, intéressant ou valable, réfutable et vaut la peine d'être tenté et ce qui ne l'est pas), donc les présuppositions et préoccupations fondamentales ou *thêmata* (ontologiques, éthico-politico-religieuses, épistémologiques et pratiques) qui le circonscrivent, explicitées et transformées à partir des inscriptions symboliques de toutes sortes qui ont été réalisées.

Alors, cet ouvert porte, ou bien sur les présuppositions et préoccupations fondamentales ou *thêmata* actuels (activité de souci de soi usuel, comme on l'appelle traditionnellement, depuis P. Hadot et M. Foucault, ou plus précisément, en séparant l'activité réflexive usuelle de celle de souci de son Engagement dans la situation E à un instant ou durant une période de temps, voir aussi la section 5 et le chapitre 1, sections 8, 9 et 10), ou bien sur les lois, règles ou procédures et principes immanents à ces présuppositions et préoccupations fondamentales ou *thêmata* actuels (activité de recherche philosophique). Une telle activité de recherche philosophique porte sur ce qui fonde la séparation entre ce qui est possible, intéressant ou valable, vérifiable ou connaissable et ce qui ne l'est pas, ou encore, pour reprendre le langage usuel de la philosophie, l'ontologie, l'axiologie, l'épistémologie et la praxéologie propres au chercheur ou au groupe de chercheurs concerné.

Cet ouvert peut aussi être la construction par l'acteur d'une interprétation en réponse à une perturbation : la détermination et l'assimilation des événements ou cours d'événements (activité d'interprétation usuelle) ou la détermination des lois empiriques immanentes à ces événements ou cours d'événements (activité de recherche empirique).

Cet ouvert peut être enfin la réalisation, reproductrice ou créatrice, d'actes ou séries d'actes (activité pratique usuelle) ou la connaissance et le développement de règles ou procédures pratiques (activité de recherche technologique en général). Ces deux sortes d'activités de recherche recouvrent des différences ontologiques et épistémologiques importantes.

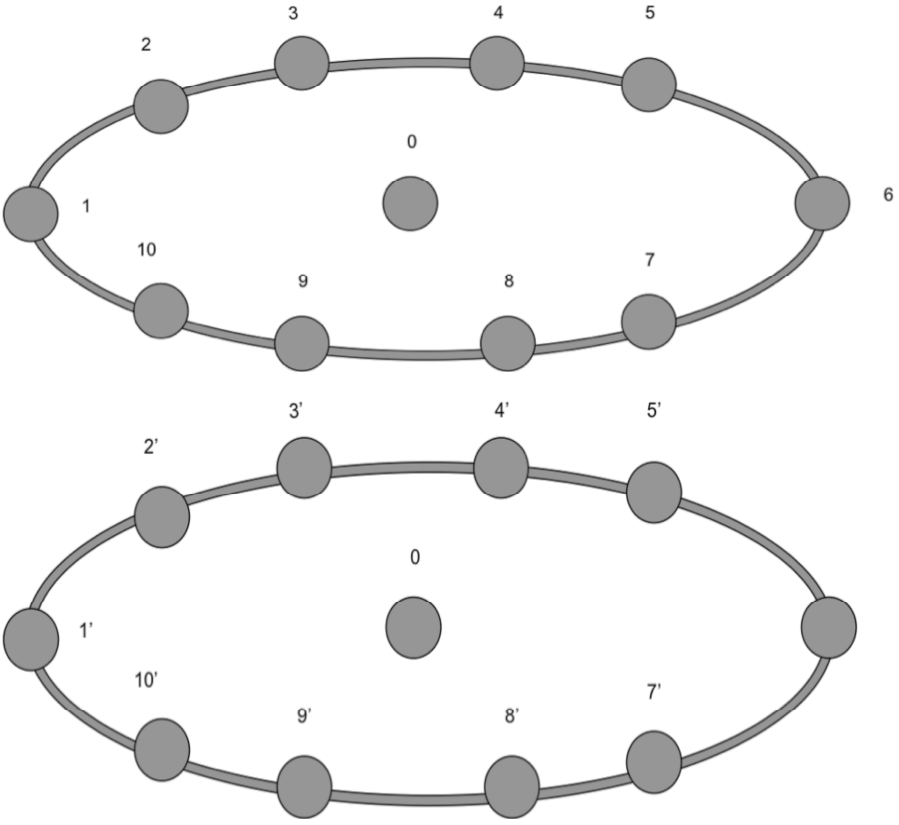
Les particularités de l'activité humaine comme enaction et expérience et de sa connaissance conduisent à effectuer des distinctions supplémentaires, en l'occurrence à distinguer, d'un côté, l'**activité d'interprétation usuelle** et l'**activité de recherche empirique en général**, de l'autre, l'**activité d'interprétation psychologique, ethnographique et sociologique usuelle** (ou *"folk psychology"*) et l'**activité de recherche sur l'activité humaine**. Les versants pratique et de recherche technologique de ces deux sortes d'activités de connaissance peuvent être caractérisés respectivement, comme une **pratique usuelle d'appropriation-individuation de sa situation par un acteur (ou un groupe d'acteurs)** (voir Theureau, 2011a, et, ici, chapitre 1, section 2), et comme une part de la recherche technologique en ingénierie des situations, celle qui exploite plus particulièrement la recherche empirique sur l'activité humaine, que je qualifierai de **recherche centrale en ingénierie des situations humaines**. S'il est question d'une part seulement, c'est que l'ingénierie des situations dans sa totalité exploite d'autres recherches empiriques que celles sur l'activité humaine proprement dite, ou encore que la relation organique entre les recherches empiriques (incluant la recherche empirique sur l'activité humaine) et la recherche technologique en ingénierie des situations est de plusieurs à une (voir la *Méthode réfléchie*). À propos du programme de recherche empirique 'cours d'action' que j'ai pris comme exemple illustratif de la notion de programme de recherche empirique, j'ai distingué (chapitre 1, section 9), l'ingénierie des situations humaines de l'**ingénierie de la construction des savoirs propres des acteurs concernés** ou **ingénierie des situations de formation par l'expérience et l'analyse**. Dans une recherche par-

ticulière donnée, l'acteur faisant partie de sa situation, cette distinction est secondaire relativement à la distinction entre ingénierie des artefacts et ingénierie des situations humaines et animales, et l'on peut inclure cette construction des savoirs propres des acteurs concernés dans leur situation, donc considérer que l'ingénierie des situations humaines inclut cette ingénierie de la construction des savoirs propres des acteurs concernés, ce que je ferai ici. Mais cette distinction entre ces deux sortes d'ingénieries repose sur deux faits : l'acteur transfère ses acquis obtenus dans la situation de formation par l'expérience et d'analyse à d'autres situations ; la relation avec l'observatoire et l'atelier du programme de recherche 'cours d'action'. Elle peut donc être essentielle à considérer dans les recherches dans le domaine de l'éducation et de la formation.

En fait, ces particularités de l'activité humaine comme enaction et expérience et de sa connaissance redoublent les particularités de l'activité animale comme enaction et de sa connaissance et n'en diffèrent que par la présence du symbolique et de la technique dans l'activité humaine et la possibilité de s'appuyer sur eux – à travers l'expression de la conscience préréflexive (ou expérience) qui peut être obtenue grâce à une méthodologie adéquate (voir toujours le chapitre 1, mais section 3) – pour connaître cette activité humaine. On est ainsi conduit à distinguer un autre couple de pôles, le couple de l'**activité d'interprétation usuelle de l'activité animale** et de l'**activité de recherche sur l'activité animale**. Les versants pratique et de recherche technologique de ce dernier peuvent être caractérisés pareillement, respectivement comme une **pratique usuelle de soin animal** et comme une part de la recherche technologique en ingénierie des situations animales, celle qui exploite plus particulièrement la recherche empirique sur l'activité animale, que je qualifierai de **recherche centrale en ingénierie des situations animales**.

L'existence du symbolique (voir chapitre 4, section 6, ce chapitre, section 1, ainsi que les **Figures 5, 6 et 7**) conduit à distinguer aussi, tant dans l'activité de recherche empirique et l'activité d'interprétation que dans l'activité de recherche technologique et l'activité pratique, deux aspects, un aspect usuel et un aspect symbolique, et à ajouter un couple de pôles logico-mathématiques. D'où trois nouveaux couples de pôles : l'**activité de recherche empirique symbolique** ou, pour faire court, **de recherche symbolique** (portant sur les lois de fonctionnement immanentes à une famille d'inscriptions symboliques) et l'**activité d'interprétation symbolique usuelle** (portant sur des inscriptions symboliques) ; l'**activité de recherche-création symbolique**, dont celle **de recherche artistique** (portant sur les règles ou procédures de création et réception créatrice immanentes à une famille d'inscriptions symboliques) et l'**activité de production-réception symbolique usuelle**, dont l'**activité de production-réception artistique usuelle** (créant et recevant des inscriptions symboliques) ; l'**activité de recherche logico-mathématique** (portant sur les lois de fonctionnement et les règles ou procédures de création et réception créatrice immanents à une famille de calculs symboliques) et l'**activité logico-mathématique usuelle** (se conformant à des lois et règles ou procédures symboliques). Rappelons que la particularité du logico-mathématique est l'indistinction entre lois de fonctionnement et règles ou procédures de création

et réception créatrice, indistinction qui est postulée aussi mais de façon illusoire lorsqu'on prend l'idéal de la science physique et de l'ingénierie mathématisées pour leur réalité.



Légende :

Cette figure 9 indique les sortes d'activités de recherche (en haut) et d'activités usuelles correspondantes (en bas). Les chiffres, respectivement en caractères normaux et en italiques renvoient à :

Activité de recherche / activité usuelle
0 : loisir studieux (otium) / 0' : réceptivité usuelle
1 : recherche logico-mathématique / 1' : activité logico-mathématique usuelle
2 : recherche empirique symbolique / 2' : activité interprétative symbolique usuelle
3 : recherche empirique sur l'activité humaine / 3' : activité d'interprétation psychologique et sociologique usuelle
4 : recherche empirique sur l'activité animale / 4' : activité usuelle de soin animal
5 : recherche empirique en général / 5' : activité interprétative usuelle
6 : recherche philosophique / 6' : activité de souci de soi usuelle
7 : recherche technologique en général / 7' : activité pratique usuelle
8 : recherche centrale en ingénierie des situations humaines / 8' : activité pratique usuelle d'appropriation-individuation
9 : recherche centrale en ingénierie des situations animales / 9' : activité usuelle de soin animal
10 : recherche-création symbolique (dont recherche artistique) / 10' : activité de production-réception symbolique (dont artistique) usuelle

Figure 9 : Les pôles des activités de recherche et des activités usuelles

D'où finalement une classification par pôles de toute unité d'activité humaine donnant lieu à expérience possible, qu'elle soit usuelle ou de recherche (**Figure 9**), si l'on ajoute à tous les couples de pôles d'activité ainsi nommés, qui se caractérisent à la fois par une spécialisation et par une intensité relatives, un couple de pôles de **réceptivité**, **loisir studieux** ou ***otium*** du côté de l'activité de recherche, **réceptivité usuelle** du côté de l'activité usuelle, qui se caractérisent à la fois par une indifférenciation, une superficialité et une passivité relatives.

***Otium* et réceptivité usuelle**

L'aspect d'activité usuelle de ce couple de pôles, celui que je qualifie de réceptivité usuelle, comprend, de façon plus ou moins fluctuante et indifférenciée : le souci de soi plutôt passif (simple écoute de soi) ; la connaissance plutôt passive (par exemple, celle d'un paysage qui se déroule devant nos yeux lors d'un voyage en train) ; la pratique plutôt passive (par exemple, celle de la promenade ou ce qu'A. Borzeix appelait, dans le cadre d'un projet de recherche commun, les "activités très faiblement contraintes", par exemple les activités du voyageur attendant son train dans une gare) ; l'exploration, la création et la manipulation symboliques plutôt passives (par exemple, l'interprétation, le rappel et la création spontanés de formes symboliques). Son aspect d'activité de recherche, celui que je qualifie de loisir studieux ou *otium* (Latin) ou *skolè* (Grec), renvoie à Sénèque (ses *Lettres à Lucilius* : Sénèque, 1993) et, plus largement, aux auteurs antiques. Il est, lui aussi, plus ou moins fluctuant et indifférencié et comprend : l'élucubration spontanée de lois auxquelles obéirait tel ensemble de phénomènes (comme les *Questions naturelles* du même Sénèque) ; la connaissance par l'écoute ou la lecture d'un exposé de telles lois. Pour prendre un exemple se référant à un auteur moderne mais qui peut surprendre, disons que l'*otium*, comme pôle d'activité de recherche, forme couple avec la "dérive" proposée par l'*Internationale situationniste*, comme pôle d'activité usuelle ou pôle de réceptivité usuelle ["c'est une technique du déplacement sans but. Elle se fonde sur l'influence du décor", voir Debord, 2006, p. 171).

La pratique de l'*otium* est cependant posée ici comme constituant, d'une part une pratique qu'on peut trouver empiriquement dans toute activité de recherche – c'est ce sur quoi j'ai insisté ci-dessus –, d'autre part une nécessité épistémologique pour tous les programmes de recherche dès qu'on pense l'épistémologie en termes normatifs internes de programmes de recherche (voir plus loin, section 3) et prend la mesure de l'engagement dans la situation de recherche qui leur est préalable. Si je précise cette notion d'*otium* avant d'aborder de nouveau celle de programme de recherche, c'est qu'en tant que normative interne, elle est par définition largement indéterminée et sa fécondité tient à la chance, et pas seulement aux efforts de précision et de développement de leur programme de recherche par le (la) chercheur (se) ou groupe de recherche concerné(e). Du point de vue normatif interne, il faut en effet savoir se déprendre du programme de recherche, quel qu'il soit, dans lequel on est engagé pour pouvoir saisir des connexions possibles nouvelles avec d'autres programmes de recherche, de même sorte ou de sortes différentes. Il faut même savoir se déprendre des espaces de recherche (notion déjà introduite dans l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3, qui sera développée dans ce chapitre, section 3)

auxquels participe effectivement ce programme de recherche. Il ne suffit pas de questionner son engagement dans la situation de recherche, donc d'amorcer un programme de recherche philosophique, car ce questionnement risque de rester orienté par le (ou les) programme(s) de recherche dans lequel on est engagé. L'*otium* permet, d'une part, de se mettre à distance (voir, en ce qui concerne cette notion de distance pour la recherche historique, Ginsburg, 2001) de tout programme de recherche particulier qu'on développe, afin de créer du neuf, d'autre part, de développer un savoir encyclopédique permettant de tisser des analogies aventureuses et produire ainsi des abductions qui ne le sont pas moins. Il n'est donc pas étonnant que cette notion se retrouve formulée de façons diverses dans de nombreux textes rédigés par des créateurs artistiques. L'*otium* ainsi conçu n'est assimilable, ni à la reconstruction de la force de travail intellectuelle, ni à la participation des intellectuels de profession à la redistribution de la plus-value du travail productif, travail intellectuel productif inclus, sous forme de consommation culturelle (le "salaire de l'idéal", comme l'appelle Milner, 1997). Sans chercher l'exhaustivité, disons qu'il comprend différentes formes de méditation, d'écoute, de lecture et de conversation. D'où sa traduction par "loisir studieux". L'interprétation que j'en donne s'inscrit dans la lignée de Sénèque et du Stoïcisme antique pour qui l'*otium* est une parenthèse nécessaire dans une vie active, consacrée à l'activité politique et économique, valant pour tout un chacun, contrairement à l'interprétation de Pétrarque (qui y a consacré tout un ouvrage) et de M. Ficin pour qui, dans le cadre du Néo-Platonisme de la Renaissance, c'est la vie idéale toute entière d'une élite autoproclamée de savants et religieux contemplatifs. Remarquons que cette notion d'*otium* (on parle alors plutôt de *skolé*) est souvent considérée comme pouvant recouvrir tout travail, par exemple universitaire, non rémunéré directement. Par exemple, pour Bourdieu (1997, p. 265), c'est "le temps employé librement à des fins librement choisies et gratuites qui, comme chez l'intellectuel ou l'artiste, peuvent être celles du travail, mais affranchi, dans son rythme, son moment et sa durée, de toute contrainte externe, et en particulier de celle qui s'impose par l'intermédiaire de la sanction monétaire directe". Pareillement, l'*otium* selon J.-C. Milner est la recherche hors des contraintes institutionnelles, ce qui lui permet de qualifier d'*otium* le travail acharné et focalisé de K. Marx écrivant le *Capital* avec le soutien économique et intellectuel de son ami et collaborateur, F. Engels (voir Milner, 1997). Cette distinction entre recherche institutionnelle et recherche privée est pertinente à plusieurs titres, mais avec la notion d'*otium*, je vise essentiellement à résoudre un dilemme entre la nécessaire focalisation des recherches dans des programmes et espaces de recherche limités et la non moins nécessaire exploration plus ou moins relâchée de domaines variés, à la fois d'activités usuelles et d'activités de recherche, pour dépasser les blocages qui peuvent survenir dans ces programmes et espaces de recherche limités, grâce aux abductions que permet cette exploration (voir chapitre 4, section 4) puisant dans ces domaines variés. Qu'importe alors si ce développement d'un programme de recherche dans divers espaces de recherche et ces périodes d'*otium* sont rémunérées ou pas. L'*otium* ainsi défini a sa place dans l'épistémologie et non pas dans l'analyse économique et sociale. Insistons pour finir sur le fait qu'il constitue un pôle, donc qu'entre lui et d'autres sortes de pôles il existe toutes sortes d'intermédiaires, par exemple la réalisation d'une encyclopédie dont la majorité des éléments n'est connue que de façon indirecte.

3. L'épistémologie descriptive des activité de recherche et l'épistémologie normative interne des programmes de recherche

Les relations entre les pôles de recherche et d'activité usuelle (précisés dans la section précédente) sont *a priori* indéterminées dans leur contenu, leur force voire leur existence même, donc à déterminer empiriquement dans chaque cas. Elles peuvent aussi bien être étroites – constituer, par exemple, comme nous allons le voir maintenant, des activités de recherche articulées entre elles –, que lâches voire inexistantes.

La notion épistémologique normative de programme de recherche, son interprétation en termes d'activité de recherche, son extension et son développement

Rappelons qu'on peut considérer rétrospectivement, comme je l'ai fait (dans la *Méthode réfléchie*, section 1 du chapitre 5, et dans l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3, du présent ouvrage), que I. Lakatos (avec la notion de programme de recherche et les notions subordonnées de noyau théorique et heuristique, de ceinture de protection et de développement et de critères de fécondité : pouvoir heuristique et capacité de croissance) et A. Koyré (avec les notions de critères de scientificité comme définissant la nature du savoir scientifique relativement aux autres savoirs) ont fourni les prémisses complémentaires d'une épistémologie enactive, à condition d'en faire une lecture critique.

Les limites de la notion de programme de recherche de Lakatos et des critères de scientificité de Koyré

Leurs limites en ce sens, donc les dépassements à effectuer aujourd'hui de ces auteurs grâce aux hypothèses de l'enaction et de l'expérience et à la phénoménologie de l'activité humaine qu'elles permettent de construire, sont : leur référence commune à des aspects indument limités de l'histoire de la Renaissance et de l'âge classique ; leur même cantonnement à la Science Physique et à l'Astronomie (sauf incursion dans les Mathématiques par I. Lakatos, ce qui ne change pas grand chose puisque la Science Physique et l'Astronomie considérées sont mathématisées) ; la même séparation radicale qu'ils instituent entre la science et la pensée usuelle (monde de la vie) (voir chapitre 4, section 2). Leurs divergences en ce qui concerne la relation entre la science et la technique (strictement applicative chez I. Lakatos, organique lorsqu'elles sont modernes chez A. Koyré), et la considération temporelle (accent sur le processus, chez I. Lakatos, sur la synchronie chez A. Koyré) peuvent être vues plutôt comme des complémentarités.

La notion d'Espace de recherche

Nous avons déjà vu (dans l'introduction au chapitre 1) que le partage d'un même programme de recherche entre plusieurs chercheurs, groupes ou réseaux de recherche était en général relatif. Dans la même perspective de dépassement, insistons aussi sur le fait que la notion de programme de recherche implique – normativement et pas seulement descriptivement, comme le fait la notion de projet générique

quelconque, usuel ou de recherche – la coexistence d'une multiplicité des programmes de recherche en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs dans une conjoncture donnée. D'où la formulation d'une notion d'espace de recherche comme lieu pertinent de coexistence, complémentarité, enrichissement et contestation mutuelle d'un ensemble de programmes de recherche (notion déjà proposée en passant dans l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3, à propos d'un des espaces de recherche auquel participe le programme de recherche empirique 'cours d'action', celui de l'"approche enactive", et, dans l'*Introduction* générale, section 4, à propos de l'espace de recherche auquel pourrait participer l'ensemble du programme de recherche empirique, technologique et philosophique 'cours d'action'). La question de tels lieux ne se posait pas pour I. Lakatos et A. Koyré pour qui l'espace de recherche dans lequel coexistaient et se contestaient mutuellement les programmes de recherche était une discipline unique considérée comme bien définie, la Science Physique (encore une fois, la considération des Mathématiques par I. Lakatos ne changeait rien puisque cette Science Physique considérée était mathématisée). D'après mon expérience, il est intéressant de distinguer, parmi ces espaces de recherche, ceux qui sont plutôt coopératifs – où ce sont les apports mutuels et la coopération entre chercheurs ou groupes de recherche qui dominent – de ceux qui sont plutôt agonistiques – où c'est la contestation mutuelle et la solitude de chaque chercheur ou groupe de recherche qui dominent. Aujourd'hui, en France mais pas seulement, c'est la notion de communauté de recherche (ou d'approche, par exemple lorsqu'on parle d'"approche enactive") qui remplit, mais seulement en partie et de façon épistémologiquement obscure, le rôle d'espace de recherche. Mais il peut y avoir, éventuellement pendant des périodes limitées, des disciplines et des communautés de recherche qui constituent des lieux de co-construction et de co-contestation de programmes de recherche. J'y reviendrai (section 8).

Programmes, espaces et organisation de recherche

Évidemment, un programme de recherche quelconque, dès qu'il acquiert une certaine importance, ne peut se développer en un seul lieu. Il en est de même d'un espace de recherche quelconque. Si un programme de recherche donne lieu durant un temps à des coopérations entre chercheurs en un lieu, son développement se traduira en général à terme par son abandon de la part d'une partie de ces chercheurs au profit d'autres programmes de recherche existants ou nouveaux. À l'intérieur d'une université, les exigences d'exhaustitivité de l'enseignement conduisent à un panachage de diverses disciplines et programmes de recherche et font que les unités de recherche qui peuvent y être constituées sont souvent tout au plus des espaces de recherche, au mieux essentiellement coopératifs, au pire essentiellement agonistiques ou d'indifférence mutuelle. D'où des problèmes d'organisation de la recherche sur de telles bases, qui ne peuvent se résoudre, en pratique, qu'en cumulant le développement des outils de communication et de coopération entre les chercheurs et celui des transports, et, institutionnellement, qu'en abandonnant l'exigence d'inscription locale des unités de recherche.

Activité de recherche, activité d'étude et activité usuelle

Le couple de notions descriptive de projet générique de recherche et normative interne de programme de recherche (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3) permet incidemment de placer un troisième pôle dans la continuité entre programme d'activité de recherche comme notion normative interne, donc comme idéal (3ème pôle), et projet générique d'activité organisée quelconque (usuelle ou de recherche) comme notion descriptive (1er pôle), celui de "projet générique d'activité d'étude", qui porte sur une activité organisée usuelle instruite par un programme de recherche et qui peut contribuer à ce programme de recherche (2ème pôle). En effet, le développement de l'activité de recherche ouvre sur un développement et une spécialisation de l'activité usuelle en activité d'étude intégrée aux programmes de recherche, donc ressortissant aux notions d'Observatoire, d'Atelier, etc. (voir chapitre 1 et **Figure 2**), d'où les continuités suivantes : (1) Recherche empirique à Étude empirique à Empirisme usuel ; (2) Recherche technologique à Étude technique à Pratique usuelle ; (3) Recherche philosophique à Étude philosophique à Souci de soi usuel (activité réflexive portant sur l'Engagement dans la situation). Notons la proximité et la différence de ces trois pôles avec les trois genres selon B. Spinoza qui continuent à hanter l'ontologie et l'épistémologie : 1er pôle équivalent au 1er genre = connaissance et pratique usuelle / 2ème pôle proche du 2ème genre (connaissance par notions communes, à condition d'interpréter les notions communes de Spinoza en termes d'activité) = étude à partir des acquis des 1er & 3ème pôles / 3ème pôle, de recherche et élaboration conceptuelle, différent radicalement du 3ème genre qui, lui, traduit une mystique de la présence, une intuition accordée par le Monde et / ou Dieu (voir Spinoza, 1954). Cette continuité entre activité de recherche obéissant à une épistémologie normative interne des programmes de recherche (3ème pôle) à activité d'étude (2ème pôle) à activité usuelle (1er pôle) est évidemment destinée à se traduire dans l'enseignement.

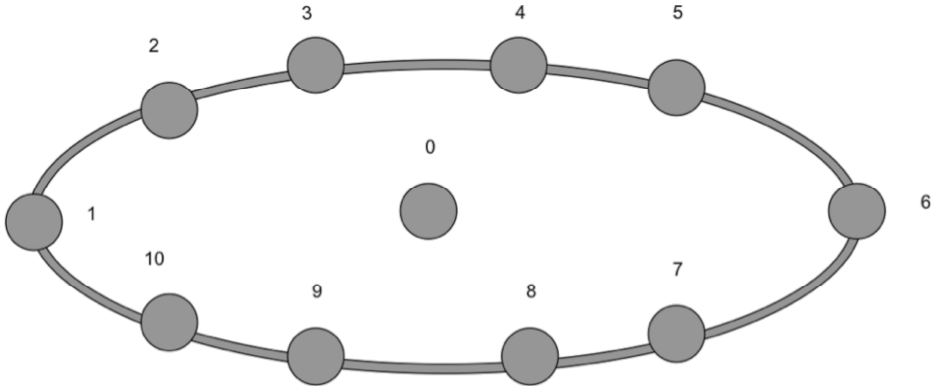
4. Les pôles de définition des programmes de recherche

Reprenons la **Figure 9** et réduisons-la aux activités de recherche et à leur norme interne, c'est-à-dire à leur idéal. Si l'on soumet ces activités de recherche à une élaboration épistémologique (passant par une combinaison de la recherche philosophique et de la recherche sociologique, anthropologique culturelle et historique et aboutissant à une combinaison d'un *a priori* et d'un *a posteriori*, voir l'*Introduction* à cette *Partie C*, section 5, et l'introduction au chapitre 4) déjà explicitée pour l'essentiel (dans la section 3), on obtient la **Figure 10** des pôles idéaux de définition des différents programmes de recherche, ou encore des sortes fondamentales de programmes de recherche.

Un ensemble de pôles de définition des programmes de recherche

Ces pôles idéaux sont évidemment : programme de recherche philosophique ; programme de recherche empirique en général ; programme de recherche empirique sur l'activité humaine ; programme de recherche empirique sur l'activité animale ; programme de recherche technologique en général ; programme de recherche

technologique en ingénierie des situations humaines ; programme de recherche technologique en ingénierie des situations animales ; programme de recherche empirique symbolique ; programme de recherche-création symbolique (dont artistique) ; programme de recherche logico-mathématique ; *otium*, ou loisir studieux. D'autres sortes de programmes de recherche peuvent et doivent, répétons le, être distinguées à partir de ceux ainsi précisés et de leurs combinaisons.



Légende :

Les chiffres de la Figure 10 correspondent aux sortes de programmes de recherche suivantes :

0 : loisir studieux (*otium*)
1 : programme de recherche logico-mathématique
2 : programme de recherche empirique symbolique
3 : programme de recherche empirique sur l'activité humaine
4 : programme de recherche empirique sur l'activité animale
5 : programme de recherche empirique en général
6 : programme de recherche philosophique
7 : programme de recherche technologique en général
8 : programme de recherche central en ingénierie des situations humaines
9 : programme de recherche central en ingénierie des situations animales
10 : programme de recherche-création symbolique (dont artistique)

Figure 10 : Les pôles de définition des programmes de recherche

Nous avons vu (*Introduction* à cette *Partie C*) que, pour une épistémologie enactive, la séparation du pôle empirique et du pôle technologique et leur relation organique est *a priori* et renvoie à des hypothèses ontologiques portant sur l'activité humaine en général, même si ces hypothèses ontologiques donnent lieu à des recherches empiriques. Si elle s'est affirmée dans notre époque moderne, elle s'est plutôt instaurée à la Renaissance, contrairement à la thèse d'A. Koyré (voir chapitre 4, section 2). Les autres pôles de cette épistémologie enactive peuvent tous être qualifiés de "modernes", en ce sens que : (1) ils se sont pareillement autonomisés et n'ont reçu leurs caractéristiques intrinsèques et relationnelles qu'à des moments particuliers de l'histoire universelle, à travers des processus historiques particuliers ; (2) leur cumul, lui, peut être qualifié de "moderne". Si la recherche artistique s'est autonomisée et s'est caractérisée essentiellement à travers l'art qualifié justement

de "moderne" (d'où la notion chiraquienne d'"art premier", parfaitement incongrue scientifiquement), une histoire des idées à la Renaissance qui ne se limiterait pas à la science pourrait certainement mettre en évidence de nombreuses relations entre les activités philosophiques, scientifiques, technologiques, d'analyse des textes, de création artistique et de recherche logico-mathématique (voir *ibidem*). La recherche philosophique et la recherche mathématique se sont autonomisées et caractérisées très tôt, au moins en Grèce au 4ème siècle avant notre ère. Quant à la recherche empirique sur les formes symboliques, on peut sans doute dater son autonomie et sa caractérisation des échanges qui ont eu lieu au 19ème et au 20ème siècles entre linguistique, critique artistique et anthropologie culturelle.

Comme nous l'avons vu (dans section 2, ainsi que dans la *Méthode réfléchie*, chapitre 5), si l'on peut définir un pôle d'activité usuelle correspondant au pôle d'activité de recherche sur l'activité humaine, on ne peut définir ainsi un pôle de recherche technologique en ingénierie des situations humaines dans toute sa généralité : si un programme de recherche technologique en ingénierie des situations est idéalement en relation organique avec un programme de recherche empirique sur l'activité humaine, il l'est aussi avec d'autres programmes de recherche empirique, même si le premier est central. Par souci de symétrie des **Figures 9 et 10**, mais aussi parce que le programme de recherche 'cours d'action' (voir chapitre 1) a montré qu'on pouvait aller loin dans le développement d'une ingénierie des situations dans le cadre d'une relation organique avec ce seul programme de recherche empirique en sciences humaines et sociales, j'inscris dans ces **Figures 9** et **10** la notion de programme central de recherche technologique en ingénierie des situations humaines. L'ingénierie des situations animales peut donner lieu aux mêmes considérations, ce qui conduit à inscrire dans ces figures la notion de programme central de recherche technologique en ingénierie des situations animales.

Épistémologie normative interne, pureté à questionner et impureté à analyser

Une recherche particulière ou un programme de recherche particulier peut ressortir à plusieurs de ces pôles. La **Figure 10**, pourrait-on dire, est faite de "pôles purs" qui constituent entre eux un "espace d'impureté". D'un côté, lorsqu'on rencontre une recherche qui ressortit à un "pôle pur", la question est de savoir si, justement, il ne lui manque pas des relations avec d'autres pôles. De l'autre côté, lorsqu'on rencontre une recherche qui ne ressortit à aucun "pôle pur", au contraire, il faut se demander s'il ne serait pas fécond de l'analyser en différents "pôles purs" articulés entre eux.

Un exemple d'"impureté", qui remonte à l'antiquité, est celui de la recherche en architecture et urbanisme, qui se situe entre recherche artistique (sur les principes de création de formes symboliques dans l'environnement spatial humain, etc.), recherche technologique usuelle (sur la conception des bâtiments, voies de communication, etc.) et recherche technologique en ingénierie des situations (sur la conception d'espaces habitables en relation avec les diverses activités humaines). Il me semble intéressant de préciser ces "pôles purs" afin qu'aucun d'entre eux, par exemple celui de l'ingénierie des situations, ne soit écrasé par les autres.

Il est intéressant de considérer aussi la psychanalyse. Un bilan de la psychanalyse en tant qu'activité de recherche serait à effectuer par quelqu'un qui en aurait la compétence. Freud a été rejeté par la communauté scientifique de son époque et a survécu, et même s'est imposé, par sa pratique curative des riches viennois(es) et par des écrits qui se sont situés entre la science et la littérature et ont bénéficié ainsi d'un relatif succès populaire. Récemment, les pouvoirs publics français ont entrepris de réduire l'originalité de la psychanalyse en la soumettant totalement aux institutions médicales. Il me semble que la recherche psychanalytique, une fois précisées ses thèses ontologiques propres (en particulier sur l'incorporation du symbolique), se situe entre la recherche sur l'activité humaine, la recherche empirique symbolique, la recherche empirique (sur la maladie dite "mentale"), la recherche technologique médicale (sur la cure psychanalytique) et la recherche philosophique (sur les conséquences philosophiques de l'introduction de l'inconscient). Il me semble là aussi que son "impureté" est à la fois à préserver et à analyser.

La construction d'un tel "espace d'impureté" met de côté, non seulement les séparations disciplinaires usuelles (ce qui était déjà accompli dès qu'on sortait la notion de programme de recherche de la seule science physique), mais aussi les séparations, tout aussi usuelles et qui recoupent les précédentes, entre recherche philosophique, recherche empirique usuelle, recherche technologique, recherche empirique symbolique, recherche artistique, recherche logico-mathématique, quelles que soient leurs définitions précises, ainsi qu'entre l'ensemble du monde de la recherche et l'ensemble du monde de la vie. S'il y a normativité, c'est dans la prescription d'une précision du programme de recherche considéré (c'est-à-dire de ses éléments constitutifs et de sa relation avec les pôles "purs") et dans l'évaluation du degré de précision ainsi atteint, ainsi que dans la prescription et l'évaluation des relations que ce programme de recherche entretient avec d'autres. À ce propos, en termes d'activité de recherche comme je le fais ici, peut-être vaudrait-il mieux parler de 'directivité', d'appel à une précision et à un développement déterminés des recherches, que cet appel soit formulé par le ou les chercheur(s) concernés ou par d'autres qu'eux, que de 'normativité', mais je conserverai ce terme usuel.

Cumulativité du savoir et programmes de recherche

Walliser (2009) aborde le problème de la cumulativité du savoir en sciences sociales, en abordant successivement données, modèles et programmes. Si cet ouvrage est riche d'enseignements, sa conclusion est décevante, puisqu'elle se contente finalement de vanter la notion de cumulativité. Pour progresser en la matière, il faudrait au moins inverser l'ordre choisi et subordonner les données aux modèles et théories et ces derniers aux programmes. Mais, comme l'ouvrage le montre sans le thématiser, le seul domaine des sciences sociales où la notion de programme de recherche s'est vraiment imposée jusqu'à aujourd'hui est celui de la linguistique. Effectivement, dans mes enseignements universitaires, lorsque j'ai voulu illustrer la notion de programme de recherche dans les sciences humaines et sociales autrement qu'avec celui du 'cours d'action', je n'ai trouvé de suffisamment explicites que des programmes de recherche linguistique dans la lignée de N. Chomsky, auxquels je pouvais cependant ajouter le programme de recherche en épistémolo-

gie génétique inauguré par J. Piaget (voir chapitre 6, section 6, pour sa spécification mathématique). L'épistémologie enactive étend ce problème de la cumulativité de la recherche empirique à toutes les sortes de programmes de recherche.

Pouvoir heuristique et capacité de croissance d'un programme de recherche et espace de recherche

Pour conclure cette section, rappelons que le pouvoir heuristique d'un programme de recherche a pour versant négatif la résistance à la contestation par les données empiriques (pouvoir heuristique interne) et par d'autres programmes de recherche au moins en partie alternatifs (pouvoir heuristique externe). De même, le pouvoir de croissance d'un programme de recherche est interne (enrichissement et approfondissement du noyau) et / ou externe (extension du même programme de recherche à d'autres domaines et à d'autres programmes de recherche). Afin de préciser comment plusieurs programmes de recherche peuvent développer mutuellement leurs pouvoirs heuristiques et leurs capacités de croissance externes, j'ai introduit (section 3) la notion d'espace de recherche comme lieu pertinent de coexistence, complémentarité, enrichissement et contestation mutuelle d'un ensemble de programmes de recherche. Un tel espace de recherche peut être mono-pôle ou multi-pôles. C'est, par exemple : recherche sur l'activité humaine actuelle + recherche sur l'activité animale + recherche archéologique et préhistorique + recherche en neurosciences sur l'inscription corporelle et situationnelle du symbolique. Un tel espace de recherche peut être institutionnalisé : ce fut le cas, par exemple, du CSLI (*Center for Study of Language and Information*) de Palo Alto, que j'ai dans le passé (juste avant qu'il ait fait preuve de sa mort, c'est-à-dire de sa perte de fécondité) qualifié de "programme de recherche élargi" parce qu'il était animé par un programme de recherche central en sémantique formelle, celui de la "logique des situations", inauguré par J. Barwise et J. Perry. Plus souvent, il consiste en des collaborations dans des recherches particulières, des rencontres périodiques et des relations régulières entre groupes de recherche appartenant à des institutions différentes.

Épistémologie enactive et existentialisme épistémologique enactif

Dans la *Méthode réfléchie*, je me suis défendu de développer un "existentialisme épistémologique" d'un chercheur ou d'un groupe de recherche – alors que, pourtant, l'existentialisme sartrien que je privilégiais intégrait l'Autre dans la conscience individuelle et ouvrait sur divers modes de collectivisation plus ou moins coopératifs ou agonistiques. J' objectais à une telle qualification que, dans l'idéal, l'épistémologie normative interne d'un programme de recherche donné n'était pas du seul ressort de ce chercheur ou groupe de recherche. Elle participait à l'évaluation de la fécondité d'autres programmes de recherche et, inversement, était soumise à une telle évaluation de fécondité de la part de chercheurs développant d'autres programmes de recherche, mais aussi de la part de l'ensemble de l'humanité, ce qui impliquait l'existence d'institutions adéquates. Il me semble nécessaire de revenir sur ce propos et d'accepter cette qualification d'"existentialisme épistémologique", en la précisant par l'adjectif "enactif", afin, à la fois, de le distinguer de l'existentialisme strictement sartrien, de le rattacher à l'hypothèse ontologique de

l'enaction et d'échapper à cette objection passée de ma part. On pourrait même parler d'"existentialisme enactif", comme façon de vivre pour un acteur quelconque, puisque la connaissance et un idéal relatif à cette connaissance (*épistémé*) sont inhérents à une telle façon de vivre.

En effet, ces éléments d'épistémologie enactive concernent avant tout l'épistémologie normative interne d'un acteur quelconque, qui navigue entre vie de recherche et vie usuelle (les deux pouvant donner lieu à des spécialisations, relatives et non absolues), entre les différents pôles d'activité usuelle et de recherche, sans oublier l'activité réceptive usuelle et son versant recherche, l'*otium*. Lorsqu'il se spécialise dans un pôle ou un "entre-pôles" de recherche donné, il navigue néanmoins entre ce dernier et d'autres pôles ou "entre-pôles" de recherche (par exemple, pour un programme de recherche empirique en général, entre ce dernier et la recherche philosophique, la recherche technologique en général, la recherche mathématique, et des recherches empiriques sur d'autres objets et dans d'autres domaines), entre son (ou ses) propre(s) programme(s) de recherche et d'autres, en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs. Cet acteur quelconque part d'un Engagement dans la situation donné (présuppositions ontologiques, épistémologiques, éthico-politico-religieuses et pratiques données), qu'il remet constamment en cause à partir du déroulement de sa vie et, en particulier, des appels qu'il recherche et reçoit de la part des autres acteurs, vivants ou morts (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 1, en ce qui concerne cette notion d'"appel" chez J.G. Fichte).

Un tel existentialisme enactif, comme l'existentialisme sartrien, est lié à un concept de conscience dissocié du concept de sujet, est lié au monde (J.-P. Sartre parle de "conscience intentionnelle du monde") et, dans ce monde, à d'autres acteurs. La différence essentielle est que, selon l'existentialisme sartrien, la conscience d'un acteur est intentionnelle du monde, alors que, selon l'existentialisme enactif, elle est, pour ainsi dire, intentionnelle de l'activité de cet acteur (comme enaction, c'est-à-dire comme dynamique de couplage structurel, ou encore comme suite d'interactions asymétriques) qui, elle-même, est intentionnelle du monde (voir *ibidem*). C'est ce qui permet à J.-P. Sartre de prendre la science, la technique, l'art et les mathématiques comme un donné dont il n'est en rien responsable, ou encore qui ne dépendent pas de lui (pour reprendre une formule stoïcienne), tout en se considérant comme responsable du monde. C'est justement ce qu'un existentialisme enactif évite. Je préciserai plus loin plusieurs autres différences essentielles entre existentialisme enactif et existentialisme sartrien (voir chapitre 10, section 7).

La question des spécificités épistémologiques

J'ai conclu le chapitre 1 en écrivant que j'aurai à accomplir deux sortes de tâches en relation avec les distinctions ontologiques suscitées par les hypothèses de l'enaction et de l'expérience : (1) il faudra justifier celles de ces distinctions ontologiques qui ne vont pas de soi ; (2) il faudra montrer que toutes ces distinctions ontologiques entrainent des distinctions épistémologiques, descriptives et normatives internes. Si la tâche (1) a été accompli de façon suffisante dans le chapitre 4, la tâche (2) reste à introduire (ci-dessous) et à effectuer (dans les sections 5, 6 et 7 suivantes et le chapitre 6).

Les spécificités épistémologiques de ces différentes sortes de programmes de recherche ont été inégalement précisées et éprouvées en relation avec le programme de recherche 'cours d'action'. Certaines l'ont été directement : celles des programmes de recherche empirique en général ; celles des programmes de recherche technologique en général ; celles des programmes de recherche empirique sur l'activité humaine ; celles des programmes centraux de recherche en ingénierie des situations humaines ; celles des programmes de recherche philosophique. D'autres ne l'ont pas été du tout : celles des programmes de recherche empirique sur l'activité animale et des programmes de recherche centraux en ingénierie des situations animales. Contrairement au programme de recherche sur la cognition socialement distribuée initié par E. Hutchins (Hutchins, 1995), qui a, par exemple, donné lieu à des recherches sur l'activité collective des babouins, le programme de recherche 'cours d'action' n'a pas été prolongé en direction de l'activité animale. Les spécificités épistémologiques des programmes de recherche empirique sur l'activité animale et des programmes centraux de recherche technologique en ingénierie des situations animales ne peuvent donc être précisées aujourd'hui que grâce à des recherches menées dans le cadre d'autres programmes de recherche que celui du 'cours d'action', comme celui de la cognition socialement distribuée, mais aussi comme le programme de recherche final initié plus lointainement par G. Bateson (voir Bateson, 1980, 1984, 1986). Je reviendrai donc plus loin (section 5) sur ce programme de recherche de la cognition socialement distribuée car il montre l'intérêt aujourd'hui d'établir des relations étroites entre programmes de recherche portant respectivement sur l'activité animale et sur l'activité humaine. Enfin, si les spécificités épistémologiques des programmes de recherche logico-mathématique n'ont pas été du tout précisées et éprouvées – mais seulement esquissées dans la *Méthode réfléchie* –, en ce qui concerne celles des programmes de recherche empirique symbolique et des programmes de recherche-création symbolique, dont artistique, les deux autres sortes de programmes de recherche symbolique, c'est aussi le cas, sauf que : d'une part, la mise au point des notions et des méthodes d'étude empirique des cours d'action et de leur articulation collective est passée par une connaissance relativement poussée des recherches linguistiques et sémiotiques ; d'autre part, certaines des recherches menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', celles portant sur les activités musicales, se sont confrontées à des recherches symboliques (en matière d'analyse musicale et de génétique des œuvres musicales) et à des recherches artistiques (en matière de création musicale).

Si je consacrerai un chapitre entier (chapitre 6) à la notion de programme de recherche logico-mathématique, du fait de sa particularité et de la relation que les mathématiques entretiennent avec les sciences empiriques et les technologies les plus diverses, je reviendrai (section 5) sur les notions de programme de recherche empirique et technologique en général, sur celles de programme de recherche empirique sur les activités humaines et animales et de programme de recherche technologique en ingénierie des situations humaines et animales et sur la notion de programme de recherche philosophique et sur les notions de programme de recherche empirique symbolique (section 6) et de programme de recherche-création symbolique, dont artistique (section 7). Mais auparavant, il me faut revenir brièvement

sur la contribution potentielle de l'étude de l'activité humaine à l'ensemble de ces sortes de programmes de recherche, donc les relations idéales à établir entre la première et les secondes.

L'analyse de l'activité humaine et les pôles de définition des programmes de recherche

Si les recherches sur l'activité humaine ont permis de formuler les notions de projet générique usuel et de projet générique de recherche et de préciser, développer et généraliser la notion de programme de recherche de I. Lakatos, leur développement relativement aux activités de recherche (voir chapitre 4, section 1) devrait contribuer, positivement comme négativement, à la définition des composantes des différentes sortes de programmes de recherche. Cette contribution serait sans doute différenciée selon la sorte de programme de recherche considérée. *A priori*, elle serait plus importante pour les recherches sociologiques, anthropologiques et historiques, qui s'intéressent plus ou moins directement à l'activité humaine en en isolant certaines de ses composantes afin de les étudier séparément comme des "choses" (voir leur précision dans la section 5 et l'*Introduction* de la *Partie B*, section 4), et pour les recherches symboliques (recherche empirique symbolique, recherche-création symbolique, dont artistique) dont les objets sont construits de façon problématique à partir des activités humaines, comme nous allons le préciser (dans les sections 6 et 7), après avoir considéré les spécificités épistémologiques des autres sortes de programmes de recherche. Le cas de la recherche mathématique est différent. Si ses objets sont construits par l'activité humaine, comme dans le cas des deux autres sortes de recherches symboliques, c'est de façon non problématique relativement à cette activité humaine. Ils constituent ainsi un monde mathématique (comme nous l'avons vu dans le chapitre 4, section 6, et le préciserons dans le chapitre 6) de telle sorte que la recherche mathématique n'est pas plus sensible à la contestation et à la contribution des recherches sur l'activité humaine que les recherches empiriques et technologiques usuelles portant sur le monde physique ou biologique.

Style *versus* activité ?

On peut même se demander si, dans certains cas de création artistique, il ne serait pas plus fécond de les aborder essentiellement en termes d'activité, donc de projets ou de programmes de recherche plutôt qu'en termes d'œuvres et, en particulier, de style, comme c'est fait en général, et même qu'en termes complémentaires d'œuvres et d'activité comme on devrait le faire en général dans le cadre d'une épistémologie enactive. C'est le cas, par exemple, me semble-t-il, pour le Baroque et le *Free Jazz*.

L'exemple du Baroque

On parle aujourd'hui couramment de "style baroque", mais il a fallu attendre la fin du 19ème siècle – à l'issue d'études sur le *Cinquecento* et le *Seicento* – pour que des spécialistes d'histoire de l'art identifient dans les formes et les idées du Baroque un style à part entière (voir Million, 1999, Tapié, 1980, Wölfflin, 1961). B. Croce (phi-

losophe italien antifasciste dont j'ai parlé dans le chapitre 3), en 1929, se contente pourtant encore d'affirmer, dans la foulée des historiens de l'art du 18ème et du 19ème siècles, que le Baroque "est une perversion artistique, une sorte de laideur artistique" propre au caractère social, politique et religieux d'une période d'avilissement (Million, 1999, p. 26). Effectivement, si l'on ramène les formes symboliques dites 'baroques' à la Contre-Réforme catholique qui en a constitué le cadre, on ne peut que souscrire à ce jugement. Le problème qui est ainsi laissé de côté, c'est justement celui de la relative autonomie des formes symboliques, et en particulier de l'art, relativement aux diverses pratiques qui les accompagnent.

En fait, H. Wölfflin n'a pu proposer une définition précise du Baroque qu'à partir d'une théorie générale des formes consistant en cinq paires de concepts formels ou catégories de forme : linéaire / pictural, plans / profondeur, forme fermée / forme ouverte, multiplicité / unité et clarté / obscurité. Mais, comme le remarque P. Portoghezi, "l'apparition du Baroque, quelle que soit la définition que l'on donne à cette étiquette posthume attribuée à un climat stylistique qui, lui, se passa fort bien d'étiquettes, est marquée avant tout par une succession d'œuvres cohérentes et donc par l'histoire de fortes personnalités et de commanditaires éminents" (Million, 1999, p. 33).

Alors, à quoi peut bien servir cette notion de "Baroque" ? P. Portoghezi répond : "L'étiquette sous laquelle des personnalités aussi différentes que le Bernin et Borromini s'est révélée souvent utile du fait qu'elle permet de relier entre eux des phénomènes très variés et en partie divergents. Non pas à partir d'un noyau unificateur commun, mais plutôt en fonction d'une série de liens apparentant les nombreuses hypothèses formulées à l'intérieur d'un patrimoine d'idées fécondes. En effet, l'une des caractéristiques du Baroque est précisément la différenciation régionale des écoles ou, mieux, la souplesse avec laquelle certaines de ses lignes directrices interprètent des situations et des goûts solidement ancrés et très différents" (Million, 1999, p. 50). Ainsi, il faudrait, sinon abandonner l'idée de style Baroque, du moins penser essentiellement le Baroque comme un espace d'activité usuelle et d'activité de recherche, dont la circonscription a permis la fécondation mutuelle de projets génériques de recherche artistique et technologique divers. Il faudrait donc examiner l'ensemble des composantes des projets génériques de recherche artistique baroques pour mettre en évidence les similitudes, différences et évolutions. Par exemple, en ce qui concerne l'atelier et les relations externes avec des programmes de recherche technologiques de ces projets génériques de recherche artistique baroques, l'ouvrage de Million (1999) contient des chapitres sur les techniques, en particulier architecturales, qui montrent qu'elles ont compté dans la circonscription de cet espace de recherche. Par exemple, en ce qui concerne leurs présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*), selon C. Norberg-Schulz : "Les deux aspects apparemment contradictoires du phénomène baroque, l'un systématique et l'autre dynamique, forment ainsi une totalité significative. Le besoin d'appartenir à un système absolu et intégré mais ouvert et dynamique est un trait marquant de l'âge baroque" (Million, 1999, p. 58). Comme on l'a vu (chapitre 1), le programme de recherche 'cours d'action'

partage ce besoin, d'où les parallèles répétés dans les différentes *Méthodes élémentaire, développée* et *réfléchie* entre ce programme de recherche et le Baroque.

***L'exemple du* Free Jazz**

Considérons aussi le *Free Jazz*, une musique dont j'ai pu acquérir un minimum de connaissance vivante au-delà de son écoute grâce à des ami(e)s musicien(ne)s. Selon Carles & Comolli (2000) : "L'improvisation est une croyance. Croire en la première fois. Qu'il y aura toujours de la première fois. La première fois n'est jamais la dernière. (…) Les musiques de l'improvisation, sans renoncer aux voluptés répétitives (…), ont prétendu accomplir autrement le destin lancinant qui est peut-être celui de toute musique, en brisant le cercle, en rompant le cycle : musique avant tout qui rajeunisse le monde à nos sens – et pas seulement à nos oreilles" (*op. cit.*, p. 10). Pour ces auteurs, le *Free Jazz* radicalise cette croyance. Il vise à interrompre tout "programme" comme "destin" : "C'est là que les programmes généralisés se cassent les dents. Sur des bouts de monde, sur des morceaux d'hommes, qui n'en veulent pas, des programmes" (*op. cit.*, p. 20). Il n'a rien d'un "style" : "Le *free jazz* était déjà en voie de marginalisation en 1971 [date de la première édition de l'ouvrage], précisément parce qu'on ne voulait alors le reconnaître et l'admettre (du bout des lèvres) qu'en tant que énième style jazzistique, comme les autres escamotable. Il nous semblait au contraire que dans les développements déjà contrariés du *free* se manifestait quelque chose d'une vérité trans-stylistique du *jazz*, qui faisait de la succession des styles une histoire, celle d'une lutte dans les formes musicales à mettre en relation avec l'histoire des luttes du peuple noir" (*op. cit.*, p. 29). Alors, son analyse empirique en terme de "style", donc comme œuvre, ne peut qu'être décevante. Ce qui est ouvert ainsi, c'est une analyse en termes d'activité, donc de réalisation de projets génériques usuels, de projets génériques de recherche, voire d'un ou plusieurs programmes de recherche, au sens donné à cette locution qui combine "destin" et "création".

5. Les spécificités épistémologiques des différentes sortes de programmes de recherche (excepté ceux de recherche symbolique)

Il s'agit, dans les trois sections 5, 6 et 7 ouvertes ici, d'examiner si chacune des sortes de programme de recherche ainsi spécifiées (sauf la sorte logico-mathématique, considérée dans le chapitre 6) possède effectivement une spécificité épistémologique normative interne, ou encore si l'on peut caractériser les éléments constitutifs de chacune de ces sortes de programme de recherche, certains comme généraux, d'autres comme spécifiques. Il s'agira, rappelons-le, d'idéal, même si, pour illustrer cet idéal, je décrirai sommairement des exemples de programmes de recherche effectifs ou proches d'un idéal de programme de recherche. Si je ne chercherai pas à être exhaustif – ce qui serait le rôle d'une encyclopédie à construire (voir section 8) –, j'en dirai suffisamment pour montrer l'intérêt de la distinction des sortes de programmes de recherche et insisterai sur les éléments constitutifs qui posent problème dans chacune de ces sortes de programme de recherche.

Commençons ici par les sortes de programme de recherche philosophique, empirique en général, technologique en général, empirique sur l'activité humaine, technologique en ingénierie des situations humaines, empirique sur l'activité animale, technologique en ingénierie des situations animales.

Les programmes de recherche philosophique

Les programmes de recherche philosophiques se distinguent des autres sortes de programmes de recherche par leurs objets ou ouverts de recherche (l'Engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et pratique dans la situation de celui ou ceux qui les développent, décliné en présuppositions et *thêmata* ou préoccupations fondamentales de toutes sortes). Leurs spécificités épistémologiques ont été suffisamment précisées dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 5, section 7) : caractère purement spéculatif ; réfutation *versus* non réfutation par la cohérence interne de cette spéculation et de la mise en relation de cette dernière avec le souci de soi de chacun ; évaluation de fécondité essentiellement externe, c'est-à-dire essentiellement à travers l'évaluation de la fécondité empirique et pratique pour les autres sortes de programmes de recherche. Je me contenterai ici d'en fournir un exemple de mise en œuvre ici et maintenant (dans l'ensemble de cet ouvrage et plus spécialement dans la *Partie D*).

Constatons aussi que la sorte fondamentale de programme de recherche philosophique ouvre plutôt sur une revisite du tout dernier Foucault, celui de *L'herméneutique du sujet* (Foucault, 2001) dont je n'ai pas encore parlé et qui tirait les conséquences de la transformation de sa conception de la connaissance après Foucault (1975). Elle se présente comme une nécessité épistémologique pour toutes les sortes de programmes de recherche dès qu'on supprime l'idéal illusoire et éventuellement de mauvaise foi (a) de la neutralité axiologique dans les sciences (empirique en général, empirique symbolique et logico-mathématique), (b) de la passion et de la folie dans les arts et (c) de la limitation de l'axiologie à la définition préalable des "buts" dans la technique, c'est-à-dire dès qu'on prend la mesure de l'Engagement dans la situation qui se situe à la base de toute recherche. Nul besoin donc de préciser l'organisation des différentes sortes fondamentales de programmes de recherche pour étendre la nécessité idéale d'une relation organique (concernant cette sorte de relation, définie au départ entre recherche empirique et recherche technologique, voir la sous-section suivante) de la sorte de programme de recherche philosophique avec toutes les autres sortes fondamentales de programmes de recherche. Notons cependant que ce que j'entends ainsi par recherche philosophique conduit à faire basculer toute une part de ce qu'on entend usuellement par "recherche philosophique" vers les parts spéculatives des autres sortes de recherches (recherche empirique en général, recherche technologique en général, recherche symbolique, recherche artistique, recherche logico-mathématique), voire vers une sorte d'activité de création artistique, c'est-à-dire de création de formes symboliques. En tout cas, on peut constater que cette nécessité idéale est, en général, loin d'être actualisée, que ce soit du côté des activités de recherche philosophique que du côté des autres sortes d'activités de recherches. Elle l'est cependant plus du côté des programmes de recherche dans

les sciences humaines et sociales (ressortissant à la recherche empirique usuelle, à la recherche empirique sur l'activité humaine ou à la recherche empirique symbolique) que du côté des autres sortes de programmes de recherche.

J'ai fait allusion (chapitre 1, sections 8, 9 et 10) au programme de recherche philosophique qui est idéalement en relation organique avec le programme de recherche empirique 'cours d'action' et avec les trois sortes de programmes de recherche technologique qui sont eux-mêmes idéalement en relation organique avec lui. Selon M. Foucault, dans l'ouvrage cité (Foucault, 2001), le "souci de soi", tel qu'il est développé par les Stoïciens et Épicuriens, est en relation avec des "techniques de soi". Ces philosophes antiques ne séparaient pas la recherche philosophique de la recherche empirique. Une fois cette séparation effectuée, les hypothèses de l'enaction et de l'expérience conduisent, par l'intermédiaire de l'hypothèse de l'activité-signe, à distinguer l'activité réflexive, portant sur l'ensemble de l'activité, et qui fait partie de cette activité (voir chapitre 1, section 8), du "souci de soi", portant plus spécialement sur l'Engagement dans la situation, c'est-à-dire sur les présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*), c'est-à-dire encore sur les composantes de cette activité qui donnent le moins lieu à conscience préréflexive. La recherche philosophique constitue le pendant du côté de l'activité de recherche du "souci de soi" du côté de l'activité usuelle. C'est pourquoi, l'ingénierie de la construction des savoirs propres ou des situations de formation par l'expérience et l'analyse, comme incluant les "techniques de soi" selon M. Foucault, est idéalement en relation organique, non seulement avec la recherche philosophique comme activité de recherche prolongeant le "souci de soi", mais aussi avec divers programmes de recherche empirique, dont l'un, central, est un programme de recherche empirique sur l'activité humaine tel que le programme de recherche 'cours d'action'.

La recherche empirique et technologique en général

La notion de programme de recherche empirique en général recouvre les recherches en sciences physiques et biologiques, mais aussi les recherches ou parties de recherches en sciences humaines et sociales dans lesquelles les "faits sociaux", "culturels" ou "historiques" sont traités "comme des choses", ainsi que l'avait proposé E. Durkheim à l'origine de la sociologie (Durkheim, [1937], 1981) (voir l'*Introduction* à la *Partie B*, section 4, et ce chapitre, section 1). Un programme de recherche empirique en général se caractérise d'abord par des propositions non triviales et réfutables par des "faits" dans le cadre d'un observatoire. Il entretient idéalement une relation organique avec des programmes de recherche technologique, d'une part, en ingénierie de l'observatoire et de l'atelier de ce programme de recherche, d'autre part, en ingénierie des artefacts. Ses théories et modèles sont mathématisés plutôt que littéralisés et il entretient donc une relation qui peut être organique ou au moins d'application avec des programmes de recherche mathématique. Il assure le monopole au point de vue de l'observateur dans l'observatoire. À travers ses présuppositions et préoccupations fondamentales ou *thêmata*, il entretient une relation avec des programmes de recherche philosophique.

Un programme de recherche technologique en général est, inversement, en relation organique avec un ou plusieurs programmes de recherche empirique, et

en relation, à travers ses présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*), avec des programmes de recherche philosophique. Il se caractérise d'abord par des propositions pratiques non triviales et l'existence de tests pertinents de réussite pratique. S'il conçoit des artefacts participant à des situations humaines, ce programme de recherche technologique doit idéalement être intégré à un programme de recherche technologique en ingénierie des situations humaines (voir plus loin).

Les sortes de programmes de recherche empirique en général et technologique en général (ainsi que leurs spécifications en matière d'activité humaine, d'activité animale, d'ingénierie des situations humaines et d'ingénierie des situations animales) ouvrent sur une revisite et une extension des notions de critère de scientificité (de A. Koyré) et de fécondité (pouvoir heuristique et capacité de croissance) (de I. Lakatos) à toutes les sciences, donc en particulier aux sciences humaines et sociales, et à toutes les technologies, donc en particulier aux ingénieries des situations humaines. Déjà, j'avais pu m'inspirer de Milner (1989), qui avait étendu conjointement cette notion de programme de recherche (que j'avais faite mienne depuis 1977) et cette notion de critère de scientificité à la linguistique, lorsque, dans Theureau (1992), j'avais proposé une première systématisation complète et cohérente du programme de recherche 'cours d'action'. J.-C. Milner a poursuivi dans ce sens en étendant cette notion à l'ensemble des sciences humaines et sociales, à travers son bilan des programmes de recherche structuralistes (Milner, 2002). La différence tient essentiellement à l'insistance sur la relation organique de la science avec la technologie et, corrélativement, à l'intérêt pour la technologie qui sont inscrits dans les notions de programme de recherche empirique en général et de programme de recherche technologique en général proposées ici, ainsi que dans la *Méthode réfléchie*, dans toute leur généralité, et dans la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*, en ce qui concerne le seul programme de recherche 'cours d'action'. En écrivant cette dernière phrase, je propose donc, comme relation idéale déterminée entre les deux sortes de programmes de recherche empirique en général et technologique en général, une relation organique qui en fait des sortes fondamentales de programmes de recherche autonomes mais organiquement liées.

À la suite de A. Koyré, j'entends ici (comme dans le chapitre 1, section 9) par **relation organique** une relation dans laquelle l'activité de recherche scientifique suscite l'activité d'innovation technique (ou technico-organisationnelle) et, inversement, dans laquelle cette dernière suscite la première, ou encore une articulation des activités de recherche empirique en général et technologique qui aboutit à la co-construction des sciences et des technologies. Précisons, comme je l'ai déjà fait dans la *Méthode réfléchie* et y ai fait allusion plus haut, que cette relation organique se situe idéalement entre un programme de recherche empirique et plusieurs programmes de recherche technologique (relation un à plusieurs) et entre plusieurs programmes de recherche empirique et un programme de recherche technologique (relation plusieurs à un). Ainsi, dans la validation ou non réfutation empirique des propositions non triviales des sciences, n'entre pas seulement la réalisation technique des expérimentations ou des nouvelles enquêtes, mais aussi le développement technique associé à ces propositions et son évaluation. Evidemment, une façon particulière de réaliser cette relation organique entre recherche empirique et recherche technologique est de

les mener conjointement. Mais alors la question est de ne pas en mélanger les critères. Remarquons en passant que la réalisation d'un programme de recherche technologique est différente de celle d'un idéal de "praticien réflexif" mais l'inclut car il y a continuité entre activité de recherche et activité usuelle, de même que l'idée de recherche création symbolique ou de recherche artistique diffère de celle de l'artiste praticien qui se contente d'être à la fois créatif et réflexif.

Nous avons vu (chapitre 1) que le programme de recherche empirique 'cours d'action' était idéalement en relation organique avec trois sortes de programmes de recherche technologique, portant respectivement sur la conception de l'observatoire et de l'atelier, sur la conception des situations et sur la construction des savoirs propres (ou formation par l'expérience et l'analyse) des acteurs, mais aussi que, du fait de la non reproductibilité des recueils de données, la réfutation *versus* non réfutation des hypothèses reposait, au-delà de chaque recherche particulière, sur cette conception des situations et cette construction des savoirs propres (ou formation par l'expérience et l'analyse) des acteurs. Les programmes de recherche empiriques en général sont idéalement en relation organique avec deux sortes de programmes de recherche technologique, la première portant respectivement sur l'observatoire et l'atelier, la seconde portant sur l'ingénierie des artefacts.

Certains programmes de recherche empiriques peuvent même être en relation organique avec seulement des programmes de recherche portant sur l'observatoire et l'atelier. C'est le cas, par exemple, du double programme de recherche empirique en cosmologie présenté par G. Theureau (voir Theureau, 2011), l'un des rares programmes de recherche empirique en sciences physiques vivants dont j'ai acquis une connaissance indirecte suffisante pour en parler. Ce double programme de recherche empirique (d'"étude cinématique de l'univers local" et d'"analyse du signal radio des pulsars") dépend de toute une série d'ingénieries des artefacts. S'il peut, inversement, contribuer au contenu de ces ingénieries des artefacts, c'est indirectement, par l'intermédiaire des sciences physiques, grâce aux contributions qu'il apporte à la détermination des grandes théories physiques à travers celle des paramètres cosmologiques et de la formation et de l'évolution des grandes structures de l'univers. Par contre, le développement du double programme de recherche empirique en question est directement lié au développement technologique des dispositifs d'observation astrophysique (observatoire) et des moyens d'analyse et de calcul (atelier), donc aux ingénieries des artefacts qui les concernent, et, inversement, suscite ou oriente ce développement technologique. Du point de vue de la réfutation *versus* non réfutation, on peut dire de façon générale que, dès que le postulat de reproductibilité des phénomènes peut être raisonnablement posé, comme dans les sciences expérimentales ou l'astronomie, même si c'est pour des raisons radicalement différentes, le rôle de conception de nouveaux observatoires et ateliers grandit relativement à celui de la conception de nouvelles situations ou de nouveaux artefacts.

Notons cependant, pour compliquer les choses, que les sciences humaines et sociales étant plus immédiatement engagées socialement, culturellement et politiquement, le manque actuel de relation organique avec la recherche technologique du côté de la conception de nouveaux artefacts ou de nouvelles situations et de rela-

tion avec la recherche philosophique tient, non seulement à une épistémologie de la "science pure", mais aussi à une prudence politique. On peut même dire que cette prudence politique a souvent commandé cette épistémologie de la science pure. Par exemple, le discours de la science pure des anthropologues culturels français durant l'époque coloniale a constitué pour eux un discours de justification de leur refus de collaborer avec les pouvoirs coloniaux. Si l'on ne sacrifie pas à cette épistémologie de la science pure, on sera d'ailleurs souvent obligé, dans ces sciences humaines et sociales, pour accéder aux terrains de recherche et pour obtenir les moyens matériels, institutionnels et humains de ces recherches, de tenir un double discours, un discours ésotérique de relation organique avec la recherche technologique du côté de la conception de nouveaux artefacts ou de nouvelles situations et de relation avec la recherche philosophique, et un discours exotérique de la science pure, afin que les pouvoirs politiques et économiques permettent l'effectuation des recherches, doublé d'un appel à l'application de la science par ces mêmes pouvoirs politiques et économiques. Je reviendrai dans la *Conclusion* générale sur les relations entre épistémologie et politique.

La recherche empirique sur l'activité humaine et la recherche technologique en ingénierie des situations humaines

Revenons à ce qui a constitué mon expérience directe de recherche, la recherche empirique sur l'activité humaine, la recherche technologique en ingénierie des situations humaines et la recherche philosophique, avant d'aborder des territoires moins explorés (dans la suite de cette *Partie C*).

Activité humaine

Concernant les spécificités épistémologiques d'un programme de recherche empirique sur les niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine, on peut se reporter au chapitre 1. La question qui se pose est de savoir si cette sorte de programme de recherche ne se réduit pas au programme de recherche 'cours d'action', du fait qu'il est le seul à expliciter les hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience. En fait, divers autres programmes de recherche empirique sur l'activité humaine, qui considèrent l'activité humaine comme à la fois incorporée, située et cultivée, partagent plus ou moins implicitement et à divers degrés les hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience. Ou bien, certaines composantes de leurs observatoires (comme, par exemple, la méthode d'autoconfrontation) et de leurs ateliers (comme, par exemple, la précision des limites de validité des modèles informatiques de l'activité) en sont des conséquences méthodologiques. Ou bien, leurs hypothèses analytiques et synthétiques les présupposent en partie. Ou bien, ils développent la relation organique entre recherche empirique sur l'activité humaine et recherche technologique en ingénierie des situations qu'elles commandent. S'ils visent directement une science empirique de l'activité humaine sans passer par une phénoménologie empirique de l'activité humaine, leurs résultats recoupent et complètent souvent ceux des recherches menées dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Je rappellerai seulement (voir le chapitre 2, section 5) le programme de recherche de la 'cognition socialement distribuée', initié par E. Hutchins (voir Hutchins, 1995), qui est le

plus connu, le plus explicite et le plus rigoureux de ces programmes de recherche, qui a le plus stimulé le programme de recherche 'cours d'action' et qui, comme nous l'avons vu, s'est encore plus rapproché il y a peu de ce dernier. Remarquons aussi que, si la distinction des programmes de recherche empirique sur l'activité humaine comme sorte particulière de programme de recherche empirique repose sur les particularités ontologiques postulées de l'activité humaine (hypothèses ontologiques de l'enaction et de la conscience préréflexive ou expérience), la conscience préréflexive repose, elle, sur l'existence du symbolique et de ses modes d'inscription dans les corps des acteurs et dans leurs situations. On peut concevoir d'autres programmes de recherche sur l'activité humaine qui, tout en maintenant ces deux hypothèses ontologiques, s'intéressent à l'activité humaine au-delà de ce qui, en elle, donne lieu à conscience préréflexive. Le programme de recherche 'cours d'action', dans sa ceinture de protection et développement, vise déjà d'ailleurs cet au-delà, mais en passant par l'activité humaine qui donne lieu à conscience préréflexive. Enfin, il n'y a pas de raison pour que les spécificités ontologiques et épistémologiques de l'étude de l'activité humaine s'arrêtent aux niveaux d'analyse inférieurs de cette activité humaine. C'est pourquoi j'ai consacré la *Partie B* à la question des programmes de recherche empirique multi-niveaux sur l'activité humaine et sur les contributions, moyennant critique, des recherches en sociologie, anthropologie culturelle et histoire, ainsi qu'à la façon dont ces sortes de programmes de recherche empirique pourraient être en relation organique avec des programmes de recherche technologique.

Ingénierie des situations

Un programme central de recherche technologique en ingénierie des situations humaines (voir sections 2 et 4) a pour spécificités épistémologiques idéales : (1) sa relation organique avec un programme de recherche empirique sur l'activité humaine ; (2) la participation des acteurs concernés à la conception de leurs situations ou de situations d'autres acteurs qui leur ressemblent ; (3) sa relation organique avec d'autres programmes de recherche empiriques pertinents. Ainsi, on peut parler de "technologie" à propos de l'**ingénierie des situations**, comme on le fait à propos de l'ingénierie usuelle, c'est-à-dire l'**ingénierie des artefacts**, mais à condition de préciser que, du fait de ces spécificités épistémologiques, ses notions et méthodes sont différentes. Je renvoie au chapitre 3, section 12, pour l'extension de l'ingénierie des situations à l'ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes, qu'on pourrait aussi bien qualifier de situations larges et complexes ou de situations globales, puisqu'il s'agit dans les deux cas de situations dynamiques.

Les programmes de recherche empirique sur l'activité animale et de recherche technologique en ingénierie des situations animales

N'ayant pas les moyens de préciser sérieusement la recherche empirique sur l'activité animale, qu'elle soit individuelle-sociale ou sociale-individuelle, et sur l'interaction entre animaux et êtres humains, j'aborderai cependant ici une question dont la réponse contribuerait à de telles recherches empiriques : Quel idéal pourrait

être défini en matière de relation entre recherche empirique sur l'activité humaine et recherche empirique sur l'activité animale ? Comme nous l'avons constaté plus haut (section 4), ce n'est pas le programme de recherche 'cours d'action' qui peut contribuer à répondre à cette question. Par contre, le programme de recherche sur la 'cognition socialement distribuée' (voir *ibidem* et chapitre 2, section 5), en partant de l'activité humaine, s'est étendu à l'activité animale (voir Hutchins & Johnson, 2009, sur l'émergence du langage comme activité collective incarnée chez les hommes et les bonobos ; voir Sturm, Forster & Hutchins, 1997, et Sturm & Forster, 2001, sur la cognition sociale des babouins). Si l'on peut s'accorder sur la nécessité de ne pas plaquer les notions d'analyse de l'activité humaine sur l'activité animale, vu l'expérience des erreurs passées d'anthropologisation des animaux qu'il serait trop long de rappeler ici, la part non symbolique ou pré-symbolique de l'activité humaine gagne à être comparée à l'activité animale, d'où l'intérêt d'un va-et-vient entre les deux sortes de recherches. Ce va-et-vient peut contribuer aussi à préciser les épistémologies respectives de ces deux sortes de recherches au-delà de ce qui leur est commun, c'est-à-dire les conséquences épistémologiques de l'hypothèse ontologique de l'enaction : négativement, le caractère illusoire des connaissances obtenues à partir du point de vue de l'observateur, positivement, la nécessité d'accéder peu ou prou, d'une façon ou d'une autre, au point de vue de l'organisation interne de l'homme ou de l'animal.

Versant recherche sur l'activité animale, une question essentielle est évidemment celle de la façon dont on peut rendre compte de ce qui est présent à l'instant t pour l'animal, ainsi que de l'asymétrie de l'interaction entre son corps et son environnement. Présence à l'instant t et asymétrie peuvent être cernés chez les acteurs humains grâce à leur conscience préréflexive. On peut en effet avoir accès à cette conscience préréflexive des acteurs humains (en tout cas telle que nous l'avons définie), grâce à des méthodes adéquates et la mise en œuvre préalable des principes et méthodes de l'ethnographie culturelle qui fournit un accès minimal à leur culture (voir chapitre 1, section 3). Remarquons que, pour des programmes de recherche comme celui de la cognition socialement distribuée qui s'interdisent ces méthodes (voir toujours Hutchins, 1995), l'accès, grâce à la mise en œuvre des principes et méthodes de l'ethnographie culturelle, à la culture propre des acteurs (mais pas à leur Référentiel qui spécifie à chaque instant cette culture propre et le reste de leur savoir propre dans la situation, voir chapitre 4, section 6) fournit au moins des éléments en ce qui concerne l'asymétrie de leurs relations avec leurs environnements.

Versant recherche sur l'activité humaine, le progrès des recherches sur l'activité animale devrait permettre de dépasser les limites de la conscience préréflexive et de ses conditions d'accès et de relier ces recherches aux recherches neurophysiologiques plus concrètement que par la seule hypothèse ontologique de l'enaction. Il devrait contribuer aussi, comme le fait déjà le programme de recherche sur la cognition socialement distribuée (voir Bender, Hutchins & Medin, 2010, et Hutchins, 2011) à la critique de programmes de recherche comme celui de l'"*extended mind*", c'est-à-dire la proposition de Clark & Chalmers (2010) d'un "esprit étendu" au sens de "cerveau étendu", qui a l'innocence ou le culot de se présenter comme

nouvelle alors qu'elle constitue tout simplement l'interprétation réductrice neuroscientifique – se passant de la notion de culture – de celle de "système culturel symbolique" proposée par Hutchins (1995).

Ajoutons à ce propos que préciser les hypothèses de l'anthropologie cognitive à laquelle se rattache le programme de recherche sur la 'cognition socialement distribuée' (voir chapitre 2, sections 5 et 6) – E. Hutchins utilise plutôt la locution 'ethnographie cognitive' car la locution 'anthropologie cognitive' est plutôt monopolisée aujourd'hui par des programmes de recherche anthropologiques qui ne s'intéressent pas à l'activité humaine en tant que telle – relativement à celles des neurosciences peut avoir des conséquences pratiques importantes. C'est ainsi qu'A. Cicourel, qui a présenté au début de sa carrière une thèse sur la perte d'identité des personnes âgées à partir de l'observation participante d'un club de troisième âge et a compté parmi les initiateurs de l'anthropologie cognitive en termes de "sociologie cognitive" (Cicourel, 1973, Tr. Fr., 1979), réalise aujourd'hui, sur la base d'une argumentation de la nécessité de conjoindre analyse neurologique et analyse socio-cognitive, des recherches en hôpital en collaboration avec des neurologistes sur la dynamique des interactions entre le personnel soignant, des personnes atteintes du syndrome d'Alzheimer et leurs proches (Cicourel, à paraître, 2012).

6. Les spécificités épistémologiques des programmes de recherche empirique symbolique

Distinguer, comme je l'ai fait à travers le programme de recherche 'cours d'action', les programmes de recherche empirique sur l'activité humaine et les programmes de recherche empirique symbolique ne va pas de soi car, actuellement, leur confusion est à son comble pour une partie des seconds dans ce qu'on appelle les "sciences cognitives". C'est sans doute la rançon historique de la remise en cause du programme de recherche comportementaliste en psychologie qui avait été effectuée à partir du programme de recherche linguistique initié par N. Chomsky. Dans la foulée, ce dernier avait même proposé de faire de la linguistique une branche de la psychologie. Si l'on veut que ces "sciences cognitives" constituent un espace de recherche fécond, une clarification est nécessaire à partir de la précision des relations entre le symbolique et l'activité humaine (voir chapitre 4, section 6). Pour résumer, la recherche empirique symbolique ne s'intéresse pas à l'activité humaine mais à ses œuvres, qu'elles connaissent une certaine permanence (articles de journaux, œuvres littéraires, picturales, etc.) ou non (flux de paroles et/ou de gestes, performance chorégraphique, etc.). En tant qu'empirique, elle partage la caractérisation essentielle des programmes de recherche empirique : des propositions non triviales et réfutables, même si, comme nous le verrons, cette réfutation pose des problèmes spécifiques.

Précisons que ce qui est entendu ici comme recherche empirique symbolique linguistique ne recouvre pas tout ce qui est mis usuellement sous le terme de "linguistique", mais seulement la "linguistique" comme "science du langage" au sens

strict. Par exemple, une part de la recherche sociolinguistique, celle qui concerne la communication langagière dans les situations sociales usuelles et ne se contente pas des "œuvres" produites au cours de cette communication, constitue plutôt une recherche empirique sur l'activité humaine. Il en est de même, par exemple, de la recherche psycholinguistique, conjoignant linguistes et psychologues, qui concerne l'usage d'éléments de la langue dans des situations expérimentales mais vise à travers celui-ci l'explication de cet usage dans ces situations sociales usuelles. Dans les deux cas, c'est la question des épistémologies normatives internes des programmes de recherche empirique sur l'activité humaine qui est posée.

À côté de cette recherche empirique symbolique linguistique et dans son prolongement, on a aussi la recherche en anthropologie structurale qui a été initiée par C. Lévi-Strauss et sur laquelle je m'étendrai plus longuement, du fait que je la connais mieux, ayant dû la fréquenter dans le cadre de mes recherches empiriques sur l'activité humaine.

Considérons quelques aspects significatifs de ces programmes de recherche empirique symbolique.

La recherche anthropologique structurale

Les recherches anthropologiques culturelles menées dans le cadre du structuralisme qui, comme sait, se sont largement inspirés des recherches linguistiques et ont porté sur les systèmes de parenté, les rites, les masques et les mythes des peuplades dites "primitives", mais aussi, chez nous, sur des phénomènes comme celui de la mode.

Les programmes de recherche structuralistes sont plus précis que ce qu'a proposé E. Cassirer (voir chapitre 4, section 6) en ce qui concerne leurs objets : "Dans l'étude des problèmes de parenté (et sans doute aussi dans l'étude d'autres problèmes), le sociologue se voit dans une situation formellement semblable à celle du linguiste phonologue : comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; les « systèmes de parenté », comme les « systèmes phonologiques », sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente" (Lévi-Strauss, 1958, 1974, pp. 40-41). C'est justement ce que C. Lévi-Strauss reproche aux ethnologues de ne pas considérer : "Les systèmes de dénomination et de classement, communément appelés totémiques, tirent leur valeur opératoire de leur caractère formel : ce sont des codes, aptes à véhiculer des messages transposables dans d'autres codes, et à exprimer dans leur système propre les messages reçus par le canal de codes différents. L'erreur des ethnologues classiques a été de vouloir réifier cette forme, de la lier à un contenu déterminé, alors qu'elle se présente à l'observateur comme une méthode pour assimiler toute espèce de contenu" (Lévi-Strauss, 1962, p. 101) c'est-à-dire en fait toute espèce de contenu symbolique.

La notion de symbolique, de structure et de système symbolique du structuralisme

J'ai qualifié plus haut de recherche empirique symbolique toute recherche sur les inscriptions symboliques. Les programmes de recherche structuralistes conduisent

ainsi à définir les objets de la recherche symbolique dans toute sa généralité comme constitués de formes ou plutôt inscriptions symboliques dans des systèmes symboliques. La notion de symbolique qui y préside n'est cependant pas la seule possible. En tout cas, elle n'est pas celle du programme de recherche 'cours d'action', ni celle proposée par Sperber (1974) précisées plus haut (voir chapitre 4, section 6). Précisons la notion de structure et de système symbolique selon Lévi-Strauss :

- "Pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions [qui développent la définition que nous avons donnée immédiatement plus haut] : (1) une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres ; (2) tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles ; (3) les propriétés (1) et (2) permettent de préciser de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments ; (4) le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte des faits observés" (Lévi-Strauss, 1973, pp. 305-396).
- "À l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret et l'abstrait, et de reconnaître au second une valeur privilégiée. La forme se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère (Aristote) ; mais la structure n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel" (*op. cit.*, p. 139).

Remarquons que, dans cette notion de structure qui, comme on le voit, est loin d'être triviale, il y a prévalence de la synchronie sur la diachronie, d'où le risque de statisme et de sa conjonction avec la réduction problématique de l'étude de la culture à l'isolat culturel statique (voir chapitre 2, section 5), même si c'est en considérant des aires géographiques et culturelles plus larges et en espérant dégager des transformations entre structures qui débouchent sur des hypothèses concernant les dynamiques culturelles.

Les systèmes symboliques en question peuvent être finis, mais alors on n'en connaît en général pas la fin, ou infinis, c'est-à-dire posséder une caractéristique essentielle d'un langage, la créativité, c'est-à-dire un équivalent de la possibilité de former à l'infini des phrases qui n'ont encore jamais été formées. Cette définition des objets de la recherche symbolique vaut aussi pour d'autres programmes de recherche empirique symbolique. Par exemple, si les programmes de recherche successifs de M. Foucault sont différents des programmes de recherche structuralistes, ils étudient comme eux les relations entre formes symboliques et système symbolique, même lorsqu'ils portent sur ce qu'il appelle les "pratiques". C'est l'une des raisons pour lesquelles ils ont été souvent ramenés au structuralisme, les autres raisons étant leur commune référence aux travaux de G. Dumézil sur l'idéologie des trois fonctions chez les peuples Indo-européens et leur commune opposition à la philosophie (ontologie, éthique et épistémologie) de J.-P. Sartre.

Parler de M. Foucault conduit à se demander si la recherche historique ne se ramène pas à une recherche empirique symbolique ? La recherche historique selon Fustel de Coulanges, un auteur du 19ème siècle, couvert d'honneurs officiels dont

celui de donner des cours particuliers à l'Impératrice Eugénie, dont le travail a devancé les recherches structuralistes, constitue certainement une recherche empirique symbolique, vu le monopole qu'elle accorde à l'étude des textes (Fustel de Coulanges, 1866, 1877, 2013). Mais il n'en est pas de même de la recherche historique en général, surtout après l'*École des Annales* qui a développé massivement l'exploitation de toutes sortes de données.

On peut donc caractériser en général la recherche empirique symbolique en anthropologie structurale comme recherche textuelle, même lorsque ces textes sont fabriqués par les ethnographes dans le cas de sociétés sans écriture, et / ou comme recherche empirique symbolique iconique. La recherche textuelle comprend la recherche littéraire et herméneutique. La recherche symbolique iconique comprend aussi bien celle sur les arts dits "primitifs" ou "premiers", comme partie de l'anthropologie culturelle (C. Lévi-Strauss), que celle sur l'art en général, ou iconologie. La recherche en analyse et génétique musicale est à la fois textuelle (les partitions et toutes autres inscriptions symboliques, par exemple des programmes informatiques) et symbolique iconique (la musique jouée elle-même). On peut étendre la recherche symbolique à la recherche sur les artefacts, les espaces et les institutions comme œuvres et inscriptions symboliques parmi d'autres comme a pu le faire M. Foucault.

L'observatoire, le cabinet et le terrain dans la recherche empirique symbolique

Les données empiriques d'un programme de recherche empirique symbolique peuvent aller de leur production intégrale par le chercheur (comme dans le programme de recherche linguistique initié par N. Chomsky : l'"intuition linguistique du sujet parlant", donc en fait du linguiste et de la communauté des linguistes) jusqu'à des données empiriques primitives produites par l'empirisme ethnographique ou socio-linguistique mais pas nécessairement par le chercheur en formes symboliques (linguistiques ou autres) lui-même, et que ce dernier transforme par contre lui-même en les soumettant à diverses opérations (comme dans le programme de recherche de l'anthropologie structurale). Les recherches empiriques symboliques sont des recherches "de cabinet". C. Lévi-Strauss, à propos de l'analyse structurale des "œuvres plastiques", en particulier des masques, écrit : "Admettons donc, à titre d'hypothèse de travail, que la forme, la couleur, les aspects qui nous ont paru caractériser des masques *swaihué* n'ont pas de signification propre, ou que cette signification prise à part est incomplète. Tout effort pour les interpréter isolément serait donc vain" (Lévi-Strauss, 2008, p. 911). Ne pas les interpréter isolément est pour lui les considérer dans le cadre du (des) musée(s) ou collections dans le(s) quel(s) ces masques sont rassemblés.

Pour Milner (1989), la linguistique constitue "une science expérimentale sans outillage", ou encore "sans observatoire". C'est à dire que "l'instance qui devrait jouer le rôle d'observatoire ne peut être rendue entièrement indépendante de la théorie linguistique elle-même", ou encore que "la manipulation des exemples de langue a toutes les caractéristiques d'une manipulation expérimentale, mais incorpore une grammaire minimale", et que donc, "la circularité ne peut jamais être totalement

écartée" (*op. cit.*, p. 128). J.-C. Milner esquisse à ce propos un rapprochement avec la cosmologie qui n'est pas convainquant. Il écrit que, comme les hypothèses linguistiques, "les hypothèses cosmologiques ne seront jamais observées car elles parlent du Tout hors de quoi il n'y a rien" (*op. cit.*, p. 130). En fait, la cosmologie empirique ne parle pas que du "Tout", mais aussi de lois cosmologiques, de constantes cosmologiques (voir l'exemple de programme de recherche cosmologique donné dans la section 5). Il semble plutôt que la linguistique comme "science du langage" ait reporté la question de l'observatoire, ou bien à la recherche sur les pratiques langagières en relation avec d'autres pratiques, donc à une forme d'ethnographie – on se retrouve dans le cas de l'antropologie structurale –, ou bien à la familiarisation du linguiste avec la langue qu'il étudie. Dans le premier cas, il y a continuum de dépendance / indépendance de l'observation relativement à la théorie, en partant de la dépendance minimale relativement à l'Engagement du chercheur (ou groupe de recherche) dans la situation. Dans le second cas, on peut effectivement parler de "science sans observatoire".

Des théories et modèles littéraux

Un autre point commun aux recherches linguistiques et aux recherches en anthropologie structurale est que leurs théories et modèles (1) privilégient la synthèse relativement à l'analyse, (2) sont, comme ceux des recherches sur les 'cours d'action' (voir chapitre 1, section 4), plus littéraux que mathématiques (voir chapitre 6, section 7). Ce privilège accordé à la synthèse relativement à l'analyse et à la littéralisation relativement à la formalisation a cependant un prix.

Du fait de sa visée systémique, la recherche empirique symbolique privilégie la synthèse relativement à l'analyse. C'est ainsi qu'on peut généraliser la critique effectuée par C. Lévi-Strauss de l'analyse des contes merveilleux de V. Propp : "La preuve de l'analyse est dans la synthèse. Si la synthèse se révèle impossible, c'est que l'analyse est restée incomplète. Rien ne peut mieux convaincre de l'insuffisance du formalisme que l'incapacité où il se trouve de restituer le contenu empirique d'où, pourtant, il était parti. Qu'a-t-il donc perdu en route ? Précisément, le contenu. Propp a découvert – et c'est là sa gloire – que le contenu des contes est *permutable* ; il en a trop souvent conclu qu'il était *arbitraire*, et c'est la raison des difficultés qu'il a rencontrées, car même les substitutions sont astreintes à des lois" (Lévi-Strauss, 1973, p. 161). Le versant positif de cette critique de l'œuvre de V. Propp, ce sont les innovations théoriques du structuralisme : "que la différence, et non la ressemblance, puisse devenir ainsi le pivot d'une science empirique, capable de traiter des pans entiers des objets sensibles" (Milner, 2002, p. 201). Par exemple, en ce qui concerne les mythes qui, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, remplacent pour C. Lévi-Strauss les contes étudiés par V. Propp : "Tout mythe ou séquence de mythes resterait incompréhensible si chaque mythe n'était opposable à d'autres versions du même mythe ou à des mythes en apparence différents, chaque séquence à d'autres séquences du même ou d'autres mythes, et surtout à ceux ou celles dont l'armature logique et le contenu concret, considéré dans les plus infimes détails, semble prendre leur contrepied" (Lévi-Strauss, 2008, p. 910).

Comme l'écrit J.-C. Milner, la science dont se réclame le structuralisme est à la fois empirique et moins mathématisée que littéralisée : "Le trait crucial qui est tenu pour nécessaire et suffisant (…), c'est la possibilité du maniement aveugle des lettres. La littéralité pure : des lettres sont posées, sans définition substantielle ; des règles sont posées qui définissent ce qu'il est permis ou pas de faire avec ces lettres ; et, sur cette base, des déductions sont possibles auxquelles sont corrélables des prédictions empiriques" (Milner, 2002, p. 199, déjà cité à propos du programme de recherche 'cours d'action' dans le chapitre 1, section 5). Le prix à payer pour cette littéralisation lorsqu'on vise le système symbolique est le suivant : on doit quitter les données ethnographiques concernant les formes symboliques pour ne considérer que les mythes fabriqués par le chercheur à partir de ces données. Ne pas avoir effectué ce passage aux mythes est ce que C. Lévi-Strauss reproche à V. Propp : "Le conte populaire se prête imparfaitement à l'analyse structurale. Sans doute est-ce vrai dans une certaine mesure : moins que ne le croit Propp, et pas exactement pour les raisons qu'il invoque. Nous y reviendrons ; mais il faut d'abord rechercher pourquoi, dans ces conditions, c'est le conte qu'il choisit pour éprouver sa méthode. N'aurait-il pas dû plutôt recourir aux mythes, dont il reconnaît à plusieurs reprises la valeur privilégiée ?" (Lévi-Strauss, 1973, p. 155).

Des relations avec la recherche technologique divergentes

Quant à la relation organique de la recherche empirique symbolique avec la recherche technologique, il y a aujourd'hui suffisamment de cas de relation organique féconde entre la recherche linguistique et la technique pour que la question se pose d'ériger, au moins *a posteriori*, une telle relation organique en idéal épistémologique de la recherche linguistique.

Selon Milner (1989) : "En tant que la science les saisit, les langues et le langage ne sont pas des matières réalisées ; ce sont plutôt des lois qui régissent ces matières. Inversement, les techniques de langue n'ont pas pour fin de produire de nouvelles entités de langue (de nouveaux mots, etc.) mais de nouveaux objets où les langues naturelles telles qu'elles sont interviennent : ce ne sont donc pas à proprement parler les langues qui sont visées, mais les réalisations de langue – textes, messages, slogans, discours, etc. En bref, les techniques qui portent sur les langues postulent que les lois des langues sont constantes et connaissables et qu'en les respectant on peut produire des réalisations de langue nouvelles" (*op. cit.*, p. 35). Si la recherche linguistique contribue aux techniques de langue, c'est en tant qu'elle a produit un état des lois de la langue, mais il n'y a pas de raison pour que le développement de ces techniques n'ait pas un effet en retour sur la connaissance de la langue, en tout cas sur celle de ses lois les plus concrètes, comme la transformation technique des situations a un effet en retour sur la connaissance de l'activité humaine dans ces situations, c'est-à-dire sur celles des lois auxquelles obéit cette famille d'activités.

Au contraire, la recherche empirique en anthropologie structurale n'entretient aucune relation organique avec la recherche technologique. C'est, du point de vue d'une épistémologie enactive, une faiblesse épistémologique constitutive. Il est d'ailleurs facile de constater qu'il n'y a eu aucun progrès dans cette direction jusqu'à aujourd'hui.

Des apports des sciences humaines et sociales à l'anthropologie structurale et à la linguistique ?

C. Lévi-Strauss écrit : "De même qu'il n'y a pas d'analyse structurale des mythes possibles sans un recours constant à l'ethnographie, je ne conçois pas qu'on puisse étudier une œuvre littéraire dans un esprit structuraliste sans s'assurer au préalable de toutes les ressources que l'histoire, la biographie, la philosophie peuvent fournir à l'interprétation" (Lévi-Strauss, 2008, p. 1657). Peut-on généraliser à la recherche linguistique (plus précisément celle qui se présente comme "science du langage") la relation que C. Lévi-Strauss propose ainsi d'établir entre la recherche empirique symbolique en anthropologie structurale et la recherche empirique anthropologique et ethnographique en général, et même joindre à cette dernière la recherche empirique sur l'activité humaine qu'il nous apparaîtra nécessaire d'établir en amont comme en aval ? Seule la familiarisation du linguiste avec sa propre langue semble effectivement pouvoir le dispenser d'un tel amont et d'un tel aval. Selon Milner (1989), la linguistique en tant que "science du langage" constitue une "science unique", c'est-à-dire sans liens nécessaires avec d'autres sciences. Ne sommes-nous pas au contraire conduits à considérer que, si cette linguistique constitue une recherche empirique sur une sorte de formes symboliques dans un système symbolique qui ne peut en aucune façon être ramenée à la recherche empirique en général sur le "social", elle en dépend cependant ? C'est là reprendre en partie des thèses de Bourdieu (2001) rejetées radicalement par J.-C. Milner.

Nous avons vu que N. Chomsky, de son côté, dans le cadre du programme de recherche génératif, a proposé de considérer la linguistique comme constituant une partie de la psychologie. Si cette proposition n'a eu aucun effet sur la linguistique, comme le montre Milner (1989), elle en a eu sur la naissance et le développement des sciences cognitives, pour le meilleur mais aussi pour le pire. Ne sommes-nous pas conduits de même à récuser cette inclusion de la linguistique dans la psychologie mais à considérer la nécessité de relations des programmes de recherche empirique en psychologie vers la recherche linguistique comme "science du langage", à côté de la relation inverse qui, elle, est largement acceptée ?

L'illusion d'une relation à sens unique de la linguistique vers les sciences humaines et sociales me semble venir du fait que la formalisation langagière constitue, à la suite du structuralisme, un modèle de mathématisation ou de littéralisation des actions humaines. Tant qu'à faire, pour mathématiser, autant prendre les mathématiques elles-mêmes, sans passer par la linguistique. Et, pour littéraliser, pourquoi ne pas s'inspirer, au-delà de la seule linguistique, des diverses sémiotiques et des analyses des formes symboliques artistiques ? Sans chercher à enquêter de façon systématique, on trouve aujourd'hui des programmes de recherche linguistique qui posent le problème d'une articulation avec des programmes de recherche en sciences humaines et sociales diverses.

Par exemple, R. Langacker a proposé de développer une "grammaire cognitive" : "Pour la grammaire cognitive, la signification est la conceptualisation comme traitement cognitif" (Langacker, 1987, p. 5). Il ne s'est pas préoccupé d'observatoire, pour des raisons qui, au contraire, pourraient conduire à une explicitation systéma-

tique des hypothèses épistémologiques sous-jacentes : "Il y a plusieurs raisons pour éviter d'être obsédé par un ensemble quelconque de déterminations méthodologiques quand nous évaluons des théories alternatives : (1) aucun ensemble méthodologique ne peut être considéré comme définitif (2) [pour] Feyerabend, [dans le cadre de l'épistémologie de l'anarchisme méthodologique], toute méthodologie a ses limites (*op. cit.*, p. 31). Quoi qu'il en soit, la question de l'étude empirique de la "conceptualisation comme traitement cognitif" est d'emblée posée.

Par exemple, B. Victorri a relié des caractéristiques du langage à l'effectuation de récits d'action (voir Victorri, 1999a et 1999b). Pour lui, "les langues sont faites avant tout pour transmettre des informations sur le monde qui nous entoure" et "les pires difficultés dans l'analyse du sens des unités grammaticales et lexicales des langues disparaissent" si l'on fait l'hypothèse que "les unités linguistiques sont des outils de construction de « scènes verbales » dans le champ intersubjectif mis en place par l'activité énonciative (narration + fiction)". Dans les publications citées, B. Victorri ne fait appel à aucune recherche empirique autre que linguistique mais, comme R. Langacker, ouvre sur elles.

Par exemple, selon Vandermersch (2013), l'idéographie chinoise a été inventée au 13ème siècle avant notre ère, non pour noter des discours ou des récits d'action, mais pour noter des divinations. Cette origine dans l'activité divinatoire a été suivie d'un "effort de rationalisation structurelle intense et profond pendant toute la période de maturation de la langue graphique" (*op. cit.*, p. 79). La langue chinoise, combinant formes orales et formes idéographiques, a tiré ses caractéristiques particulières de cette activité divinatoire et de cette activité de rationalisation structurelle. D'où aussi les particularités de la pensée chinoise, "qui fonctionne sur une morphologie au lieu de l'étio-logique sur laquelle fonctionne la pensée occidentale de la causalité" (*op. cit.*, p. 113), ou encore dans laquelle "la corrélativité, en tant que l'une des catégories fondamentales de l'organisation de l'expérience par l'entendement, joue le rôle qui est celui de la causalité [substance, théologie] dans la pensée occidentale" (*op. cit.*, p. 117).

Pourquoi ne pas généraliser ces exemples et étudier le langage en situation d'action et en expression de la conscience préréflexive, en relation avec la formulation d'autres hypothèses sur les caractéristiques du langage ? Ce serait faire contribuer la recherche sur les activités humaines à la recherche linguistique. En fait, ce n'est là que spécifier la question que nous avons déjà posée plus haut de la contribution de cette recherche sur l'activité humaine à l'analyse des formes symboliques en général. C'est simplement prendre en compte le fait que les symboles ne sont tels qu'à l'intérieur des activités humaines.

J'en resterai ici à ces quelques remarques interrogatives à enrichir et discuter par des personnes compétentes.

7. Les spécificités épistémologiques des programmes de recherche-création symbolique, dont artistique

En abordant les spécificités épistémologiques des programmes de recherche-création symbolique, dont ceux de recherche-création artistique, il s'agit de

compléter et corriger la *Méthode réfléchie* (chapitre 5). Elle s'était débarrassée de la raison esthétique – et téléologique, mais c'est une autre histoire que je n'aborderai pas – comme médiation supposée par E. Kant entre la raison théorique et la raison pratique supposées séparées. Mais, n'ayant pas considéré la recherche symbolique et ses trois différentes sortes (sauf dans quelques pages sur la recherche mathématique), elle ne pouvait que : (1) prendre acte de la présence du symbolique dans l'activité humaine ; (2) ramener l'art à la création et le trouver présent peu ou prou dans toutes les activités humaines ; (3) prendre acte de la particularité des mathématiques. Ce n'était pas faux mais tendait en l'occurrence à se réduire, pour ainsi dire, à constater que, la nuit, tous les chats sont gris.

La recherche artistique comme recherche-création symbolique ?

Nous avons vu (dans le chapitre 4, section 6) que les inscriptions symboliques artistiques différaient des inscriptions symboliques logico-mathématiques en ce que, contrairement à elles, leur matérialité (c'est-à-dire la matière de l'inscription symbolique artistique et donc de ce qui, en elle, est non symbolique) comptait. Nous avons alors pris pour acquis sans discussion que la recherche artistique constitue une sorte de recherche-création symbolique, ce qui implique une conception particulière de l'art proprement dit. C'est distinguer cet art proprement dit de l'art décoratif et de la musique d'ambiance, tant du point de vue de leur production que de celui de leur réception. Ces derniers ressortissent à la technique voire à la technologie en général. Leur différence avec, par exemple, la technique (ou la technologie) de l'aménagement intérieur des bâtiments est que, parmi les recherches scientifiques avec lesquelles elle peuvent et doivent être en relation organique, les recherches en anthropologie et en histoire culturelles et les recherches empiriques symboliques ont relativement plus d'importance pour eux. Mais, évidemment, des tableaux de maîtres et des concertos de Mozart peuvent très bien décorer des supermarchés et y mettre de l'ambiance, et des œuvres d'art décoratif peuvent tout aussi bien constituer de véritables créations symboliques et être reçues comme telles. C'est aussi distinguer la création symbolique de l'ensemble des techniques constituées et des créations techniques qui y contribuent et qui ressortissent à la technique voire à la technologie en général. Mais, tout aussi évidemment, la virtuosité voire l'exploit dans la mise en œuvre de certaines des techniques en jeu, par exemple de telle technique de jeu pianistique, peut être la visée essentielle de l'activité dite artistique, en dehors de toute visée d'expression symbolique, et être reçue comme telle. Alors, cette virtuosité et cet exploit se rapprochent de l'activité sportive et du spectacle qu'elle offre. Mais ne peut-on pas dire que, dans les arts dits vivants, par exemple les arts du cirque, il y a toujours inscription symbolique de l'activité humaine comme exploit individuel ou coopératif ? La distinction entre la recherche artistique et la recherche technologique est une distinction par pôles. Je considérerai plus loin la recherche technologique développée strictement pour la création et la réception symbolique, en particulier artistique, et sa distinction d'avec la recherche-création symbolique.

Les recherches-créations symboliques autres qu'artistiques ?

L'activité de recherche-création symbolique peut être *a priori* multiple, concerner aussi bien l'art que le mythe et la religion, dont les produits sont souvent difficilement distinguables. Elle ressortit par hypothèse à la notion synthétique de projet générique comme toute autre activité, et éventuellement à celle de projet générique de recherche. Par contre, la question se pose de l'existence ou non d'autres sortes d'activités de recherche-création symbolique que la sorte artistique, même étendue à la création mythique et religieuse. Il me semble que l'on peut répondre que oui. Je pense à tous les efforts consacrés, par les recherches empiriques, technologiques et philosophiques innovantes de toutes sortes, au développement de nouvelles formes d'expression. On trouve, par exemple, du côté recherche empirique : S. Freud inventant le langage de la psychanalyse et C.S. Peirce inventant de nouveaux langages graphiques pour la logique formelle et la chimie. Côté recherche technologique, on trouve, par exemple : le "langage de modèles" de conception architecturale et urbanistique de C. Alexander (voir Alexander & *al.*, 1977) et toutes sortes de langages d'interaction homme-machine symbolique. Côté recherche philosophique, je pense au langage philosophique que E. Lévinas a développé entre le langage de la Phénoménologie de E. Husserl et M. Heidegger et le langage du *Talmud*. Mais, si l'on prend en compte le fait que ce développement de nouvelles formes d'expression peut être détaché de l'invention et de la découverte scientifique, technologique et philosophique et peut être réalisé par des acteurs différents, il me semble préférable de parler alors d'articulation entre programme de recherche de la sorte en jeu et programme de recherche-création symbolique.

La notion de programme de recherche artistique ?

Contrairement à l'idée de programme de recherche empirique symbolique qui, comme nous venons de le voir, est entrée dans les mœurs, en utilisant d'autres termes, avec les succès de la linguistique et des démarches structuralistes et autres qui s'en sont plus ou moins inspirées dans les sciences humaines et sociales, l'idée de programme de recherche artistique choque aujourd'hui le sens commun. Encore plus qu'en philosophie (comme je l'ai pointé dans la *Méthode réfléchie*), la recherche artistique apparaît comme une affaire de génies, puis de commentateurs et historiens des premiers, et la notion de programme comme une atteinte à la liberté de tous. Pourtant il existe bien des programmes de recherche artistique dans lesquels l'explicitation des objets, observatoires et théories ne semble pas constituer une plus grande atteinte à la liberté que l'existence du monde réel dont on a bien du mal à se passer là comme ailleurs. Notons d'ailleurs que la notion d'atelier, qu'une épistémologie enactive ne peut manquer de proposer comme constitutive de la notion de programme de recherche empirique, vient du domaine de l'art, même si elle a dû être transformée pour passer d'une notion commune à un concept.

Citons une série d'exemples variés qui me viennent à l'esprit ou que m'a proposé de considérer N. Donin dans le cadre de nos travaux de recherche communs toujours en cours sur les activités musicales et qu'une étude spécialement consacrée à la question des spécificités épistémologiques des projets génériques et programmes de recherche artistique pourrait considérer : en Poésie, S.T. Coleridge (voir

Coleridge, 2000, 2007), l'un des poètes romantiques qui a le plus théorisé son travail, et l'OuLiPo (voir Queneau, 1965, 1973, Bénabou et Fournel, 2009) ; en Musique, du côté de la composition musicale : A. Schöenberg et l'École de Vienne (voir, par exemple, Jameux, 2002), P. Schaeffer et la Musique concrète (voir Schaeffer, 1952, 1966, 2002), G. Scelsi (Scelsi, 2006), I. Wyschnegradsky et la musique à quarts de ton et l'ultrachromatisme (voir Wyschnegradsky, 2013) et l'École spectrale (voir Bouillet, 2000, Cohen-Lévinas, 1998) – d'ailleurs, pour tout le XXème siècle, Donin & Feneyrou (2013) ont proposé une encyclopédie des "théories de la composition musicale proposées par des compositeurs", définies dans leur différence avec les "théories musicales" tout court qui ont fleuri parallèlement, qui peut être considérée comme constituant une encyclopédie des programmes de recherche-création artistique musicale ; du côté de l'interprétation musicale : G. Gould (voir Gould, 1983, 1985, Payzant, 1983, Angilette, 2001) ; en Théâtre, du côté de l'écriture dramatique : B. Brecht (Brecht, 2000), du côté de l'interprétation théâtrale : P. Brook (Brook, 1977) ; en Peinture : Kandinsky (voir Kandinsky, 1974, 1989, 1991, 2009, Sers, 2003) ; en toutes sortes d'arts, en Poésie et en Littérature, l'*École surréaliste* (Breton, 2008) et l'*Internationale situationniste* (Debord, 2006) ; en Littérature, comme espaces de recherche confrontant plusieurs programmes de recherche, le *Nouveau Roman* et, plus généralement, les diverses écoles littéraires qui se sont succédées depuis le 19ème siècle.

Tous ces auteurs pourraient être cités, mais c'est surtout sur W. Kandinsky que je m'appuierai. Il est exemplaire de la plupart des caractéristiques qui me semblent propres à un programme de recherche artistique, il les a exposées lui-même de façon systématique et ses œuvres continuent à me fasciner et à m'interroger alors que son mysticisme théosophique sur fond de christianisme orthodoxe est loin de me convertir, ce qui me permet d'entretenir avec cet artiste et ses œuvres le jeu anthropologique culturel fait à la fois de proximité et de distance qui me semble souhaitable.

Que ces programmes de recherche artistique aient des caractéristiques différentes de celles des programmes de recherche technologique qui partagent avec eux une même visée pratique, on peut s'en douter. Mais qu'on ne dise pas que l'art ne se cumulerait pas, au contraire de la technique ! La recherche artistique en cours diffère de la recherche artistique passée comme la recherche technologique en cours diffère de la recherche technologique passée. On peut toujours refaire l'art du passé, considéré aujourd'hui comme valable, comme on peut refaire la technique du passé considérée aujourd'hui comme valable. Ce qui change, c'est que la valeur pertinente n'est pas la même dans les deux cas.

Des programmes de recherche artistique alternatifs ?

J'ai insisté depuis longtemps sur le fait que la notion de programme de recherche de I. Lakatos impliquait comme réalité et comme idéal la coexistence de plusieurs programmes de recherche plus ou moins semblables, complémentaires ou alternatifs dont les valeurs relatives sont difficiles à établir dans une conjoncture donnée, contrairement à l'épistémologie de K. Popper selon laquelle n'existait en droit dans

cette conjoncture qu'une seule théorie à remplacer par une autre lorsqu'elle serait réfutée (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 5, section 1). Au moins, la notion de programme de recherche artistique est cohérente avec la multiplicité artistique de notre époque moderne, donc avec l'absence d'une philosophie monopoliste de l'art, telles que H. Belting les constate en matière d'arts plastiques : "Il faut bien vivre avec ce pluralisme de styles et de valeurs qui caractérisent apparemment notre société, – ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de sortie en vue. Là où on déplorait la perte de la tradition, on déplore aujourd'hui celle du moderne. Les lamentations sont plus répandues que les efforts productifs pour travailler avec l'état de conscience contemporain et pour les distinguer des effets de mode" (Belting, 1989, p. 113) ; ou encore : "L'histoire de l'art, c'est évident, n'est pas terminée comme discipline. Mais sous certaines de ses formes et de ses méthodes, c'est probablement une discipline épuisée. (…) Il est peut-être plus approprié de considérer comme une expérience permanente l'interrogation du médium de l'art, de l'homme historique et de ses images du monde" (Belting, 1989, p. 115).

Considérons, par exemple, l'opposition entre le programme de recherche de W. Kandinsky et celui du constructivisme durant la période révolutionnaire en Russie qu'expose P. Sers : "Kandinsky critique « cette attitude véritablement athée à l'égard de l'art ». (…) S'il y a une attitude athée devant l'art, il y a donc une attitude théiste ou même religieuse en art, ce qui donne son sens à la notion d'itinéraire et sa profondeur à la comparaison des maisons magiques de Vologda et des églises de Moscou. Plus que tout, cette attitude de Kandinsky est la source de l'opposition à Rodtchenko [il faudrait ajouter L.S. Popova, aussi célèbre que A Rodtchenko, et d'autres femmes peintres de l'avant-garde russe, afin de ne pas rester "entre hommes", comme dans le reste de ce dossier] pendant la période révolutionnaire. L'un et l'autre ont en commun l'exigence éthique, le non formalisme et une grande méfiance vis à vis de la délectation. Mais là où Kandinsky s'attache à explorer les résonances jusqu'à la composition monumentale qui sera une sorte de liturgie picturale, Rodtchenko va opposer une rigoureuse et méthodique réflexion sur le matériau, dont la logique même doit définir la construction du monde nouveau (voir Rodtchenko, 1988). Là se situe la vraie divergence entre Kandinsky et les constructivistes. Elle n'est pas méthodique : elle est métaphysique" (Sers, 2003, p. 40). Effectivement, au moins durant la période considérée, les programmes de recherche de W. Kandinsky et de A. Rodtchenko se distinguaient peu en termes de supports, de techniques et de formes.

Il est tentant alors d'esquisser un classement par pôles de la variété dans une période donnée des programmes de recherche artistique selon les relations qu'ils entretiennent avec d'autres sortes de programmes de recherche. Pour ne considérer que la période actuelle, un programme de recherche artistique peut être lié à un programme de recherche philosophique (par exemple, une interprétation de la relation du temps et de l'altérité chez E. Lévinas, chez J.-J. Ostier, ce peintre de mes amis déjà cité dans l'*Introduction* générale, durant une période de son œuvre), à un programme de recherche empirique en général (par exemple, l'étude des processus de constitution des illusions perceptives, celle de la perception des juxtapositions de couleurs), à un programme de recherche technologique [c'est ce que j'appellerai

plus loin "recherche technologique pour la création et la réception artistiques" ou "recherche technologique associée à un art donné" : par exemple, la recherche sur les principes de développement de nouveaux pigments colorés, supports ou procédés, ou celle sur les principes de développement d'un nouveau type de dispositif électronique musical en temps réel], à un programme de recherche symbolique (par exemple, l'étude empirique d'une musique traditionnelle particulière, pour certains programmes de recherche musicaux), à un programme de recherche mathématique (par exemple, l'étude des fractales ou des systèmes dynamiques déterminés par leur état, pour d'autres programmes de recherche musicaux), sans oublier l'*otium*, du côté de la production comme du côté de la réception, qui constitue une garantie de son ouverture sur l'ensemble du monde de la vie.

Des formes particulières d'expression des programmes de recherche artistique ?

Les programmes de recherche artistique sont pensés par leurs auteurs en termes d'écoles artistiques et de philosophies de l'art et / ou en termes poétiques plutôt qu'en termes de programmes. Penser l'art de cette façon constitue un héritage du Romantisme mais pas seulement. Si les artistes poursuivent leur art par son exposé poétique plutôt que par son exposé théorique, ou bien se refusent à l'exposé théorique (ils sont alors éventuellement relayés par les musicologues, critiques d'art, critiques littéraires, voire philosophes), c'est du fait qu'ils sont d'abord des artistes praticiens et non pas des théoriciens, même lorsqu'ils mènent des recherches artistiques. Une exception parmi d'autres : le *Traité des objets musicaux* (Schaeffer, 1966), qui expose un programme de recherche artistique, avec ses objets, son observatoire, etc., parfaitement reconnaissables même s'ils ne sont pas présentés sous ces termes, et dont la forme exceptionnelle tient certainement à la formation scientifique et technique exceptionnelle de son auteur, P. Schaeffer.

Si la théorie des programmes de recherche artistique se présente souvent aussi comme philosophie, c'est au moins en partie du fait que la recherche artistique, comme la recherche philosophique, entretient une relation avec l'ensemble du monde de la vie, à travers un point de vue particulier. Par exemple, nous disait S.T. Coleridge, poète romantique anglais grand lecteur des philosophes idéalistes allemands : "C'est dans la *Philosophie de la nature* de Schelling, ainsi que son *Système de l'idéalisme transcendantal* que je rencontrai pour la première fois une affinité propre avec la majorité des notions que j'avais élaborées par moi-même ainsi qu'une puissante assistance pour la suite de mon travail" (Coleridge, 2007, p. 338). C'est effectivement chez F.W.J. Schelling, qui répétait ainsi J.G. Fichte en l'absolutisant (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 1, section 8, et chapitre 5, section 8), que Coleridge a trouvé comment formuler la théorie de l'imagination en jeu dans sa théorie artistique (voir la *Présentation* de cet ouvrage de S.T. Coleridge par J. Darras, *op. cit.*, pp. 322-323, voir aussi plus largement, Coleridge, 2000). Par exemple, W. Kandinsky exprime aussi son programme de recherche artistique en termes de philosophie, mais en lui ajoutant un mélange d'expression poétique et de forme scientifique qui tient sans doute, comme nous l'apprend P. Sers, à ce que : "Kandinsky, penseur, vient du monde savant. Ses premières publications concernent le droit et l'ethnographie. Toute sa vie il conserva les coutumes du monde savant et le

goût de l'enseignement, bien qu'il eût renoncé à la chaire universitaire qui lui était proposée à la fin de ses études, pour se lancer dans l'aventure artistique, à 30 ans" (Sers, 2003, p. 16).

Un autre aspect des programmes de recherche artistique est l'obscurcissement de leur manifestation par la tendance à l'individuation personnelle extrême de la création artistique. C'est le cas, par exemple, en musique, du programme spectral et des individualités spectrales (H. Dufour, G. Grisey, M. Lévinas, T. Murail, etc.) (Cohen-Lévinas, 1998, Bouillet, 2000). Mais ce fut aussi le cas en ce qui concerne le développement de l'art abstrait, avec le cumul des convergences théoriques et pratiques et des individualités artistiques chez W. Kandinsky et G. Delaunay dont témoigne leur correspondance. Positivement, on peut dire que la relation entre programme et individuation, voire anarchie, caractérise les programmes de recherche artistique, ce qui les rapproche des programmes de recherche philosophique mais les éloigne des autres sortes de programmes de recherche, dans lesquels cette relation existe mais à un bien moindre degré.

La caractérisation spécifique essentielle des programmes de recherche-création symbolique dans toute leur généralité

J'ai différé jusqu'à ce point la question de la caractérisation spécifique essentielle des programmes de recherche-création symbolique, d'une part, parce qu'elle est problématique, d'autre part, afin de pouvoir la distinguer immédiatement (dans la sous-section suivante) de celle, technologique en général, des programmes de recherche technologique pour la création et la réception symbolique. Nous avons vu (section 5) que les programmes de recherche technologique en général se caractérisaient essentiellement par des propositions pratiques non triviales et l'existence de tests pertinents de réussite pratique. Les programmes de recherche-création symbolique partagent en partie cette caractérisation en termes de "réussite pratique" ou de "travail bien fait", mais c'est secondairement. Ils se caractérisent essentiellement par (1) des propositions non triviales – c'est l'aspect de rupture des habitudes de l'œuvre artistique – concernant la fabrication de la matière (non symbolique) de l'inscription symbolique, c'est-à-dire des définitions de ses composantes et des règles ou procédures de leur composition en une œuvre, et (2) l'existence d'une instance de test artistique, partagée à divers degrés entre des experts et l'ensemble de la population. Évidemment, cette double caractérisation est plus problématique que celle des programmes de recherche technologiques.

En ce qui concerne le premier point (1), la précision des composantes et des règles ou procédures de composition est en général, voire nécessairement, plus floue. La difficulté essentielle concerne le second point (2), l'existence d'une instance de test, car aux programmes de recherche-création symbolique, il manque l'appui des programmes de recherche empirique aux programmes de recherche technologiques. Sauf en ce qui concerne son aspect de "travail bien fait" qui renvoie à toutes sortes de programmes de recherche empiriques et technologiques, fabriquer la matière de l'expression symbolique et la tester n'obtient d'appui que de la part des programmes de recherche empirique symbolique et des programmes de recherche philosophique. Les programmes de recherche mathématique, ne concernant

en rien cette matière de l'expression symbolique (voir chapitre 4, section 6), ne sont d'aucun secours. Pire, les programmes de recherche empirique symbolique ne peuvent contribuer qu'à l'aspect le moins créateur d'une recherche-création artistique, c'est-à-dire au respect par celle-ci de certaines des habitudes perceptives et interprétatives du public. Le plus sûr est encore la recherche philosophique qui justement est la moins objet de consensus. Mais il me semble, si je suis mon goût passablement éclectique concernant les productions artistiques passées et présentes, que le critère de valeur pratique en matière artistique est la transformation de ma perception du monde et de moi-même comme participant à ce monde et de mon action sur ce monde et sur moi-même qu'apporte la "fabrication de la matière de l'inscription symbolique" effectuée, ou encore le langage artistique (composantes et règles ou procédures de composition) considéré, en termes de ce qu'elle (ou il) donne à percevoir et à interpréter à travers elle (lui).

Par contre, une fois cette question de la caractérisation spécifique essentielle des programmes de recherche-création symbolique réglée, l'évaluation du pouvoir heuristique et de la capacité de croissance d'un programme de recherche artistique, qu'elle soit intrinsèque ou relative à d'autres programmes de recherche artistique, ne pose pas de problème particulier.

Les programmes de recherche technologique pour la création et la réception symbolique

La distinction faite plus haut entre programme de recherche technologique en général et programme de recherche-création symbolique, en particulier de recherche(-création) artistique, ouvre sur une autre distinction, celle entre ce dernier et un programme de recherche technologique pour la création et la réception symbolique.

Remarquons qu'on peut faire remonter à la Renaissance la distinction entre technologie pour la création et la réception symbolique et simple technique pour la création et la réception symbolique : "*De pictura* de L.B. Alberti diffère de *De prospectiva pingendi* de Piero della Francesca. C'est l'articulation de la pratique et de la théorie qui est nouvelle chez Alberti. Alors que le traité de Piero se présente sous forme d'exercices géométriques (…), le *De pictura* propose une démonstration rationnelle de la science de la peinture, ce qui implique un exposé de causes et de principes ainsi que leur vérification par l'expérience. Chez Piero, la peinture est un art au sens artisanal (…). Chez Alberti, la peinture est un art libéral (…), un art de la construction réglée et rationnelle" (*Introduction* à Alberti, 2004, p. 14).

La recherche technologique pour la création et la réception artistiques vise le développement d'une l'ingénierie de la création et de la réception. Elle diffère de ce que j'ai appelé recherche artistique, mais est souvent associée avec elle, par exemple à l'IRCAM qui m'a accueilli en 2003. Elle constitue une recherche hybride entre recherche technologique, en ingénierie des artefacts et en ingénierie des situations, et recherche-création symbolique, dont la recherche artistique. Pour la création, citons : l'environnement logiciel de composition musicale *Open Music* ; les nouveaux matériaux ; les nouvelles caméras ; les nouveaux outils de montage d'images

et de sons ; etc. Pour la réception, citons : la Muséographie ; les Guides d'écoute ; les Systèmes d'aide à l'écoute active ; etc.

Citons l'apport de l'analyse de l'activité de composition musicale (grâce à laquelle j'ai illustré la notion synthétique de projet générique dans l'*Introduction* à la *Partie A*) : (1) à l'analyse musicale (exemples : mouvement IV de *Voi(rex)* et mouvement V d'*Apocalypsis*) ; (2) à la composition musicale (l'utilisation par P. Leroux dans la composition d'*Apocalypsis* des résultats de l'analyse de l'activité de composition de *Voi(rex)* et les leçons plus générales tirées par P. Leroux de l'ensemble de la recherche sur la composition des deux œuvres) ; (3) à l'ingénierie de la création musicale (la traduction en applications diverses téléchargeables de la notion d'atelier de composition dans le cadre d'une recherche en cours par S. Goldszmidt & *al.*) ; (4) à l'ingénierie de la réception et de la formation musicale (Systèmes d'aide à l'écoute active de *Voi(rex)*). Citons aussi l'apport de l'analyse de l'activité de réception d'une exposition scientifique (Schmitt, 2012) et d'un musée d'art (Bationo-Tillon, 2013) à l'ingénierie muséographique. Ajoutons qu'il y a échange entre recherche technologique pour la création et recherche technologique pour la réception car l'idéal de la réception est la re-création.

8. L'organisation des savoirs symboliques vivants et l'enseignement

Cette redéfinition de l'épistémologie en termes d'activité de recherche et non pas de produits (ou œuvres, ou résultats acquis) et tâches de recherche ne peut qu'avoir des conséquences en matière d'encyclopédie. On peut considérer que les **Figures 9 et 10** définissent un cadre qualitatif – et non pas quantitatif, puisque, pour des raisons évidentes, la science empirique de l'activité humaine et celle du symbolique y apparaissent en quantité comme deux fois la science empirique usuelle ! – et incomplet – les pôles peuvent donner lieu à une multiplicité de sous-pôles et de sous-entre-pôles – d'une encyclopédie enactive. Sans chercher à définir plus avant cette dernière, je vais préciser dans cette section en quoi elle diffère *a priori* des encyclopédies existantes.

L'encyclopédie et l'épistémologie

L'encyclopédie est en général conçue comme constituant le 'dictionnaire' de tous les savoirs symboliques acquis. Son modèle est l'*Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, qui cumulait les savoirs scientifiques, techniques et artistiques. Cette dernière s'appuyait sur F. Bacon (voir chapitre 4, section 2), donc visait à contribuer au développement de savoirs nouveaux, mais ne réussissait pas à dépasser le dictionnaire des acquis (voir Kanelopoulos, 1993). Différentes tentatives ont été faites depuis pour penser l'encyclopédie de façon à en faire justement un véritable instrument d'aide au développement de savoirs nouveaux. Mais c'est en général (1) en se limitant aux seules sciences – citons comme exception, Condorcet, dans son *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (voir Condorcet, 2004) –, (2) en pensant ce développement comme devant respecter des normes épistémologiques externes *a priori* ou issues de l'analyse *a posteriori* des produits-tâches des recherches passées et (3) en spécifiant ces normes selon les disciplines scientifiques constituées.

Les produits de ces tentatives sont ce qu'on peut appeler des 'encyclopédies épistémologiques disciplinaires'.

La question se pose, à l'issue de cette *Partie C*, de savoir si les éléments d'épistémologie enactive présentés ne permettraient pas de concevoir complémentairement l'encyclopédie comme instrument d'aide au développement de savoirs nouveaux qui (1) considérerait l'ensemble des savoirs, (2) penserait leur développement dans le cadre d'une épistémologie normative des programmes et espaces de recherche, (3) serait générale avant de se spécifier, non pas selon les disciplines constituées, c'est-à-dire selon les produits de l'histoire passée, mais selon les paris faits sur l'avenir par les différents programmes de recherche en cours et leurs éléments constitutifs. En appui à ces trois caractéristiques, il me semble que l'histoire montre que, dès qu'on veut constituer un espace de recherche et un enseignement orientés vers l'innovation scientifique, technologique et artistique, on est conduit à faire fi des divisions disciplinaires (voir, par exemple, le cas du *Bauhaus* dans Fiedler & Feierabend, 2006). On pourrait parler alors d'"encyclopédie enactive". Évidemment, une telle encyclopédie enactive rejoindrait le projet de *Novum organum* de F. Bacon (Bacon, 1986) dans la foulée de son épistémologie (voir le chapitre 4, section 2), qui fait fi des séparations instituées par Aristote, privilégie le processus de recherche relativement au résultat et, poiur couronner le tout, se place sous le signe de la métaphore comprise "en respectant avec précision son étymologie", comme nous y invite P. Caye (Caye, 2003, p. 74) : déplacer (*phorein*) à côté (*méta*). Alors, "la métaphore est (…) le mouvement de l'intelligence qui se déplace et qui, en se déplaçant, transgresse les limites que les catégories fixent à l'appréhension des choses dans leur réalité" (*ibidem*). Entre tous les programmes de recherche, tous les pôles et espaces de recherche d'une épistémologie enactive, il y aurait de telles possibilités de déplacement, d'où une multiplication des possibilités d'abduction (voir le chapitre 4, section 4).

Une telle conception de l'encyclopédie n'enlèverait pas toute pertinence aux disciplines qui se sont constituées à travers l'histoire, mais leur reconnaîtrait avant tout une pertinence … encyclopédique. En effet, les limites de la cognition humaine rendent difficile la possession d'un savoir encyclopédique complet par une communauté de recherche, donc rend nécessaire la constitution d'encyclopédies partielles, ce que réalisent peu ou prou les disciplines comme produits du processus historique. Cela revient à leur accorder secondairement une pertinence épistémologique indirecte, que traduit la nécessité de faire collaborer plusieurs de ces encyclopédies partielles disciplinaires dans la définition des objets de recherche, génériques et spécifiques, dans le développement des recherches concrètes menées et dans l'évaluation de leur fécondité. Comme je l'ai écrit plus haut à propos de la notion d'espace de recherche, certaines disciplines, à certaines périodes, peuvent constituer de tels espaces de recherche, donc posséder alors une pertinence épistémologique directe. Si une telle encyclopédie enactive pouvait être conçue, elle devrait donc, plutôt que de remettre en cause les encyclopédies dictionnaires et les encyclopédies disciplinaires, s'articuler avec elles.

De l'encyclopédie selon l'épistémologie génétique à une encyclopédie enactive ?

Nous avons déjà vu dans la *Méthode réfléchie* comment on pouvait s'inspirer en partie de J. Piaget pour préciser quelle contribution une phénoménologie et une

science empiriques et autoréflexives de l'activité humaine apportaient nécessairement à une épistémologie générale. On verra (dans cette section) comment les éléments d'épistémologie enactive proposés partagent la visée génétique de J. Piaget mais en donnant la primauté à l'activité et non pas aux structures, ce qui change beaucoup de choses sinon tout. Ce faisant, je rencontrerai nécessairement le "positivisme logique" (baptisé par ses auteurs "mouvement pour l'unité de la science" et connu aussi sous le nom d'"empirisme logique"). En effet, d'une part, ce programme de recherche épistémologique a proposé, lui aussi, une classification des sciences, d'autre part, J. Piaget s'est déterminé négativement relativement à lui. Concernant le positivisme logique, je me contenterai des critiques de J. Piaget car, malgré les ouvrages de P. Jacob (1980, a et b) et leurs différentes rééditions, il me semble que son seul intérêt aujourd'hui – à part sans doute quelques détails encore à glaner ici et là qui n'ont pas été intégrés par les auteurs auxquels je m'intéresse ici – est d'avoir mis l'accent (autour de la Seconde guerre mondiale, des années vingt aux années cinquante, voir Joergensen, 1951) sur l'unité de la science (originellement justifiée par R. Descartes à l'époque classique) et d'avoir tenté de la concrétiser après-coup, et bien sûr d'avoir suscité la formulation précise d'alternatives intéressantes. Dans la foulée, je préciserai les principes de l'épistémologie génétique et leur différence avec ceux d'une épistémologie enactive. J'insisterai ensuite sur la classification des sciences proposée par J. Piaget et l'alternative proposée par une épistémologie générale enactive.

L'épistémologie enactive, l'épistémologie génétique, la recherche technologique et la recherche artistique

R. Descartes a introduit – ajoutons que c'était contre la spécialisation des sciences selon les genres de l'être d'Aristote que les Jésuites lui avaient enseignée – l'idée de l'unité de toutes les sciences. Partant de là, il a pu préciser une épistémologie normative interne qui, selon lui, devait permettre de développer et enrichir cette unité. Une épistémologie générale enactive élargit cette unité, son développement et son enrichissement à d'autres sortes d'activités de recherche donnant lieu à des idéaux en termes de programmes de recherche (voir **Figures 9 et 10**). Si elle diffère dans son principe de l'épistémologie cartésienne, elle insiste sur les relations entre les différentes sortes d'activités de recherche, ce qui, aujourd'hui, est loin d'être trivial, comme Descartes insistait sur les relations entre sciences, en particulier entre science empirique et mathématiques, ce qui, à son époque, était aussi loin d'être trivial.

Si cette épistémologie générale enactive a été construite de façon originale (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 5, et les sections précédentes de ce chapitre 5), sa partie "scientifique" (en considérant ici ce terme à la façon de R. Descartes, donc en considérant que cette partie "scientifique" comprend à la fois les activités de recherche empirique usuelle, celles de recherche empirique symbolique et celles de recherche mathématique) recoupe la visée génétique de J. Piaget et doit donc être confrontée à l'épistémologie génétique développée par ce dernier. Celle-ci prétend à la fois décrire les dynamiques de la recherche scientifique (incluant les mathématiques) et proposer un idéal avant coup – une épistémologie normative interne – pour de telles dynamiques dans leurs totalités, et pas seulement dans certains de leurs moments.

Si R. Descartes donne une place à la recherche philosophique (métaphysique, épistémologique et éthique), si J. Piaget fait de même d'une autre façon (comme nous le verrons) et en excluant l'éthique, ni l'un, ni l'autre, ni d'autres auteurs ne donnent une place à la recherche technologique et à la recherche artistique, contrairement à l'épistémologie enactive, ce qui limite d'emblée les comparaisons. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce manque se paye en termes de moindre développement qualitatif et quantitatif des recherches.

Concernant les effets négatifs de cette absence de la recherche technologique, la conclusion de la somme, à réviser et réactualiser mais toujours inégalée en Français, que constitue l'*Histoire des techniques* de Gille (1978), qui est titrée "Une situation confuse", mérite d'être citée : "Il n'y a pas de connaissance scientifique isolée puisqu'il y a un système scientifique : les classifications des sciences le mirent en évidence. Il en est de même assurément pour la technique [ce qui prend, notons-le, le contrepied de R. Descartes] ; il existe des systèmes techniques où tout est lié, et une connaissance technique est nécessairement composite. Mais il existe, entre les deux types de connaissances, une différence essentielle. La connaissance scientifique est formelle, la connaissance technique est souvent aléatoire [notons qu'aujourd'hui, la première n'apparaît pas si formelle et non aléatoire que ça, et la seconde pas si aléatoire et non formelle que ça, surtout si l'on considère, non pas la simple technique mais la technologie !]. (…) La complexité croissante des techniques modernes a conduit à des notions nouvelles qui embrument singulièrement le concept de connaissance technique. (…) La connaissance technique ne suffit plus, il faut l'accompagner d'un savoir-faire : des connaissances techniques transmissibles par prestation de services personnels [ce qui, notons-le enfin, recoupe le point de vue de R. Descartes mais apparaît aujourd'hui caractériser toutes les sortes de connaissances possibles !]. (…) Où se trouve désormais la connaissance technique ? Elle comprend un peu de tout. Nous manquons singulièrement d'études à ce sujet" (Gille, 1978, pp. 1470-1472). D'où la phrase finale : "La technique fait partie intégrante de l'histoire des idées : elle a été trop longtemps négligée" (Gille, 1978, p. 1475).

Cela reste vrai aujourd'hui malgré les travaux historiques sérieux qui se sont développés entretemps. Du point de vue d'une épistémologie générale enactive, le problème tient à la spécialisation de ces travaux. Ils s'intéressent à la technique et à son contexte socio-politique et, de plus en plus, à la relation entre technique et science (science physique empirique et mathématiques), mais laissent de côté, sauf exception, les questions de ses relations avec la philosophie, avec les sciences humaines et sociales (sous ses deux aspects, empirique usuel et empirique des formes symboliques) et avec la technologie de la création des formes symboliques (artistique essentiellement). Ajoutons que, si l'on veut donner une place particulière, à la fois à la recherche empirique symbolique dans sa spécificité relativement à la recherche empirique usuelle et à la recherche-création symbolique (artistique notamment), comme on est conduit à le faire dans l'épistémologie enactive, on doit alors s'engager dans une entreprise originale. Une telle entreprise n'est cependant pas *a priori* sans précédent. Je pense aux remarques de C. Lévi-Strauss sur les relations entre l'étude des mythes et sa transmission et la composition et l'analyse

musicales (Lévi-Strauss, 1964). Plus largement, on pourrait certainement montrer les rôles importants joués par le roman exotique (H. Melville, J. Conrad), puis par la photographie, puis par le cinéma et la vidéo, à la fois comme techniques et comme œuvres artistiques, tant sur les formes d'enquête et d'exposition de résultats de l'anthropologie culturelle que sur la suppression du monopole de la "capture scientifique" et de l'exposition muséale des objets appartenant aux peuples colonisés du monde.

La critique piagétienne du positivisme logique et les principes de l'épistémologie génétique

J. Piaget développe une critique de "l'analyse formalisante et des méthodes du positivisme logique" : "Le « mouvement pour l'unité de la science » (comme on l'appelle aussi) est tributaire de l'empirisme épistémologique, en ses dévalorisations des activités du sujet, et tributaire du positivisme proprement dit, en ses tendances essentiellement limitatrices, conduisant à des interdictions variées et peut-être arbitraires. (…) En défendant à côté des exigences de l'analyse formalisante, celles de l'analyse génétique, que le positivisme a négligées, nous serons conduit à restituer leur rôle aux activités du sujet, à substituer à la fermeture des sciences, que le positivisme voudrait nous imposer, la notion de sciences indéfiniment ouvertes et, en un mot, à restaurer l'esprit dialectique dans le double sens d'une dialectique de la structure et de la genèse et d'une dialectique du sujet et de l'objet" (Piaget, 1967, pp. 79-80). Il considère que "cette unification du savoir et la constitution de cette méthode générale [du positivisme logique] supposent deux conditions inséparables : le respect des faits, donc la fidélité à l'expérience, mais aussi l'élaboration d'un langage commun et exact (…). Ce que l'École attend d'un tel langage, c'est un triple service de « purification, simplification et systématisation » (…). La trouvaille spécifique de l'empirisme logique a consisté à utiliser à ces multiples fins la logistique elle-même, ou logique symbolique (…) et non plus seulement les mathématiques [qui, elles-mêmes, ne constitue pour lui qu'un langage]" (Piaget, 1967, p. 82). Il ajoute : "Il va de soi qu'une telle conception de la logique et des mathématiques n'en modifie en rien la substance (…). La position du *Cercle de Vienne* [à l'origine à la fois de l'empirisme logique et du positivisme logique de K. Popper] consiste seulement à substituer un nominalisme intégral à toutes les formes connues de réalisme logique fondées sur la nature du sujet ou sur celle des objets extérieurs à lui (…). Mais ce nominalisme comporte deux conséquences assez lourdes en ce qui concerne, d'une part, la nature symbolique ou analytique des structures logico-mathématiques, et, d'autre part, leurs attaches avec les activités du sujet" (Piaget, 1967, p. 84). Le chapitre 6, consacré à l'activité mathématique, présentera l'essentiel pour mon propos concernant la première conséquence. Sur la seconde conséquence, J. Piaget conclut : "La lacune centrale du positivisme logique n'est pas de s'en être tenu aux exigences de la logique, du langage et de l'expérience : elle est d'avoir conduit toutes ses analyses d'un point de vue essentiellement synchronique ou statique, en oubliant l'autre dimension fondamentale de l'étude épistémologique, c'est-à-dire la diachronie ou la construction historique ou génétique" (Piaget, 1967, p. 94). C'est cette dernière que J. Piaget a développée.

Même si la critique de l'empirisme logique et du positivisme logique, qui occupaient le devant de la scène à son époque, a compté, les principes de l'épistémologie génétique découlent d'abord pour J. Piaget, d'une part, de l'apport de la psychologie du développement, donc du programme de recherche auquel il a donné naissance, d'autre part, de la conjoncture scientifique vivante de cette époque : "Cette transformation fondamentale de la connaissance-état à la connaissance-processus [qui, pour J. Piaget, est caractéristique de cette conjoncture], conduit alors à poser en termes assez nouveaux la question des relations entre l'épistémologie et le développement ou même la formation psychologique des notions et opérations" (Piaget, 1970, p. 11). Ainsi : "Le premier but que poursuit l'épistémologie génétique est donc, si l'on peut dire, de prendre la psychologie au sérieux et de fournir des vérifications en toutes les questions de fait que soulève nécessairement chaque épistémologie, mais en remplaçant la psychologie spéculative ou implicite dont on se contente en général, par des analyses contrôlables (donc sur le mode scientifique de ce que l'on appelle un contrôle)" (Piaget, 1970, p. 14). D'où la définition suivante : "L'épistémologie génétique est l'étude du passage des états de moindre connaissance aux états de connaissance plus poussée" (Piaget, 1967, p. 117). Dans ce cadre, "l'unique problème psychologique intéressant l'épistémologie à propos d'une structure donnée est, non pas « que pense de cette structure le sujet en sa conscience ? » mais bien « Comment le sujet a-t-il procédé pour l'acquérir ? »" (Piaget, 1967, p. 119). J. Piaget justifie aussi philosophiquement *a posteriori* cette épistémologie génétique par le constat que "les épistémologies vivantes aujourd'hui sont (…) toutes axées sur les interactions du sujet et de l'objet" (Piaget, 1967, p. 1248, déjà cité dans la *Méthode réfléchie*). Partant de là, J. Piaget voit trois problèmes : (1) "Comment le sujet arrive-t-il à se donner des normes de validité ?", qu'il considère comme du ressort de la psychologie ; (2) "Le problème de la validité de ces normes", qu'il considère comme l'affaire du logicien ; (3) "La question de l'intérêt ou de l'absence de signification des résultats obtenus dans le domaine scientifique considéré" (Piaget, 1970, p. 17).

Une épistémologie enactive, si elle vise tout autant la diachronie ou la construction historique ou génétique que la synchronie, développe une problématique différente. Rappelons-la en insistant sur les points de comparaison : (1) elle considère le couplage asymétrique acteur-monde – et non pas le "sujet" –, donc, pourrait-on dire, le "sujet" et l'"objet" à la fois, sans déterminations séparées initiales et de façon dynamique à travers l'activité de recherche ; (2) elle élargit la contribution empirique de la psychologie clinique à l'anthropologie cognitive et même à l'ethnographie historique, en passant par la phénoménologie de l'activité qui n'en constitue que l'introduction ; (3) elle fait moins confiance à la seule logique qu'à la recherche philosophique dans son ensemble pour la définition des idéaux ; (4) elle va au-delà de la seule connaissance scientifique ; (5) elle aboutit à une classification des activités de recherche qui diffère de celle des sciences de J. Piaget (voir plus loin et Piaget, 1967, chapitre 6) et met l'accent de façon différente d'elle, sur les relations entre les pôles de cette classification ; (6) elle aboutit à une autre conception de la recherche philosophique et de sa relation avec les sciences (voir Piaget, 1967, chapitre 5). Ajoutons qu'il est, à l'évidence, bizarre que, fondée sur la notion de pensée opératoire, centrale dans la psychologie clinique du développement de

J. Piaget, l'épistémologie génétique ne se soit en rien intéressée à la technique. Cette bizarrerie piagétienne est explicable historiquement et renvoie en partie au fait que J. Piaget a toujours privilégié les structures sur les procédures et pensé la génétique des savoirs en termes de structures. Même lorsque, dans ses dernières recherches, il s'est intéressé principalement aux procédures, il n'a pas remis en cause les structures définies antérieurement.

La classifications des sciences de l'épistémologie génétique

Considérons plus précisément la classification des sciences, c'est-à-dire des savoirs valables selon les principes de l'épistémologie génétique. Elle tourne le dos d'emblée à l'*Encyclopédie de Diderot et d'Alembert* qui cherchait, comme nous l'avons vu plus haut, à intégrer les sciences, les techniques (arts mécaniques) et les beaux arts (arts libéraux).

Les classifications des sciences avant l'épistémologie génétique selon Piaget

J. Piaget part en effet de la classification des sciences d'A. Comte : "Le cercle latent de la classification des sciences d'A. Comte n'a rien de vicieux (…). Il tient, en effet, au cercle épistémologique fondamental (ou, si l'on préfère, à la situation dialectique) du sujet et de l'objet : l'objet n'est connu qu'au travers des activités du sujet et celui-ci ne se connaît qu'en relation avec les objets" (Piaget, 1967, p. 1159). Substituer la construction du couplage structurel asymétrique à cette dialectique ne supprime évidemment pas ce cercle ni ne le rend vicieux, mais empêche qu'il ne soit figé à l'origine par un sujet et un objet non co-déterminés.

Pour J. Piaget : "C'est le grand mérite de Cournot d'avoir le premier, dans sa classification des sciences, non pas sans doute explicité de façon générale la question des structures et des genèses, mais distingué en toute lucidité la considération des lois de structure et celle de l'histoire sous toutes ses formes. (…) Il l'a fondée (…) sur une dualité de points de vue complétant la série linéaire de Comte, le point de vue historique étant nul en mathématiques [idée qui apparaît aujourd'hui comme farfelue] mais prenant une ampleur croissante de la physique à la biologie et de celle-ci aux sciences de l'homme. (…) [D'où] une table à double ou triple entrée (triple parce que, à la série historique, s'ajoute la série technique ou pratique)" (Piaget, 1967, p. 1160). Cependant, il ne faudrait pas en conclure que A.A. Cournot aurait ainsi intégré la recherche technologique à sa classification. En effet, cette "série technique ou pratique" n'a chez A.A. Cournot aucune autonomie. Pour traiter *a minima* des techniques, ou, mieux, des technologies, il aurait fallu considérer les relations "*one to many, many to one*" qu'elles entretiennent avec les sciences empiriques. En tout cas, J. Piaget n'accorde aucun intérêt à cette innovation que constitue cette troisième série.

L'épistémologie génétique et la classification des sciences

J. Piaget inaugure sa classification des sciences en situant hors d'elle la philosophie : "Je ne vois donc, en définitive, qu'un critère distinctif entre les sciences et la philosophie ; celles-là s'occuperaient des questions particulières, tandis que celle-ci

tendrait à la connaissance totale (…) [qui] est actuellement, et peut être pour toujours, affaire de synthèse provisoire et de synthèse en partie subjective, parce que dominée en fait par les jugements de valeur non universalisables" (Piaget, 1970, p. 114). D'ailleurs, il avait déjà expulsé la philosophie de sa conception de la psychologie : "Une psychologie est en quelque sorte obligée par ses méthodes mêmes de travail, d'ignorer la philosophie" (voir Piaget, 1970, p. 110).

Considérons les hypothèses classificatrices de J. Piaget. C'est d'abord "la distinction entre le « domaine matériel » d'une science, défini comme l'ensemble des objets sur lesquels elle porte (objets mathématiques tels que des nombres, fonctions, etc. ; objets physiques ou biologiques tels que des corps, des énergies, des organes, etc. ; objets psychosociologiques tels que des actions ou opérations mentales, etc.) et le « domaine conceptuel » de cette science, défini comme l'ensemble des théories ou connaissances systématisées élaborées par cette science sur son ou ses objets (théorie des nombres ou des fonctions ; théorie des masses ou des énergies ; description et interprétation des organes biologiques ; analyse des faits mentaux, etc.)" (Piaget, 1967, p. 1173). C'est un résidu des thèses de l'empirisme logique dans l'épistémologie génétique, alors que, comme l'a montré, par exemple, N.R. Hanson, "faits" et "théories" sont inséparables dans une véritable logique de la découverte (voir chapitre 4, section 4). C'est ensuite la distinction que fait ici J. Piaget entre "épistémologie interne" (C) d'une science (= "faire l'examen critique de ses propres méthodes et de ses propres fondements") et "épistémologie dérivée" (D) (= "étudier les conditions qui rendent possible cette science, ce qui conduit à la mettre en relation avec les autres disciplines et à soulever les questions épistémologiques générales des apports des sujets et des objets dans le mécanisme des connaissances") (Piaget, 1967, p. 1225). Elle recoupe en partie la distinction faite dans une épistémologie enactive entre "épistémologie normative interne" et "épistémologie descriptive et normative externe", mais seulement en partie, puisque l'"épistémologie dérivée" devrait aussi, selon la définition qu'en offre J. Piaget, contenir l'"épistémologie descriptive interne" de la recherche considérée.

On peut remarquer aussi que les principes de l'épistémologie génétique se marquent dans cette classification par les notions d'"interaction entre sujet et objet" et de "genèse", mais aussi par la place donnée aux mathématiques, considérés comme modèle pour les sciences empiriques. Pour J. Piaget, "si les connexions logico-mathématiques sont tirées de coordinations générales de l'action par un jeu d'expériences spécifiques procédant par abstraction à partir de ces actions et non pas à partir des objets comme tels, la vérité logico-mathématique commence à être de nature synthétique, même dans le cas où, par une formalisation ultérieure, elle peut sur certains points devenir analytique" (Piaget, 1967, p. 99, renvoyant à Apostel, Mays & *al.*, 1957). Évidemment, ce sont les "sciences psychosociologiques" qui sont censées mettre en évidence la façon dont "les connexions logico-mathématiques sont tirées de coordinations générales de l'action".

En fait, cette place donnée aux mathématiques chez J. Piaget renvoie aux limites générales communes de la psychologie clinique et de l'épistémologie génétique piagétiennes. S'il y a genèse, c'est comme passage d'une structure à une autre, et non

pas comme activité. En fait, cette place donnée aux passages entre "structures" a un sens dans une épistémologie de l'activité de recherche, mais à travers la notion d'*Abduction* (voir chapitre 4, section 4) : l'explication d'un fait surprenant dans un domaine grâce à une hypothèse nouvelle. Cette dernière peut être empruntée à un autre domaine grâce au pari d'une similitude structurelle entre ces domaines. Mais alors, comment pourrait-on justifier, comme le fait J. Piaget, un ordre idéal des domaines des mathématiques aux sciences psychosociologiques, qu'il soit linéaire ou cyclique ?

En définitive, la classification que propose J. Piaget a l'inconvénient essentiel de figer *a priori* la définition des objets d'étude (qu'ils soient génériques, c'est-à-dire, pour employer le vocabulaire usuel, des objets théoriques, ou plus ou moins spécifiques) par champ disciplinaire, c'est-à-dire en fait d'accepter *a priori* les cloisonnements disciplinaires hérités de l'histoire scientifique mais aussi institutionnelle, culturelle et sociopolitique. Une épistémologie générale enactive ne peut, comme l'a fait avant elle l'épistémologie poppérienne (en termes de "problèmes", voir chapitre 4, section 5), que récuser ces cloisonnements (tout en en recommandant évidemment à ses promoteurs, sous peine d'être étranglés – j'en parle en connaissance de cause –, d'en tenir grand compte en pratique dans la conjoncture sociopolitique, culturelle et institutionnelle du moment).

L'encyclopédie et l'organisation de l'enseignement, de la recherche et de leurs relations avec l'activité usuelle

Cette classification des sciences de J. Piaget date de 1967 mais, depuis, on n'a vu apparaître, au moins en Français, que des classifications purement descriptives, sans élaboration épistémologique, ou plutôt reconduisant purement et simplement les épistémologies locales existantes, donc des classifications qu'on pourrait considérer aussi bien comme des classifications des institutions communément considérées comme scientifiques. Effectivement, la question de l'encyclopédie ne peut être renouvelée sans renouvellement de l'épistémologie. L'encyclopédie enactive qui résulterait d'une épistémologie enactive serait une encyclopédie mouvante des programmes, des pôles, des relations entre eux et des espaces de recherche en cours. Les "programmes de recherche terminés et/ou en attente d'une éventuelle reprise" pourraient d'ailleurs s'ajouter à ces derniers[1]. Tout reste à faire, mais je voudrais insister, pour conclure ce chapitre, sur une autre question : celle de l'organisation de la recherche, de l'enseignement et de l'entreprise qui serait cohérente avec cette encyclopédie enactive.

---

1. C'est ainsi que, sur le site <http://apm.ircam.fr> de l'équipe de recherche *Analyse des Pratiques Musicales* à laquelle je suis encore associé aujourd'hui, les projets de recherche sont répartis entre la rubrique "projets terminés et/ou en attente d'une éventuelle reprise" et celle des "projets en cours". Si les projets accessibles dans la première rubrique sont terminés, ils sont en fait pour la plupart susceptibles d'être repris et prolongés, éventuellement par d'autres que ceux qui les ont menés.

La question de l'encyclopédie ramène en effet à celle de l'université (et, plus largement, de l'enseignement), de la recherche et de leurs relations avec l'activité usuelle, tout particulièrement celle qui se déroule dans les entreprises. Certes, une encyclopédie enactive (ou du savoir en cours de construction), c'est-à-dire des programmes de recherche, organisée, d'une part, selon les pôles des activités de recherche et les pôles correspondants des activités usuelles (voir section 4 et la **Figure 9**), d'autre part, selon les espaces de recherche pertinents (voir section 3), ne remettrait pas en cause l'existence des encyclopédies disciplinaires (ou du savoir constitué), donc pas non plus l'essentiel de l'organisation universitaire (et, plus largement, de l'enseignement). Elle s'ajouterait à ces encyclopédies disciplinaires pour leur insuffler de la vie, donc aussi de l'inquiétude, et les pousser au pluralisme et à l'évolution de leurs frontières. Elle conduirait à ajouter des structures et des procédures nouvelles à cette organisation universitaire (et, plus largement, de l'enseignement), et surtout à sa relation avec l'organisation de la recherche et aux relations des deux avec l'organisation des entreprises. Pourtant, la réalisation de tels ajouts devrait rencontrer de nombreuses difficultés.

Considérons en effet mon expérience personnelle à la fois de survie et d'errance institutionnelle et disciplinaire. Il me semble facile de préciser dans le cadre d'un débat avec d'autres programmes de recherche, en ce qui concerne le domaine de l'activité humaine et de ses conditions, les éléments précis d'une épistémologie enactive, les contenus concrets d'un enseignement des acquis, l'ensemble des recherches pertinentes aujourd'hui et les relations idéales à établir entre tout cela et l'activité usuelle. Il me semble même tout aussi facile, moyennant quelques ennuis, d'engager la réalisation de tout cela, de façon évidemment limitée, dans les marges des institutions universitaires et de recherche publique et des entreprises en profitant de circonstances temporelles et locales favorables (par exemple, dans le passé proche, les inquiétudes liées à l'informatisation de la société). D'autres que moi peuvent certainement faire le même constat dans les autres domaines. Nous avons déjà vu (section 3) que le développement des recherches en termes de programmes et d'espaces de recherche exigeait une définition des organisations de recherche sur une base non locale. Si aujourd'hui l'université et les institutions de recherche publique multiplient au contraire les unités de recherche sur une base locale, l'expérience du programme de recherche 'cours d'action' montre aussi qu'il est possible de contourner, évidemment jusqu'à un certain point, cette difficulté. Par contre, je ne perçois toujours pas les conditions sociales, politiques et culturelles d'un renouvellement effectif des structures et des procédures de l'université, de la recherche publique et de l'entreprise qui permettrait de généraliser cette réalisation et dépasser ses limitations (voir la *Conclusion* générale, section 2). L'aventure récente des économistes français vient à point nommé pour dépasser les limites de cette expérience personnelle. Mettant à profit le constat d'échec aujourd'hui largement partagé, face à la crise économique mondiale, du courant majoritaire dit "néo-classique" de la science économique, qui monopolise les postes de professeurs d'université, ces économistes se sont contentés, pour avancer vers la réalisation d'une science économique pluraliste, c'est-à-dire confrontant des programmes de recherche différents en référence à l'épistémologie des programmes de recherche de

I. Lakatos, de demander la création d'une nouvelle section disciplinaire du Conseil National des Universités (CNU) – qui fait les carrières des enseignants chercheurs universitaires – susceptible d'accorder des postes de professeurs aux courants minoritaires (voir AFEP, 2015). Il a suffi du véto de quelques mandarins du courant majoritaire pour que le Ministère, qui s'était engagé dans cette voie, fasse machine arrière et renvoie ces économistes (pourtant nombreux mais cotoyant des majoritaires beaucoup plus nombreux) à leur marginalité[2]. Que dire alors des chances de réalisation des conditions universitaires de développement d'une épistémologie enactive qui, justement, précise, généralise et radicalise cette épistémologie des programmes de recherche ? En effet, à partir de cette épistémologie enactive, on proposerait plutôt une double évaluation des enseignants-chercheurs [qui pourraient éventuellement se spécialiser provisoirement dans l'une ou l'autre de ces fonctions durant certaines périodes, les études (voir la section 3) participant à l'une et l'autre de ces fonctions] : une évaluation disciplinaire de l'enseignement, de la synthèse et de la vulgarisation (et des études) ; une évaluation programmatique dans les espaces de recherche pertinents des recherches (et études). Dans chacune de ces évaluations, devraient être considérés, outre le pôle de recherche central (par exemple, le pôle empirique), tous les autres pôles. Évidemment, cela demanderait quelques efforts d'organisation, mais la difficulté est essentiellement épistémologique et éthico-politico-religieuse.

Avant de refermer cette *Partie C*, dont les conséquences organisationnelles de cette notion d'encyclopédie enactive et mes doutes sur leurs possibilités actuelles de réalisation pourraient constituer la conclusion, il me faut considérer le cas des spécificités ontologiques et épistémologiques de l'activité mathématique et, plus largement, logico-mathématique, qui nécessite au moins un chapitre entier (chapitre 6). Mais auparavant, résumons ce chapitre 5 en quelques thèses nouvelles.

9. Les thèses nouvelles du chapitre 5

Les treize hypothèses ontologiques qui sont associées aux éléments de phénoménologie de l'activité humaine précisés jusqu'à aujourd'hui et qui inaugurent ce chapitre sont anciennes, sauf celles qui précisent le symbolique et le symbolique logico-mathématique (*thèses 24 et 25*, voir le chapitre 4, section 7), même si elles n'avaient pas été énoncées systématiquement jusque-là et peuvent ainsi apparaître nouvelles. Je ne les reproduirai donc pas ici (voir plus haut, section 1). L'ensemble

---

2. Notons cependant les progrès accomplis dans l'université depuis mes années de lycée où j'avais comme professeur d'histoire et géographie – le meilleur professeur que j'ai eu durant toute ma scolarité –, Jean Baby, ex-directeur de *Économie et Politique*, la revue économique du Parti Communiste Français (PCF), qui venait d'être liquidé par Maurice Thorez parce que contestant la thèse de la "paupérisation absolue du prolétariat" professée par Joseph Staline. Malgré des travaux hautement respectables mais d'inspiration marxiste, il était hors de question pour lui d'accéder à l'université, même dans une position marginale.

de ce chapitre 5 se contente de tirer les conséquences épistémologiques, descriptives et normatives, systématiques de ces hypothèses ontologiques, de la généralisation des notions de projet générique de recherche et de programme de recherche et de la relecture de la littérature en épistémologie et histoire des sciences et des techniques qu'elles permettent. L'intérêt de cette systématicité est de préciser des relations idéales non triviales entre certaines sortes de programmes de recherche et entre l'*otium* ou loisir studieux et toutes les sortes de programmes de recherche, ainsi que d'esquisser les principes d'une encyclopédie enactive.

Thèse 26

*Les hypothèses ontologiques associées aux notions d'enaction et d'expérience permettent un classement non trivial par pôles des activités usuelles et de recherche (***Figure 9***). L'ensemble des pôles purs constitue un espace d'impureté.*

Thèse 27

*Associés à la généralisation de la notion de programme de recherche, le classement par pôles des activités usuelles et de recherche et la précision des relations idéales entre pôles définissent une épistémologie générale enactive, ou encore une épistémologie générale des programmes de recherche (***Figure 10***).*

Thèse 28

*Le pôle de l'*otium *ou loisir studieux, dont le pendant d'activité usuelle est ce qu'on peut appeler la "réceptivité usuelle", constitue un élément essentiel de la créativité de toute recherche focalisée sur un objet ou un problème donné.*

Thèse 29

Parmi ces pôles, ceux de la recherche empirique sur l'activité animale et de la recherche technologique sur l'ingénierie des situations animales sont idéalement à confronter à ceux de la recherche empirique sur l'activité humaine et de la recherche technologique sur l'ingénierie des situations humaines, à l'exemple du programme de recherche sur la cognition socialement distribuée (E. Hutchins).

Thèse 30

Parmi ces pôles, celui sur la recherche création symbolique, dont artistique, est à différencier de la recherche technologique pour la création et la réception symbolique qui y participe.

Thèse 31

Tout programme de recherche, de quelque sorte qu'il soit, est à immerger dans des espaces de recherche plus larges faits de programmes de recherche en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs, qui sont susceptibles de lui fournir des apports positifs et critiques.

Thèse 32

La cumulativité des résultats en matière de recherche quelle qu'elle soit passe d'abord par les programmes et espaces de recherche avant de passer par les modèles (atelier) et les données (observatoire).

Thèse 33

*Les composantes d'un programme de recherche (***Figure 2***) peuvent être définies, dans leur généralité et différence spécifique, pour les programmes de recherche ressortissant à tous les pôles définis plus haut.*

Thèse 34

La relation organique avec la technique constitue un idéal de toute recherche empirique, y compris dans les sciences humaines et sociales. Elle se décline dans quatre directions possibles selon les programmes de recherche empiriques considérés : recherche technologique en ingénierie des artefacts ; recherche technologique en ingénierie des situations (animales et humaines) ; recherche technologique en matière d'observatoire et d'atelier empiriques ; recherche technologique en ingénierie de la construction des savoirs propres des acteurs concernés par cette recherche empirique (ou ingénierie de la formation par l'expérience et l'analyse, ou encore de la formation enactive). La relation organique entre la recherche philosophique et toutes les autres sortes de recherches constitue pareillement un idéal, même s'il n'est que rarement actualisé, surtout en dehors des recherches empiriques dans les sciences humaines et sociales.

Thèse 35

La recherche sur l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience est susceptible d'avoir des effets différenciés selon les sortes de programmes de recherche en jeu : plus importants pour les recherches sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques, en particulier pour celles qui s'intéressent à l'activité humaine, ainsi que pour les recherches empiriques symboliques et les recherches créations symboliques (dont artistiques), que pour les autres sortes de programmes de recherche.

Thèse 36

L'ensemble des pôles, programmes de recherche et espaces de recherche d'une épistémologie enactive ainsi définis est susceptible de constituer une encyclopédie enactive, celle des savoirs vivants, complémentaire de l'encyclopédie disciplinaire usuelle, celle des savoirs acquis. Cette encyclopédie disciplinaire constitue un produit contingent de l'histoire, mais aussi une nécessité présente du fait des limitations cognitives de chaque chercheur ou groupe de recherche (pertinence encyclopédique). Sa fonction épistémologique est indirecte : la nécessité de cumuler plusieurs de ces encyclopédies disciplinaires dans la construction et l'étude d'un problème ou objet de recherche (pertinence épistémologique indirecte).

Chapitre 6

Les mathématiques et la logique formelle comme monde et comme activité

Introduction du chapitre 6

Je me limiterai dans ce chapitre à l'activité usuelle et de recherche proprement mathématique, mais les idées essentielles peuvent être étendues à l'activité usuelle et de recherche logico-mathématique. D'où le titre de ce chapitre. Si, dans la *Méthode réfléchie*, j'ai parlé plutôt de "recherche logico-mathématique" que de "recherche mathématique", c'est en prenant 'logico' au sens de discours organisé par une théorie et afin que cette locution recouvre à la fois : la recherche mathématique ; les diverses recherches en logique et en sémantique formelle (et pas seulement la recherche en logique mathématique) ; la part des recherches empiriques et technologiques de toutes sortes qui s'intéresse à la manipulation de modèles mathématiques, qui sont eux aussi de toutes sortes et, en tout cas, ne sont pas purement abstraits. S'ils ne sont pas purement abstraits, c'est qu'ils attribuent à leurs éléments des contenus concrets à divers degrés de sorte que ces contenus concrets comptent dans cette manipulation et font qu'elle n'est pas que formelle tout en obéissant à des règles ou procédures explicites. Notons que cette liste va du plus abstrait et du plus formel au moins abstrait et au moins formel. Plus on va dans ce sens du plus abstrait au moins abstrait, plus le risque de "localisation fallacieuse du concret" pointé par Whitehead (1995) (*op. cit.*, p. 52) est important. Cet auteur avait en vue les modèles mathématiques dans les sciences physiques, mais on peut étendre cette idée à toute la liste, dès qu'on quitte les mathématiques proprement dites. Cependant, dans la *Méthode réfléchie* et les *Méthodes* précédentes, j'ai laissé à penser que la littéralisation des théories et modèles (voir plus haut et principalement le chapitre 5, section 6) constituait une sorte de mathématisation. Par exemple, dans la *Méthode élémentaire*, j'ai cité comme exemple de littéralisation celui du modèle trifonctionnel des peuples indo-européens de G. Dumézil (voir, par exemple, Dumézil, 1968) en écrivant qu'il mettait en jeu une mathématique qui n'obligeait pas à savoir compter plus que jusqu'à trois. Ce n'était pas faux mais occultait la différence entre littéralisation – où d'emblée les composantes et leurs règles ou procédures de combinaison ne sont ni purement abstraites ni quantifiables (c'est-à-dire ressortissant à une pure multiplicité) – et la mathématisation. Chaque fonction de G. Dumézil a une certaine concrétude, de même que les modes de composition des trois fonctions. Ne serait-ce que pour clarifier cette différence, comme je le ferai dans la section 7, il me faut préciser *a minima* si les mathématiques ressortissent à une épistémologie enactive

du point de vue descriptif et peuvent y ressortir du point de vue normatif interne, et si oui, comment, c'est-à-dire de quelle façon particulière.

Les inscriptions symboliques logico-mathématiques

Reprenons la question des inscriptions symboliques logico-mathématiques. Rappelons l'hypothèse ontologique (9) proposée (chapitre 5, section 1) : "*Les inscriptions symboliques logico-mathématiques, par leur caractère de pure inscription (c'est-à-dire dont les différences matérielles ne comptent pas), leur systématicité radicale et leur créativité strictement contrôlée de façon interne, diffèrent de l'ensemble des autres inscriptions symboliques, qu'elles soient langagières, iconiques (visuelles, sonores et tactiles), artistiques, religieuses, etc., ou encore constitutives des systèmes symboliques de toutes sortes, par exemple des systèmes de parenté qui ont fait l'objet de tant de recherches anthropologiques culturelles*". Si les mathématiques participent au symbolique (voir chapitre 4, section 6), c'est d'une façon spéciale : perception d'inscriptions symboliques logico-mathématiques et création (au sens large) d'inscriptions symboliques logico-mathématiques sont les deux faces d'une même pièce, la face ancrage et la face produit des 'inscriptions symboliques logico-mathématiques'. Nous avons vu (*ibidem*) que "leur caractère de pure inscription, leur systématicité radicale et leur créativité strictement contrôlée" font que les inscriptions symboliques logico-mathématiques participent à un "monde logico-mathématique" qui n'a pas les mêmes propriétés que le "monde de la culture" dans son ensemble auquel il appartient. Contrairement aux recherches empiriques symboliques, la recherche mathématique n'est pas plus sensible à la contestation et à la contribution des recherches sur l'activité humaine que les recherches empiriques et technologiques usuelles portant sur le monde physique et social. Je n'y reviendrai pas dans ce chapitre.

Nous avons vu aussi (*ibidem*) que, d'après J. Cavailles : "Le signe [c'est-à-dire l'inscription symbolique mathématique] n'est pas un objet du monde, mais s'il ne renvoie pas à autre chose dont il serait le représentant, il renvoie aux actes qui l'utilisent, l'indéfini de la régression étant ici d'essence. (…) [C'est le] caractère fondamental du symbole mathématique, chiffre, figure, même bâton, de n'être là qu'en tant que partie intégrante ou base d'application d'une activité déjà mathématique : le symbole est intérieur à l'acte" (Cavailles, 1994, p. 520). I. Meyerson (voir aussi le chapitre 3, section 1), dans le cadre de son entreprise d'exploration des relations entre fonctions psychologiques et œuvres, écrit pareillement : "L'objectivation en mathématiques peut être examinée selon deux perspectives : caractères des opérations mathématiques [ou de l'opération d'objectivation] ; nature de l'objet mathématique [ou de l'objet, son terme ou son concomitant]. Mais disons tout de suite qu'en mathématiques il est bien difficile de séparer opération et objet : tout y revêt un caractère opératoire, – de même qu'il est difficile d'y séparer la forme du contenu : on ne sait comment faire cette séparation sans tailler dans le vif" (Meyerson, 1948, p. 56).

Cette caractérisation de l'"inscription symbolique mathématique", je l'ai insérée dans une définition des inscriptions symboliques logico-mathématiques rapportée à l'activité logico-mathématique. Reconnaître un Representamen symbolique

logico-mathématique, c'est reconnaître à la fois un ensemble de lois immanentes à son ancrage et un ensemble d'actes possibles obéissant à des règles ou procédures identiques à ces lois ; réaliser une Unité de cours d'expérience ou d'activité donnant lieu à expérience symbolique logico-mathématique, c'est à la fois effectuer un acte obéissant à des règles ou procédures identiques à des lois immanentes et produire un ancrage pour la reconnaissance de ces lois immanentes et des règles ou procédures identiques à elles. Rappelons encore une fois que, comme nous l'avons vu (dans le chapitre 4, section 6), les arguments, c'est-à-dire les expressions symboliques de principes de construction de savoir sont de deux sortes, l'une constituant une partie des Representamen et Unités de cours d'expérience symboliques usuels, c'est-à-dire des R3.2 et des U3.2, l'autre constituant une partie des Representamen et Unités de cours d'expérience symboliques logico-mathématiques, c'est-à-dire des R3.3 et des U.3.3.

Un objectif modeste mais nécessaire

Au total, du fait de la modestie de mes savoirs et de ma pratique mathématique, ce chapitre vise un objectif modeste : montrer que les travaux de philosophie des mathématiques peuvent être interprétés en termes à la fois de monde mathématique et d'activité mathématique comme enaction et expérience et que la notion de programme de recherche quelconque peut permettre de préciser l'épistémologie, descriptive comme normative interne, d'une activité de recherche mathématique. Cependant, la réalisation même *a minima* de cet objectif modeste est nécessaire pour assurer la généralité d'une épistémologie enactive. Elle est aussi nécessaire du fait du rôle que jouent les mathématiques dans la recherche empirique et technologique. Le pari est d'abord qu'elle peut favoriser, d'une part, le développement de recherches empiriques sur les activités mathématiques, qu'elles soient usuelles ou de recherche, en termes d'enaction, d'expérience et d'activité-signe, d'autre part, une conscience plus claire de la part des mathématiciens en ce qui concerne l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux (présuppositions et préoccupations) de leur activité. Il est ensuite qu'elle peut contribuer à préciser et éventuellement dépasser les limites du pouvoir heuristique de la modélisation mathématique selon les différentes sortes de recherches empiriques. Par exemple, les économistes minoritaires dont j'ai parlé plus haut (à la fin du chapitre 5, section 8) se caractérisent, non seulement par une volonté de réinsertion de la science économique dans l'ensemble des sciences humaines et sociales, mais aussi par une critique des illusions nées d'un "usage immodéré des mathématiques" en économie.

Ces notions d'activité mathématique, d'inscription symbolique mathématique et de monde mathématique s'inscrivent en fait dans un débat en philosophie des mathématiques commencé il y a un siècle et qui n'est toujours pas conclu. Avant d'insérer les mathématiques dans une épistémologie enactive et de m'intéresser aux programmes de recherche mathématique, il me faut restituer les pôles essentiels de ce débat, dont je montrerai qu'ils pointent, dans le désordre, vers la considération des mathématiques comme activité, usuelle ou de recherche. Ce sera l'objet des sections 1 à 4.

En ce qui concerne les programmes de recherche mathématique, la question n'est évidemment pas de savoir s'ils sont possibles puisqu'ils existent bel et bien. Elle n'est pas non plus de savoir s'ils se distinguent des autres sortes fondamentales de programmes de recherche – E. Kant avait forgé spécialement pour eux la notion de "synthétique *a priori*" –, mais de savoir précisément en quoi. Pour bien faire, il faudrait passer par des exemples de projets génériques de recherche mathématique pour les préciser en termes d'éléments constitutifs et de relations entre eux. Mais j'en resterai aux généralités. Ce sera l'objet des sections 5 et 6 : après être revenu sur le programme de recherche en épistémologie génétique des mathématiques et les recherches philosophiques actuelles sur les pratiques mathématiques (section 5), je parcourrai les éléments constitutifs d'un programme de recherche mathématique et préciserai leurs différences avec celles d'autres sortes de programmes de recherche (section 6). La section 7, enfin, après être revenue sur la question de la mathématisation *versus* littéralisation des théories et modèles, qui aura parcouru toute cette *Partie C* (chapitre 4, section 2 ; chapitre 5, section 6) dans le prolongement de la *Partie A* (chapitre 1, section 5), conclura à la fois ce chapitre et la *Partie C* toute entière.

1. Le débat moderne sur les fondements des mathématiques

Ce chapitre s'inscrit en fait dans la tendance actuelle de la philosophie des mathématiques à abandonner la question (au singulier) des fondements des mathématiques pour les questions (au pluriel) des pratiques mathématiques. Comme le note la *Préface* d'un ouvrage récent, un dommage collatéral de la focalisation sur cette question des fondements des mathématiques est que "de nombreux aspects centraux de la pratique mathématique ont été ignorés par les précédents philosophes et logiciens" qui sont aujourd'hui abordés (Mancosu, 2008, p. V). Commençons par préciser *a minima* ce débat moderne sur les fondements des mathématiques et ce qu'il suggère en termes d'activité logico-mathématique.

Hilbert et l'axiomatique formelle

Le programme de D. Hilbert comporte deux aspects essentiels : une conception de l'objet mathématique et une conception de la vérité mathématique.

D. Hilbert conçoit l'objet mathématique comme formé par les signes (symboles) mathématiques. Comme l'écrit D. Hilbert : "L'objet mathématique n'est plus désormais formé par les nombres ou les grandeurs, mais au contraire par les signes [symboliques] mêmes qui relèvent de l'intuition sensible. (…) Avec ce point de vue, qui est l'exact opposé de celui de Frege et Dedekind, il m'apparaît que les objets de la théorie des nombres sont les signes [symboliques] eux-mêmes (…). C'est là-dessus que repose la solide détermination philosophique que j'ai tenue pour nécessaire afin de fonder la mathématique pure, comme en général toute pensée, compréhension et communication scientifiques : au commencement, peut-on dire, est le signe [symbolique]" (cité par E. Cassirer, in Cohen et *al.*, 2000, p. 205).

D. Hilbert conçoit la vérité en mathématiques comme une démonstration. Pour lui, la formalisation de la logique et l'invention de l'axiomatique formelle (due à D.

Hilbert lui-même) montrent que des propriétés peuvent être vraies de systèmes de choses dont la nature est indifférente (les relations se transportent d'un système à un autre). Ces systèmes de choses sont donc caractérisés et déterminés par la seule forme des énoncés qui introduisent les propriétés (axiomes). En ôtant à tous les symboles mathématiques et logiques leur sens, (…) on obtient un jeu de formules réglé par les lois de l'inférence logique, réplique ou image des mathématiques "ordinaires". Le jeu des formules ne vaudra pour la science mathématique ou sa contrepartie formelle que s'il est complet et si on en a démontré la non-contradiction. D'où l'importance de la théorie de la démonstration (voir Largeault, 1992, *Introduction*, p. 7).

En fait, le premier théorème de Gödel (le célèbre théorème dit d'incomplétude) suffit à ruiner le programme de Hilbert. Car si la vérité ne coïncide pas avec la démontrabilité, le "jeu des formules" ne peut pas être une contrepartie ni une image des mathématiques intuitives. Tout formalisme au moins aussi fort que l'arithmétique de premier ordre est un sous-système et par conséquent ses limites ne sont pas naturelles (voir Largeault, 1992, *Introduction*, p. 107). C'est ce que J. Cavailles formule ainsi : "Si la mathématique reçoit sa validité objective de sa représentation comme système ou collection de systèmes de signes dépourvus de tout autre sens que ceux que leur confèrent règles de structure et règles de déduction, avec l'impossibilité d'une preuve de non-contradiction [théorème de Gödel], l'édifice s'écroule ; c'est la notion de démonstration formelle qui donnait son unique signification au système et qui n'est plus démontrable dans un système formel" (Cavailles, 1994, p. 172).

Cet écroulement du système mathématique tient à sa dualité. Comme l'écrit A. Lautman : "Hilbert substitue à la méthode des définitions génétiques celle des définitions axiomatiques (…). Les mathématiques se présentent ainsi comme des synthèses successives où chaque étape est irréductible à l'étape antérieure. De plus, et ceci est capital, une théorie ainsi formalisée est incapable d'apporter avec elle la preuve de sa cohérence interne ; il faut lui superposer une métamathématique qui prend la mathématique formalisée comme objet d'étude et l'étudie du double point de vue de la non-contradiction et de l'achèvement. La dualité de plans qu'Hilbert établit ainsi entre la mathématique formalisée et l'étude métamathématique de ce formalisme a pour conséquence que les notions de non-contradiction et d'achèvement régissent un formalisme à l'intérieur duquel elles ne figurent pas comme des notions définies dans ce formalisme : « Les axiomes et les propositions démontrables, c'est-à-dire les formules qui naissent du jeu de ces actions réciproques (à savoir la déduction formelle et l'adjonction de nouveaux axiomes), sont les images de pensées qui constituent les procédés ordinaires des mathématiques développées jusqu'ici, mais ne sont pas les vérités au sens absolu. Les vérités au sens absolu sont bien plutôt les vues que donne ma théorie de la démonstration en ce qui concerne la résolubilité et la non-contradiction de ces systèmes de formules ». La théorie mathématique reçoit ainsi sa valeur des propriétés métamathématiques que sa structure incarne" (Lautman, 1977, p. 26).

Insistons cependant sur le fait que seul le second aspect du programme de Hilbert, celui de la vérité mathématique comme démonstration, est ainsi ruiné. Nous

verrons que J. Cavailles, dès 1937, a proposé de penser l'"activité mathématique" (en écho à L.E.J. Brouwer que je vais maintenant aborder), selon un "formalisme modifié" qui donne, comme le formalisme de D. Hilbert et contrairement à l'Intuitionnisme de L.E.J. Brouwer, un rôle fondamental aux signes mathématiques, donc à ce que j'ai appelées les inscriptions symboliques logico-mathématiques.

Brouwer et l'intuitionnisme

L'intuitionnisme initié par L.E.J. Brouwer comporte, quant à lui, trois aspects essentiels : une conception de la secondarité du signe mathématique, une conception de l'activité mathématique et une conception de la vérité mathématique.

En ce qui concerne le premier aspect, la justification de la secondarité et du rôle d'après-coup du signe mathématique, j'ai déjà renvoyé le lecteur, dans la *Méthode réfléchie*, à quelques citations de Heyting (1956) : "Ce fut Brouwer qui découvrit la première fois un objet qui exige réellement une forme différente de logique : la construction mentale mathématique (…). La raison est que dans les mathématiques, depuis le tout début, nous traitons de l'infini, alors que la logique ordinaire est faite pour le raisonnement sur des collections finies. (…) Vous devez considérer ce qu'était le programme de Brouwer (…). Il consistait en l'étude de la construction mentale mathématique en tant que telle, sans référence aux questions concernant la nature des objets construits, par exemple si ces objets existent indépendamment de notre savoir les concernant" (*op. cit.*, p. 1) ; "L'Intuitionnisme procède indépendamment de la formalisation, qui peut seulement succéder à la construction mathématique" (*op. cit.*, p. 5) ; "Si réellement la formalisation du langage est la tendance de la science, alors les mathématiques intuitionnistes n'appartiennent pas à la science en ce sens de ce mot. C'est plutôt un phénomène de la vie, une activité naturelle de l'homme, qui elle-même est ouverte à l'étude par des méthodes scientifiques ; il a été effectivement étudié par de telles méthodes, c'est-à-dire la méthode de la formalisation du raisonnement intuitionniste et la méthode des signes, mais il est évident que cette méthode n'appartient pas aux mathématiques intuitionnistes, ni ses résultats. (…) Bien sûr, ces remarques ne s'appliquent pas à la formalisation à l'intérieur des mathématiques." (*op. cit.*, p. 9).

C'est là que l'Intuitionnisme rejoint les illusions de la pensée sans signes qui est fondée sur la secondarisation du signe (voir la *Méthode réfléchie*), comme le remarque E. Cassirer : "Il est vrai (…) que c'est précisément cette conséquence radicale [le rôle des signes mathématiques chez D. Hilbert] qui est encore absolument contestée aujourd'hui dans le cadre de la mathématique [par l']intuitionnisme" (Cohen et *al.*, 2000, p. 205). On peut cependant ajouter que cette secondarisation du signe mathématique peut avoir aussi des effets positifs : "À l'opposé [de la croyance erronée en un pouvoir magique de la langue et de la confiance téméraire dans la logique classique], l'intuitionnisme fait prendre conscience de l'existence extralinguistique [donc hors de la recherche sur les formes symboliques proprement dite] de la mathématique pure" (Brouwer, in Largeault, 1992, p. 266).

Le second aspect est l'accent mis sur l'action créatrice. D'après L.E.J. Brouwer : "Si l'homme crée toujours et partout de l'ordre dans la nature, cela tient à ce que,

loin de se borner à isoler les séquences causales de phénomènes (…), il les complète par des phénomènes dont sa propre activité est la source, ce qui augmente le champ d'applicabilité des séquences causales" (Brouwer, in Largeault, 1992, p. 40). Ou encore : "La seule justification de la réflexion mathématique réside dans la « conformité à un but » de « l'action mathématique », qui résulte de cette réflexion (…). La pleine expansion du mouvement des actions mathématiques n'est cependant possible qu'à des niveaux de réflexion supérieurs, grâce à l'abstraction mathématique" (Brouwer, in Largeault, 1992, p. 259). *A contrario*, pour L.E.J. Brouwer : "[Tous les systèmes formalistes] découlent de la même idée directrice, la présupposition de l'existence d'un univers d'objets mathématiques, indépendants de l'individu pensant, conforme aux lois de la logique classique, et dont les objets posséderont éventuellement l'un par rapport à l'autre la « relation d'un ensemble à ses éléments »" (Brouwer, in Largeault, 1992, p. 45). C'est ce second aspect que J. Cavailles reprend essentiellement, même si c'est, comme nous le verrons, de façon critique : "Pour Brouwer [traduction de J. Cavailles], « la mathématique est plus une action qu'une doctrine »" (Cavailles, 1994, p. 42) ; "[Pour] Heyting : « La possibilité de la connaissance ne se manifeste à nous que par l'acte de connaître lui-même »" (cité dans Cavailles, 1994, p. 46). J. Cavailles note aussi : "La seule parenté avec Husserl est la référence à un acte. Mais cet acte générateur et critère du mathématique véritable, doit se situer concrètement, se soumettre à des conditions d'accomplissement" (Cavailles, 1994, p. 49). J'ai déjà souligné dans la *Méthode réfléchie* combien la notion d'"acte" chez E. Husserl avait peu de relation avec une action véritable.

Troisième aspect : seule la construction effective découlant de cette action mathématique constitue un critère de vérité mathématique. D'après L.E.J. Brouwer, il n'y a de vérités que celles dont nous avons une expérience mentale : des vérités non démontrées sont seulement des attentes ou des espoirs de vérités (voir Largeault, 1992, *Introduction*, p. 10) : "Ce n'est qu'une fois que l'intuitionnisme eut reconnu dans les mathématiques une activité mentale autonome et interne de construction qui a trouvé une expression linguistique très efficace, et qui est applicable au monde extérieur, mais n'a néanmoins, ni dans son origine, ni dans l'essence de sa méthode, rien à faire avec le monde extérieur (…), que d'une part les axiomes deviennent illusoires, et que d'autre part le critère de la vérité ou de la fausseté d'une assertion mathématique fut confiné à l'activité elle-même, sans référence, ni à la logique ni à un être omniscient hypothétique" (Brouwer, in Largeault, 1992, p. 460).

Comme le note J. Largeault, cette conception constructive de la vérité mathématique n'implique pas forcément un idéalisme : "L'intuition brouwerienne est constructive ; pourtant elle ne pose ni ne constitue son objet [en tout cas à un instant donné]. Une intuition ou une construction nous donne seulement le droit de considérer une entité comme existante, une proposition comme douée de sens. Nous ne sommes auteurs ni de cette existence, ni de cette vérité ; nous faisons exister pour nous quelque chose qui existe en soi. Dire que nous ne connaissons que ce que nous construisons ne revient pas à affirmer que ce que nous connaissons est pure apparence dans laquelle rien n'apparaît d'indépendant du sujet de la représentation" (Largeault, 1992, *Introduction*, p. 256). Par contre, elle implique des règles de construction contraignantes, positives, mais aussi négatives, c'est-à-dire qui inter-

disent certaines opérations mathématiques usuelles. Pour se débarrasser de ces dernières, qui brident l'imagination mathématique, J. Cavailles propose de rejeter deux préjugés intuitionnistes, donc de radicaliser l'Intuitionnisme :

- "La question du sens d'une opération telle que la posent les intuitionnistes émane du préjugé – d'ontologie non critique – que l'objet doit être défini antérieurement à l'opération alors qu'il en est inséparable. (…) S'il reste un élément inéliminable d'incertitude (doutes sur le corps des nombres réels, etc.) son action ne porte pas vers l'arrière, les gestes accomplis restant valables (validité définitive des énoncés), mais vers l'avant, pour une transformation de ce qui est posé (modification des notions)" (Cavailles, 1994, p. 185) ;
- "C'est un reste d'attachement à l'*a priori* logique qui oblige les intuitionnistes à leurs interdictions" (Cavailles, 1994, p. 189).

L'engagement mathématique et l'activité mathématique

Comme l'écrit J. Largeault : "L'intuitionnisme de Brouwer est un grand schéma dans lequel une mathématique hétérodoxe s'appuie sur une métaphysique qui ne l'est pas" (Largeault, 1992, *Introduction*, p. 12). D. Hilbert pouvait développer son formalisme en harmonie avec l'esprit positiviste par l'absence de présupposés métaphysiques (Largeault, 1992, *Introduction*, p. 12). Ce n'est pas un hasard si L.E.J. Brouwer, en développant une vue des mathématiques comme ressortissant à une sorte d'action, a explicité un engagement ontologique, éthique et épistémologique original, inspiré en l'occurrence d'un philosophe, A. Schopenhauer, qui est rarement considéré par ses commentateurs : "Brouwer propose une éthique de l'activité mathématique (subordonnée ou non aux intérêts pratiques). Certains de ses essais font présumer une adhésion à une métaphysique de la chose, selon quoi le monde de la représentation est l'objectivation de la volonté. Pour lui, les mathématiques sont « acte plutôt que savoir ». Un doute demeure touchant l'idéalisme attribué à Brouwer : "soutenir que nous n'avons pas le droit d'affirmer l'existence hors des bornes de l'expérience soit mentale (démonstration, construction effective), soit perceptive, n'équivaut pas à affirmer qu'il n'y a rien en dehors de cette expérience" (Largeault, 1992, *Introduction*, p. 11).

Cette éthique de l'activité mathématique dépasse largement cette sorte d'activité aux yeux de son auteur :

- "Brouwer parle d'« action mathématique » et (…) range sous ce chef les institutions politiques, les constitutions des états, les dispositions d'ordre public, le code de procédure pénale. (…) De plus, tout ce qui relève d'un ordre ou d'une organisation est une expression mathématique de la volonté : vision métaphysique qu'on est libre de ne pas partager" (Largeault, 1992, *Introduction*, p. 257) ;
- "L'origine de l'intuitionnisme brouwerien est une métaphysique où le vouloir est antérieur à la pensée. La volonté suscite l'action ; celle-ci peut s'épurer de ses éléments de référence à un ego et devenir contemplative ; la volonté suscite la représentation, la représentation suspend la volonté sans l'abolir. Les « systèmes mathématiques » ont une existence (…) dans la pensée" (Largeault, 1992, *Introduction*, p. 16).

Dans la foulée de A. Schopenhauer, il intègre divers éléments des métaphysiques orientales ("non-attachement", "non-action", etc.) et pense en termes de sagesse et de religion :

- "Dans la vérité religieuse, qui est sagesse, et qui abolit la séparation entre sujet et altérité, il n'y a pas d'intelligence mathématique, puisque le phénomène du temps n'est plus accepté, ni donc encore moins la sûreté de la logique. Au contraire le langage de la sagesse introspective paraît dépourvu d'ordre et de logique, parce qu'il ne peut jamais diriger de systèmes d'assertions qu'on imprimerait sur la vie, mais seulement accompagner le mystère de tels systèmes et ainsi sans doute épanouir la sagesse qui accomplit cet éclatement" (Brouwer, in Largeault, 1992, p. 19) ;

- "Les mathématiques, les sciences et le langage représentent les fonctions principales de l'activité de l'espèce humaine, par où cette espèce domine la nature et y maintient l'ordre. Ces fonctions tirent leur origine des trois formes sous lesquelles se manifestent les effets du vouloir-vivre de l'individu humain : 1/ la réflexion mathématique ; 2/ l'abstraction ; 3/ l'imposition de la volonté par les sons. La réflexion mathématique, en tant qu'acte volontaire au service de l'instant de conservation de l'individu humain, a lieu en deux étapes, celle de l'attitude temporelle et celle de l'attitude causale. La première n'est rien d'autre que le phénomène intellectuel originaire de la dissociation d'un instant de vie en deux choses qualitativement distinctes, dont l'une est ressentie comme s'éloignant de l'autre et comme affirmée pourtant dans la remémoration. Dans ce processus, l'instant de vie qui vient de se scinder est simultanément séparé du moi et transporté pour soi dans un monde que l'on caractérisera comme le monde de la représentation intuitive. (…) Par autodéploiement, le phénomène mental originaire engendre donc la suite temporelle de phénomènes de multiplicité quelconque. Cela étant, l'attitude causale consiste en l'acte volontaire « d'identification » de suites temporelles distinctes de phénomènes qui s'étendent sur le passé et sur l'avenir. Par cette voie apparaît un substrat commun à ces suites identifiées, qu'on appellera séquence causale" (Brouwer, in Largeault, 1992, p. 258).

A contrario, pour L.E.J. Brouwer : "Comme tout ce qui est areligieux, la science ne se fie ni à la religion, ni à elle-même. On ne peut pas le moins du monde se fier à un système mathématique d'assertions pour se guider dans ses perceptions, une fois qu'on l'a détaché et étendu indéfiniment au-delà des perceptions que le système a rendues intelligibles. En sorte que les raisonnements logiques effectués indépendamment de la perception, attendu qu'ils sont les signes des transformations mathématiques à l'intérieur du système mathématique qui régit les perceptions, peuvent déduire, de prémisses scientifiquement admises, des conclusions inacceptables" (Brouwer, in Largeault, 1992, p. 18).

Un débat non conclu

Le déploiement de ce programme de L.E.J. Brouwer n'a pas rencontré un obstacle aussi brutal qu'a constitué le théorème de Gödel pour celui de D. Hilbert. Mais, parmi les mathématiciens poursuivant ce programme, certains en ont souligné les difficultés. Par exemple, H. Weyl a pu écrire : "La difficulté essentielle du

programme de Brouwer était la tension entre le principe de permanence des objectivités ou du langage permanent (…) et la donnée primitive inaliénable du devenir et de l'indétermination (l'être en puissance aristotélicien). La part du principe de permanence est réduite par (1) la séparabilité entre pensée et langage (2) l'affirmation d'un libre déploiement de la création mathématique, tandis que le rôle de l'indéterminé est sensible dans les suites de choix non réglées, dont le caractère incomplet est la condition mathématique de la possibilité du continu" (H. Weyl, in Largeault, 1992, p. 64). En définitive, le débat entre D. Hilbert et L.E.J. Brouwer n'a eu ni vainqueur, ni vaincu. Les mathématiciens ont conservé les méthodes mathématiques usuelles, qui sont critiquées par les Intuitionnistes au nom de la vérité constructive, et, inversement, l'Intuitionnisme a continué à se développer en un programme de recherche mathématique vivant. Comme l'écrit J. Largeault : "L'analyse logique des fondements y [dans l'Intuitionnisme] a prélevé des pièces détachées, l'acceptation de l'intuitionnisme dans son intégralité se heurtant à l'obstacle des sacrifices qui en résulteraient (…). Aucun grand système ne s'est imposé depuis l'abandon du programme de Hilbert" (Largeault, 1992, *Introduction*, p. 12). C'est ce qui a conduit divers auteurs à considérer qu'il y a, pour ainsi dire, moins besoin d'un fondement des mathématiques que d'une philosophie des mathématiques, c'est-à-dire (pour reprendre une formule de A. Lautman) "une conception de la réalité des mathématiques" (ontologie) et une conception de sa connaissance (épistémologie).

Ce que je propose de tirer de ce débat pour une épistémologie enactive, c'est le rôle essentiel des signes mathématiques, ce qui ne fait que renforcer la notion d'inscription symbolique logico-mathématique, ainsi que la caractérisation de la vérité mathématique et du sortes monde mathématique comme construits. Rappelons aussi que "*La place du « signe » dans la théorie mathématique*" est le titre d'une section de la *Philosophie des formes symboliques* (Cassirer, 1972, Tome 3, p. 417) (concernant cet ouvrage, voir chapitre 4, section 6). L'un des intérêts de ce point de vue du rapprochement effectué par E. Cassirer entre les différentes sortes de formes symboliques est de donner toute leur place aux "signes" dans les mathématiques et la physique mathématique.

2. Positivisme logique, phénoménologie husserlienne, mathématiques et activité usuelle et de recherche mathématique

Examinons quelques autres alternatives qui se sont invitées dans ce débat et ce qu'elles suggèrent en termes d'activité logico-mathématique.

L'intérêt et les limites du positivisme logique mathématique (Carnap)

Une façon de conclure ce débat Hilbert-Brouwer, c'est de le considérer comme vide de sens. C'est ce qu'a accompli R. Carnap, dans le cadre du positivisme logique. Ainsi, dans le seul volume sur dix-neuf des *Foundations of the unity of science* qui porte sur les mathématiques, ce dernier se propose comme tâche principale de "clarifier le rôle de la logique et des mathématiques appliqués dans la science empirique" (Carnap, [1939], 1974, p. 2).

Pour R. Carnap, les mathématiques sont conventionnelles : "La logique ou les règles de déduction (dans notre terminologie, les règles syntaxiques de transformation) peuvent être choisies arbitrairement et sont donc conventionnelles si elles sont prises pour base de la construction du système de langage et si l'interprétation du système est surimposée plus tard. (…) Il est important d'être conscient des composantes conventionnelles de la construction d'un système de langage. Cette conception conduit à une enquête sans préjugé sur les formes variées de nouveaux systèmes logiques qui diffèrent plus ou moins de la forme usuelle (par exemple, la logique intuitionniste construite par Brouwer et Heyting, les systèmes de logique modale tels que ceux de Lewis et d'autres, les systèmes de logique plurivalente tels que ceux construits par Lukasiewicz et Tarski, etc.), et elle encourage la construction d'autres formes encore. La tâche n'est pas de décider lequel des différents systèmes est la « bonne logique » mais d'examiner leurs propriétés formelles et les possibilités de leur interprétation et de leur application dans la science. Il pourrait arriver qu'un système déviant de la forme ordinaire apparaisse utile dans le futur comme base pour le langage de la science" (*op. cit.*, p. 28).

Ce qui caractérise ces mathématiques conventionnelles, c'est le caractère tautologique de ses énoncés. Comme l'exprime A. Lautman, en étendant son propos à d'autres auteurs : "Le développement de la notion de tautologie a complètement éliminé dans l'école de Russel l'idée d'une réalité propre aux mathématiques. Pour Wittgenstein et Carnap, les mathématiques ne sont plus qu'une langue indifférente au contenu qu'elle exprime" (Lautman, 1977, p. 2).

Une primauté absolue est évidemment accordée dans ce cadre à des critères de fécondité externe des mathématiques. Ainsi, R. Carnap peut écrire (dans le *§ 20* ayant pour titre *Les controverses sur les "Fondements" des mathématiques*) : "La question est : quelle forme de système mathématique est la plus adaptée techniquement pour la visée mentionnée ? Laquelle fournit la plus grande sûreté ? Si nous comparons, par exemple, les [deux] systèmes des mathématiques classiques et des mathématiques intuitionnistes, nous trouvons que le premier est plus simple et techniquement plus efficace, alors que le second est plus garanti contre les surprises, c'est-à-dire les contradictions. Aujourd'hui, toute estimation du degré de sûreté du système des mathématiques classiques, en d'autres mots, le degré de plausibilité de ses principes, est plutôt subjective. La majorité des mathématiciens semble considérer ce degré comme suffisamment élevé pour toutes les visées pratiques et préfèrent donc l'application des mathématiques classiques à celles des mathématiques intuitionnistes. Les dernières, pour autant que je sache, n'ont pas été sérieusement appliquées en physique par qui que ce soit" (Carnap, [1939], 1974, pp. 50-51). C'est oublier que cette application des mathématiques à la physique ne peut s'appuyer sur une physique qui serait pure et pourrait ainsi fournir un critère de réussite indépendant des mathématiques elles-mêmes : "Il n'y a coordination du physique au mathématique qu'après mathématisation du physique" (Cavailles, 1994, p. 522).

S'il s'agit de développer *a contrario* l'autonomie de la recherche mathématique, il me semble cependant, contrairement aux auteurs que je citerai ci-dessous, qu'il y a

quelque chose à garder du positivisme logique mathématique dans une épistémologie enactive : la relation bilatérale (et non pas à sens unique partant des mathématiques) des mathématiques avec les programmes de recherche d'autres sortes, donc la nécessité de préciser des critères de fécondité externe des mathématiques, et pas seulement des critères de fécondité interne. Dans la foulée des deux sections précédentes, on pourrait ajouter que les mathématiques sont aussi à considérer comme objet d'étude et de recherche après-coup sur les formes symboliques et que l'intuitionnisme de L.E.J. Brouwer ressortit pour une part à une recherche création symbolique, voire à une recherche artistiques.

Les limites de l'analyse régressive en termes d'objet intentionnel (Husserl)

E. Husserl a publié deux ouvrages sur les mathématiques, séparés par une période de près de cinquante ans : l'un, consacré à l'origine de l'arithmétique, qui la décrit en termes de genèse psychologique (1887-1891) (Husserl, 1972), l'autre, consacré à l'origine de la géométrie, qui répète le même projet sous l'espèce d'une genèse phénoménologique (1939) (Husserl, 1962) (voir Husserl, 1962, *Introduction* par J. Derrida, p. 7). Ils dénoncent tous deux l'historicisme et l'objectivisme en matière de mathématiques et visent un nouveau type ou profondeur de l'historicité (voir Husserl, 1962, *Introduction* par J. Derrida, p. 2). Ils procèdent tous deux à partir du fait de la science constituée et effectuent une régression vers des origines non empiriques qui sont en même temps des conditions de possibilité, obéissant ainsi aux impératifs de toute philosophie transcendantale en face de quelque chose comme l'histoire des mathématiques (voir Husserl, 1962, *Introduction* par J. Derrida, p. 20). Pour J. Cavailles, cela constitue une impasse : "Malgré sa découverte d'un double aspect de la logique pure, comme doctrine du jugement (ou apophantique) et comme ontologie formelle (« préface indispensable de toute connaissance »), Husserl soumet finalement cette ontologie à la conscience, parce qu'il la soumet d'abord et avant tout à un modèle de l'objet extérieur à la logique ou à la mathématique formelle elle-même, à une ontologie préalable et unique qui est le *telos* implicite de toute l'entreprise. Tout doit aboutir à un « objet » qui reste finalement présupposé" (Worms, 2009, p. 67). En définitive : "Dans la phénoménologie, si l'histoire empirique est utilisée comme révélateur d'enchaînements essentiels, c'est à l'envers, non comme mouvement en avant, mais par le mythe du retour au passé" (Cavailles, 1994, p. 559).

Cependant, si tous deux se limitent à une recherche de l'origine en partant de la perception et du jugement mathématiques, en cohérence avec l'ensemble de la phénoménologie husserlienne (ce qui a au moins le mérite de couper court à toute réduction des mathématiques à un calcul), le second (Husserl, 1962) constitue une atteinte tardive à la secondarisation du signe qui justement préside à l'ensemble de cette phénoménologie husserlienne.

Considérons d'abord le premier ouvrage de E. Husserl consacré aux mathématiques, l'ouvrage de 1887-1891, c'est-à-dire Husserl (1972) : les "concepts mathématiques" y sont essentiellement opposés aux "signes vides"[1] :

- "La méthode par laquelle on dénombre et on calcule mécaniquement sans réfléchir aux concepts qui se trouvent à la base a conduit à oublier de voir ces concepts et à considérer l'unité, de la même façon que les nombres, comme un simple signe. L'unité est définie comme le signe (le trait) 1, avec lequel chaque chose est "reproduite" quand on la dénombre" (Husserl, 1972, p. 189) ;

- "Mais, demandera-t-on avec étonnement, à quoi sert ce jeu vide de signes ? (…) Les nombres sont définis par Helmholtz tout d'abord comme des signes arbitraires. Mais c'est en vain que nous cherchons dans la suite de son exposé ce que signifient proprement ces signes (…). Bref, quel est le concept qui s'entremet à chaque fois que ces signes sont employés et qui constitue l'unité de leur signification ?" (Husserl, 1972, p. 214)

- "Les signes sensibles ne font pas ici qu'accompagner les concepts, à la manière des signes du langage. Ils participent à nos formations symboliques d'une manière beaucoup plus éminente que nous ne l'avons fait valoir jusqu'ici, et même tellement qu'en fin de compte, ils restent les maîtres de presque tout le terrain. En effet, le parallèle rigoureux entre le système des concepts de nombre et celui des signes de nombre permet de considérer les formations systématiques continuées de la suite des signes comme les représentants des formations systématiques continuées (représentées d'une manière impropre) dans la suite des concepts. Mais avec la composition des signes sensibles que nous pouvons encore regarder d'un seul coup d'œil et retenir, nous allons beaucoup plus loin qu'avec la composition des déterminations extrêmement abstraites qui correspondent aux signes en tant qu'ils sont leur signification. (…) Il faut d'ailleurs indiquer aussi que des successions de signes sensibles s'impriment plus facilement dans la mémoire que de pareils concepts abstraits, et donc la succession qui associe d'une manière fixe ceux-là peut aussi servir à représenter symboliquement ceux-ci" (Husserl, 1972, p. 297).

E. Husserl considère bien que "la différence entre les signes oraux et les signes écrits est si essentielle pour l'arithmétique que le fait d'être nécessairement borné aux premiers aurait rendu impossible tout développement plus poussé de l'arithmétique" (Husserl, 1972, p. 300). Mais ces signes écrits restent ancillaires.

Considérons maintenant le second ouvrage de E. Husserl consacré aux mathématiques, c'est-à-dire Husserl (1962). Comme l'écrit J. Derrida : "Dans Husserl (1962), c'est la possibilité de l'écriture qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle. Dès lors, l'écriture n'est plus seulement l'auxiliaire mondain et mnémotechnique

---

1. Ceci peut expliquer que E. Husserl, n'ayant pas précisé le concept de symbole pur ou mathématique relativement à celui de symbole, ait étendu sa critique du signe vide, donc son entreprise de secondarisation du signe, de sa pratique des mathématiques à toute la phénoménologie.

d'une vérité dont le sens d'être se passerait en lui-même de cette configuration. Non seulement la possibilité ou la nécessité d'être incarné dans une graphie n'est plus extrinsèque et factice au regard de l'objectivité idéale : elle est la condition sine qua non de son achèvement interne. Tant qu'elle n'est pas gravée dans le monde, l'objectivité idéale n'est pas pleinement constituée" (Husserl, 1962, *Introduction* par J. Derrida, p. 84 et p. 86). C'est la raison pour laquelle cet ouvrage est cité par ceux qui s'inspirent de E. Husserl pour en sortir. Rappelons qu'au contraire, "dans *Logique Formelle & Logique Transcendantale*, puis dans la *Krisis*, l'objectivation linguistique et la symbolisation mathématique étaient présentées comme l'occasion de l'aliénation technicienne et objectiviste, qui dégradaient la science en un art ou en un jeu" (Husserl, 1962, *Introduction* par J. Derrida, p. 98-99, et la *Méthode réfléchie*, p. 390-394).

Cependant – c'est sa limite en matière de réhabilitation des signes –, dans l'*Origine*, comme le note aussi J. Derrida, E. Husserl insiste plus sur "l'accueil réceptif des signes – en premier lieu dans la lecture – que sur l'activité technique ou logique de second degré qui, non seulement n'est pas contradictoire avec cette première passivité, mais la suppose au contraire" (Husserl, 1962, *Introduction* par J. Derrida, p. 100). Manque l'activité de production des signes, incluant leur réception : "Ce que manque au fond la « philosophie de la conscience », c'est bien le pouvoir de création propre de la déduction mathématique, en tant qu'elle est à la fois formelle et objective ; et elle le manque deux fois : par une demande ontologique (au fond normée sur la physique) qui rebondit sur une demande phénoménologique (au fond appuyée sur la vie). C'est en voulant demander deux fois trop à la nécessité qu'elle la fait disparaître" (Worms, 2009, p. 68). Nous retrouvons donc, à propos des mathématiques, la critique portée dans la *Méthode réfléchie* à la phénoménologie et à l'épistémologie husserliennes, malgré un repentir partiel tardif de la part de E. Husserl.

Nous avons vu dans la *Méthode réfléchie* et rappelé ici (chapitre 1, sections 4 à 6), que le dépassement des limites de la phénoménologie husserlienne accompli dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' était passé par une notion de conscience préréflexive qui, cumulée avec l'hypothèse de l'enaction, permettait de décrire l'activité humaine comme activité-signe, c'est-à-dire de développer une phénoménologie de cette activité humaine comme concaténation de signes hexadiques. La notion de Representamen traduit le choc d'une objectivité, tandis que l'Unité de conscience préréflexive (ou de cours d'expérience) traduit la production d'une objectivité, cette objectivité pouvant aussi bien rester interne au corps de l'acteur considéré que lui être aussi externe. On développe ainsi une description de l'activité humaine comme imagination productrice dans la lignée de J.G. Fichte en faisant l'économie, contrairement à la plupart des auteurs contemporains qui s'intéressent à l'imagination, de la célébration de M. Heidegger, donc de la nécessité pour ceux qui sont responsables de trouver un moyen de se débarrasser du nazisme de ce dernier.

L'intérêt et les limites du quasi-empirisme mathématique (Polya, Lakatos)

Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai rappelé que I. Lakatos, à la suite de G. Polya, a développé une conception des mathématiques qui les rapproche des sciences

empiriques, en même temps qu'il développait une notion de programme de recherche qui leur était commune. D'après G. Polya : "Les propriétés des nombres, connues aujourd'hui, ont été découvertes principalement par l'observation et elles l'ont été bien longtemps avant d'être confirmées par des démonstrations rigoureuses. Nombreuses sont même les propriétés des nombres qui nous sont familières mais que nous ne sommes pas encore capables de prouver ; seule l'observation nous a conduit à les connaître (…). Cette sorte de connaissance qui s'appuie seulement sur l'observation et dont la validité n'est pas encore confirmée, doit être soigneusement distinguée de la vérité ; on dit habituellement qu'on l'atteint par l'induction. Néanmoins il y a des cas où l'induction est trompeuse" (Polya, 1958, p. 3). Ainsi, "les mathématiques en train de se faire apparaissent comme une science expérimentale inductive" c'est-à-dire une "mathématique non formelle", alors que "les mathématiques présentées de la façon euclidienne apparaissent comme une science systématique déductive" (Polya, 1971, p. VII).

De même, pour I. Lakatos, "si la mathématique est formalisée, elle n'est pas pour autant formelle", et "l'évaluation d'un théorème, et donc de sa preuve, ne peut se réduire à un calcul ; elle implique la connaissance et par-là le sujet connaissant : le mathématicien" (Lakatos, 1984, *Introduction* par J. Worral et E. Zahar, p. XVI). Le versant critique de cette conception des mathématiques porte sur le positivisme logique mathématique (voir plus haut) : "Le « formalisme » est un rempart de la philosophie positiviste logique. Selon le positivisme logique, un énoncé n'a de signification que s'il est « tautologique » ou empirique. Puisque les mathématiques non formelles ne sont ni « tautologiques » ni empiriques, elles doivent être vides de sens, pur non sens" (Lakatos, 1984, p. 2). Plus largement : "On n'a pas encore suffisamment pris conscience que l'enseignement mathématique et scientifique actuel est le berceau de l'autoritarisme, qu'il est le pire ennemi d'une pensée indépendante et critique. Alors qu'en mathématiques, cet autoritarisme prend la forme déductiviste (…), en sciences il agit sous le couvert de l'inductivisme. (…) L'article idéal, rédigé dans ce style, part d'une description précautionneuse du schéma expérimental, suivie de celle de l'expérience et de son résultat (…) La situation-problème, la conjecture que l'expérience se devait de vérifier est cachée. L'auteur se vante d'un esprit vide, d'un esprit vierge (…). Des contre-exemples ne peuvent jamais apparaître dans de telles présentations : on part d'observations (et non de théories), et de façon évidente, à moins qu'on n'ait une théorie préalable, on ne peut observer de contre-exemple" (Lakatos, 1984, p. 184).

Ce "quasi-empirisme", qui n'est "ni tautologique, ni empirique", recoupe la conception des mathématiques de C.S. Peirce. Comme je l'ai rappelé dans la *Méthode réfléchie*, C.S. Peirce parle en effet du raisonnement mathématique comme d'une sorte d'"induction idéale" (CP. 3.531), "non absolument certaine" (CP. 4.478) et "reposant sur l'expérimentation par diagrammes" (CP. 3.556), et non pas comme d'une induction empirique (voir Murphey, [1961], 1993, p. 231, ainsi que Peirce, 1976, en ce qui concerne la pratique mathématique de C.S. Peirce). Mais C.S. Peirce a formulé cette conception des mathématiques avant le débat Hilbert-Brouwer. Il faut aujourd'hui partir de ce débat.

Cet accent sur les mathématiques en train de se faire et l'observation revient à considérer l'activité mathématique comme comprenant au moins une boucle

perception-action portant sur les signes mathématiques (y compris non formalisés), ce qui la distingue de l'action *ex nihilo* sans signes selon L.E.J. Brouwer. Cependant, ce faisant, divers problèmes doivent être résolus : "Une difficulté [de] la normalisation épistémologique entreprise par Lakatos tient en ce qu'un processus dialectique suppose l'existence de deux termes. Pour les sciences expérimentales c'est clairement la connaissance et le réel. Qu'en est-il pour les mathématiques ? (…) En dehors d'un système de signes, quels sont les « objets » des théories mathématiques informelles ? De quoi sont-elles la connaissance ? Si la pertinence des théories mathématiques peut être recherchée dans leur rapport au réel, ce n'est certainement pas le cas de leur vérité (…). Lakatos pose la question : « Quelle est la nature des falsifications potentielles des théories informelles ? » Malheureusement Lakatos nous laisse sur notre faim, en nous invitant seulement à des analyses historico-critiques « minutieuses »" (Lakatos, 1984, *Introduction* par J. Worral et E. Zahar, p. XVI). Ce sont justement ces problèmes qui ont préoccupé les auteurs que je vais considérer maintenant, en relation avec le débat Hilbert-Brouwer.

3. L'épistémologie des mathématiques de Cavailles et le dépassement de ses limites ?

J. Cavailles, dont j'ai repris la formulation de la notion de "signe" afin de préciser celle d'"inscription symbolique mathématique" (voir chapitre 4, section 6, et l'*Introduction* à ce chapitre) a présenté sa proposition d'un "formalisme modifié" comme constituant une "double réponse au logicisme [dans lequel il inclut aussi bien B. Russel que D. Hilbert] et à l'intuitionnisme" (Cavailles, 1994, p. 187-188). Nous verrons dans cette section qu'il est proche d'une épistémologie de l'activité logico-mathématique, usuelle et de recherche.

Brunschvicg et l'expérience mathématique

J. Cavailles a ainsi prolongé de façon critique l'œuvre de L. Brunschvicg. Pour ce dernier, dans son ouvrage de 1912, qui est donc paru avant le débat Hilbert-Brouwer :

- "La formation de la pensée mathématique avait été dissimulée sous l'appareil de l'exposition et de la tradition pédagogique (…), le vieux « principe d'économie » (…). Au contraire, c'est à la condition d'avoir compris d'abord la science qui agit et qui s'étend sous nos yeux, que l'on pourra, éclairé par elle, restituer au passé ce qui a été sa vie et son actualité, et suivre de là, dans son ordre naturel, la continuité du devenir scientifique" (Brunschvicg, 1981, p. 458) ;
- "Loin donc qu'il appartienne à la psychologie de prévoir et de régler le cours de la mathématique (…) [il faut considérer les] réactions mutuelles de l'activité intellectuelle et de la réalité concrète" (Brunschvicg, 1981, p. 574).

D'emblée, en épistémologie des mathématiques, il est donc question pour lui d'activité, c'est-à-dire d'interaction entre le mathématiciens et les mathématiques hors de lui, même si c'est *a minima*. L'exposition par A. Lautman de la pensée de L. Brunschvicg va dans le même sens : "Brunschvicg (…) [est] contre la réduction des mathématiques à la logique et contre l'idée de principes généraux en mathéma-

tiques (…). Tout effort de déduction *a priori* tend pour lui à inverser l'ordre naturel de l'esprit de la découverte mathématique. Il ne faudrait pourtant pas interpréter la philosophie mathématique de M. Brunschvicg comme une pure mathématique de l'invention créatrice : « Entre les péripéties de l'invention, qui n'intéressent qu'une conscience individuelle, et les formes du discours qui concernent surtout la tradition pédagogique [la philosophie des mathématiques] délimitera le terrain où s'est produite l'acquisition collective du savoir, elle reconnaîtra la voie royale qu'y a tracée l'intelligence créatrice ». Entre la psychologie du mathématicien et la déduction logique, il doit y avoir place pour une caractérisation intrinsèque du réel" (Lautman, 1977, p. 25).

En relation avec la relecture de l'histoire de la philosophie du point de vue de l'activité humaine qui a été effectuée dans la *Méthode réfléchie*, il est intéressant pour le lecteur de cet ouvrage de remarquer que cet auteur se réfère plutôt aux Stoïciens qu'à Aristote et à J.G. Fichte plutôt qu'à E. Kant :

- "Les configurations figées, les points d'arrêt, ont toujours été brisés par les exigences de constructivité issues des champs opératoires où se vérifie la présence des jugements instaurateurs de relation. Dans une telle conception de l'activité mathématique, la logique se borne à dessiner de l'extérieur la figure de normes que la mathématique effective a déjà produites, et qu'elle ne cesse de produire. (…) Il condamne sans appel la construction « logistique ». Il y voit la marque d'une rechute des mathématiques dans le réalisme des classes dont, à ses yeux, Aristote avait été l'initiateur" (Brunschvicg, 1981, *Préface* de J.T. Desanti, p. VIII) ;

- "De même que suivant les Stoïciens [dont cet auteur vante ailleurs la notion de présentation cataleptique qui constitue le centre de l'épistémologie stoïcienne], la vertu sortait de la nature et valait mieux qu'elle, de même la vérité sort de l'expérience et vaut mieux qu'elle" (Brunschvicg, 1981, p. 471) ;

- "Dès 1794, dans la *Doctrine de la Science*, Fichte rétablissait l'unité en faisant de la théorie de la nature un degré et comme une condition élémentaire de la théorie de l'esprit. Seulement, (…) il manquait à Fichte, peut être d'une façon générale (…) aux post kantiens, d'avoir tenu leur doctrine de la mathématique en contact étroit avec le cours de la science vivante et conquérante" (Brunschvicg, 1981, p. 182).

La reprise de ce qui reste de l'entreprise de Hilbert après le théorème de Gödel

Pour J. Cavailles : "Il reste pourtant (…) dans les analyses propres de Hilbert deux thèmes qui, délivrés de leur lien avec le reste de la doctrine, ne sont pas touchés par les conséquences du théorème de Gödel et donnent au système classique en face de la construction intuitionniste une signification indépendante : d'une part la théorie de la généralisation et de la méthode axiomatique, d'autre part la théorie du signe, la première justifiant la fécondité propre, la deuxième la portée objective du système" (Cavailles, 1994, p. 179).

D'où la reprise à son compte de nombreuses formules de D. Hilbert concernant le rôle des signes mathématiques, commentées de façon à en prévenir les caricatures, qui sont cohérentes avec la notion d'inscription symbolique mathématique :

- "Hilbert avait insisté sur l'importance des enchaînements intuitifs dans le travail mathématique véritable. « Qui ne se sert du dessin de segments et de rectangles encastrés pour démontrer en toute rigueur un théorème compliqué sur la continuité des fonctions, ou l'existence de points d'accumulation ? Qui pourrait se passer de la figure du triangle, du cercle avec son centre, de la croix des axes de coordonnées ? » (…) La mathématique n'est pas hors de l'imagination : « Les signes arithmétiques sont des figures écrites, les figures géométriques des formules dessinées et il serait aussi impossible à un mathématicien de s'en passer que d'ignorer les parenthèses en écrivant »" (Cavailles, 1994, p. 100) ;

- "L'essence même de la mathématique est jeu réglé de symboles, ceux-ci n'étant pas un adjuvant pour la mémoire, mais définissant une sorte d'espace abstrait avec autant de dimensions qu'il y a de degrés de liberté dans l'opération concrète et imprévisible de la combinaison (…) [, qu'on peut appeler] « zone d'action des signes »" (Cavailles, 1994, p. 101) ;

- "Dans la configuration du signe, est inscrit le rappel à ses règles d'emploi, un raisonnement écrit ne peut tromper, car dans son dessin apparaîtraient des figures exclues. Tel est le double rôle du signe, mixte, lui aussi, intellectuel-sensible ; s'il possède dans son essence une règle intellectuelle qui garantit contre l'erreur, il est condition de création par sa mobilité dans le sensible" (Cavailles, 1994, p. 102).

J. Cavailles "en vient ainsi à rejeter l'idée kantienne d'une intuition immuable au sein de laquelle se construirait l'être mathématique et à souligner au contraire la possibilité « d'une transformation de la zone intuitive » caractéristique du progrès de la pensée mathématique" (Cavailles, 1994, *Introduction* par R. Martin, p. 217). Dont acte.

Expérience, geste et objet mathématiques

J. Cavailles définit dans un même mouvement l'expérience, le geste, le développement dialectique et l'objet mathématiques :

- "Par expérience, j'entends un système de gestes, régis par une règle et soumis à des conditions indépendantes de ces gestes [constituant la "zone intuitive" ou "objet"] " (Cavailles, 1994, p. 601).

- "Il n'y a pas de définition et de justification d'objets mathématiques qui ne soit les mathématiques elles-mêmes, c'est-à-dire, comme faisait Brouwer, déroulement de leur histoire (…), avec cette différence, d'une part que le déroulement est unique, tandis qu'il y a pour Brouwer, semble-t-il, un arbitraire des créations, d'autre part qu'il n'est pas situé dans une région de la conscience, caractérisée par une intuition *sui generis* (ce qui donne leur validité aux créations). (…) L'élargissement de la conscience et le développement dialectique coïncident" (Cavailles, 1994, p. 185).

Cette notion de geste et d'expérience comme système de gestes et cette notion de dialectique posent en fait de nombreux problèmes. La notion d'expérience de J. Cavailles dépendant de celle de geste, je peux me concentrer sur les deux autres notions, celle de geste et celle de dialectique mathématique (dans les deux sous-sections qui suivent).

Intérêt et insuffisance de la notion de geste mathématique

P. Cassou-Nogues, dans son interprétation des notions de J. Cavailles, introduit diverses complications dans la notion de geste mathématique :

- "(1) Cavailles reprend Hilbert (1900) sur le rôle des signes dans le travail mathématique [comme celui d'] un geste naturel, sensible ou concret : une manipulation des choses. (2) Le geste ne s'effectue pas dans une forme de la sensibilité mais dans un milieu propre au travail mathématique que Cavailles appelle un « espace combinatoire » et qui est constitué à partir de l'expérience primitive dans une « extension de l'expérience » (…). (3) Parallèlement, le geste est l'acte de pensée, intellectuel du mathématicien [ou] procédé ou opération au sens large [ou] geste opératoire" (Cassou-Nogues, 2001, p. 11) ;
- "Le geste naturel n'est pas un élément de l'expérience mathématique mais seulement une étape dans le cheminement vers l'expérience mathématique. Le geste naturel est remplacé par le geste combinatoire [c'est-à-dire] cet usage des signes dans le travail mathématique que Hilbert confondait avec un geste naturel" (Cassou-Nogues, 2001, p. 13) ;
- "[Le cumul entre] geste combinatoire [et] geste opératoire [constitue] une opération qui ne peut s'accomplir qu'en s'incarnant dans une combinaison de signes" (Cassou-Nogues, 2001, p. 14).

En relation avec cette nécessité qu'il éprouve de compliquer la notion de geste mathématique, P. Cassou-Nogues perçoit une première difficulté du formalisme modifié de J. Cavailles : "Il reste précisément à déterminer l'unité de la pensée et du geste, qui contredit manifestement les catégories de notre sens commun" [ce qui conduit à] réinterpréter le geste sur les signes comme geste combinatoire plutôt que naturel" (Cassou-Nogues, 2001, p. 172).

De telles complications et un tel constat de difficulté sont en fait liés chez J. Cavailles, d'une part, à l'insuffisance de la notion de geste, d'autre part, à l'insuffisance des notions d'activité et d'expérience. C'est cette double insuffisance qui conduit P. Cassou-Nogues à tenter de combler l'écart entre geste et activité, donc aussi entre système de gestes et expérience. Cette notion de geste a l'intérêt d'introduire le caractère dynamique, incarné et matériel, tout à fait naturel, de l'activité du mathématicien, donc de dépasser la notion de "pensée mathématique" de L. Brunschvicg, mais l'inconvénient de ne pas rendre compte de la spécificité – ou particularité relative – de l'activité mathématique, relativement à l'activité humaine en général : certes donner lieu à la reconnaissance et à la production de symboles purs ou mathématiques, ce qui n'est pas le cas de toute activité humaine, mais le faire en relation avec l'ensemble de l'activité de l'acteur mathématicien (ou encore, certes donner lieu aux sous-catégories R.33 et U.33 du Representamen et de l'Unité de cours d'expérience, mais en même temps que, de façon sous-jacente, les autres sous-catégories du Representamen et de l'Unité de cours d'expérience, et que les composantes E, A, S et I du signe hexadique, comme toute activité humaine, si l'on épouse l'ensemble des hypothèses du cadre théorique sémio-logique, voir chapitre 1, section 4). Il n'est possible de reprendre cette notion de "geste" qu'en la réduisant à un "signe" selon J. Cavailles (voir l'*Introduction* à ce chapitre), qui serait complexe

et non pas élémentaire, c'est-à-dire à une inscription symbolique mathématique complexe en train d'être reconnue ou produite, et en la distinguant soigneusement de l'ensemble de l'activité mathématique donnant lieu à expérience pour l'acteur mathématicien. Alors, ce que cette notion de "geste" de J. Cavailles apporte à mon propos se réduit à insister sur le caractère vivant, dynamique des ancrages et produits de l'activité humaine et donc à ne pas réduire les inscriptions symboliques mathématiques à ce qu'il en reste de relativement permanent sur un support quelconque (papier, tableau noir ou page d'ordinateur).

Intérêt et insuffisance de la notion de dialectique mathématique

Précisons cette notion de dialectique mathématique. Pour J. Cavailles, contre E. Husserl :

- "Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine de la science. La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité mais d'une dialectique (Cavailles, 1994, p. 560) ;
- "Ce que manque au fond la « philosophie de la conscience », c'est bien le pouvoir de création propre de la déduction mathématique, en tant qu'elle est à la fois formelle et objective ; et elle le manque deux fois : par une demande ontologique (au fond normée sur la physique) qui rebondit sur une demande phénoménologique (au fond appuyée sur la vie). C'est en voulant demander deux fois trop à la nécessité qu'elle la fait disparaître. Mais on voit aussi, en creux, se dessiner ce que serait une « philosophie du concept » : c'est une philosophie de la nécessité, non pas comme nécessité naturelle ou donnée, mais comme nécessité produite ou construite, une philosophie non pas de la nature mais de la science, comme engendrement synthétique" (Worms, 2009, p. 68).

C'est dans cette "dialectique" ou "philosophie du concept" que gît la seconde difficulté que P. Cassou-Nogues voit au formalisme modifié de J. Cavailles et formule comme étant le "problème de l'enchaînement des systèmes de gestes aux théories" :

- "Cavailles, contre Brouwer, ajoute que cet enchaînement continu ne se fait pas dans la conscience mais dans le sensible ou plutôt, dans l'extension, le prolongement du sensible" (Cassou-Nogues, 2001, p. 177)
- "Cavailles prononce la non-extériorité du sens aux signes, sans réussir à penser positivement la présence ambigüe du sens dans les signes, sans réussir ensuite à penser l'empiètement [c'est-à-dire "le pouvoir de saisir une entité latente dans un champ d'expérience au moyen d'un geste dans l'expérience"] qui fait la pensée dans le geste" (Cassou-Nogues, 2001, p. 186 et p. 188).

Effectivement, J. Cavailles a lui-même fait, dans certains passages de ses écrits, le "contresens" dénoncé par F. Worms d'"une nécessité pure, sans acte, sans acteur" et c'est avec raison que P. Cassou-Nogues parle du "Spinozisme de Cavailles" (Cassou-Nogues, 2001, pp. 317 sq). C'est que, si l'activité mathématique selon J. Cavailles consiste, non pas en une activité de l'esprit, mais en une interaction du mathématicien avec l'objectivité mathématique, il n'a pas pris la mesure du caractère asymétrique de cette interaction, donc de la façon dont cette objectivité

mathématique – ce que j'ai appelé le 'monde mathématique' à la suite de K. Popper (voir l'*Introduction* à ce chapitre et le chapitre 4, section 5), d'une part est produite, d'autre part est source de perturbations, de chocs pour le mathématicien. La dialectique mathématique de J. Cavailles doit être ainsi remplacée par l'activité donnant lieu à expérience de l'acteur mathématicien.

Cavailles et Sartre

Avant de présenter l'objectivité mathématique selon A. Lautman, il est intéressant de préciser cette interaction du mathématicien avec l'objectivité mathématique grâce à un article récent de F. Worms qui rapproche J. Cavailles et J.-P. Sartre à partir de leur "refus commun et essentiel de la tentative la plus propre de Husserl de fonder la nécessité de la science sur les actes de la conscience" (Worms, 2009, p. 60). Selon cet auteur, J. Cavailles élèverait une objection contre la phénoménologie pour préserver la nécessité, tandis que J.-P. Sartre effectuerait une radicalisation de la phénoménologie dans la direction de la contingence (Worms, 2009, p. 61). Ce travail de F. Worms est d'autant plus intéressant pour mon propos que, si j'ai pu pointer ci-dessus des limites de la notion d'activité mathématique chez J. Cavailles, j'ai pu aussi préciser dans la *Méthode réfléchie* les limites de la considération sartrienne de l'action.

Considérons d'abord J. Cavailles :

- "Cavailles situe la nécessité, ni certes sur le plan de la conscience, ni cependant non plus sur celui de l'être (…) mais sur le plan intermédiaire et autonome de la science (avant tout mathématique) en tant cependant et en tant seulement qu'elle a une histoire" (Worms, 2009, p. 62) ;
- "S'il y a un lien [entre science et conscience] en effet, c'est parce que la nécessité qui caractérise la science, ou la démonstration en général, est une nécessité non pas donnée mais produite, on dira une nécessité d'enchaînement ou d'engendrement" (Worms, 2009, p. 63) ;
- "Il s'agit [pour Cavailles] de se demander si le problème en jeu, à savoir l'idée d'une production de la nécessité, par la synthèse ou la démonstration, qui semble mettre en péril la nécessité même, n'en est pas le critère ou la solution, le propre de la démonstration ou de la nécessité vraiment scientifique" (Worms, 2009, p. 65).

Du côté de J.-P. Sartre, F. Worms, rompant avec le mépris de bon ton affiché pour cet auteur dans l'université française, écrit : "Sartre (…) [procède avec une] rigueur extrême. Sartre est celui qui cherche à ne sacrifier ni la phénoménologie ni l'ontologie, qui cherche à dégager les caractères de l'être à partir et à partir seulement de la relation de la conscience à ses objets. Il pose même une double question ontologique : que signifie pour l'être de n'être que pour une conscience ? que signifie pour une conscience d'être une conscience ? Il faut comme le fait Heidegger remonter de la conscience à l'être ; mais, contre Heidegger, le faire sans jamais quitter la conscience ou la relation de conscience [c'est-à-dire] la rigueur sartrienne, singularité radicale. (…) Ce lien de la conscience à l'être, bien loin d'avoir valeur de fondement nécessaire pour l'un ou pour l'autre, ou dans leur unité (d'ailleurs impossible : le fameux en soi – pour soi inaccessible !), les plonge tous deux dans une absence de fondement, dans une contingence radicale" (Worms, 2009, p. 70).

D'où le diagnostic commun de J.-P. Sartre et J. Cavailles : "si une ontologie découle bien de la phénoménologie, elle met en lumière, non pas, comme le croyait Husserl, un fait logique ou nécessaire mais au contraire un fait de l'existence et de la contingence" (Worms, 2009, p. 71).

J. Cavailles en tire une doctrine de la science, alors que J.-P. Sartre en tire une doctrine paradoxale de l'existence : "Mais justement, si cette différence extrême nous semble conduire à un enjeu commun, c'est à travers le déploiement autonome de la dialectique de l'existence. Il nous semble en effet qu'il y a un point commun majeur entre le fait de la nécessité et celui de l'existence, surtout quand, chez Sartre, il s'adjoindra peu à peu, à défaut d'une morale, une histoire : ce point commun c'est précisément l'attestation de soi qu'il trouve dans un déploiement dialectique et historique où les moments de l'objet et ceux du sujet sont en relation réciproque constante. [Pour] Cavailles : la dialectique permet à la nécessité de reprendre sur elle les caractères de la nécessité. [Pour] Sartre : à la subjectivité ou la liberté de retrouver le caractère de la nécessité" (Worms, 2009, p. 72).

En définitive, il me semble que les propositions d'épistémologie des mathématiques en termes d'activité du mathématicien et d'inscriptions symboliques mathématiques dans un monde de telles inscriptions symboliques mathématiques, comme partie d'une épistémologie générale enactive, que je suis conduit à formuler retrouvent plusieurs aspects de cette philosophie des mathématiques de J. Cavailles, moyennant la critique des notions de geste mathématique et de dialectique mathématique effectuée plus haut.

4. Autres tentatives d'épistémologie de la recherche mathématique

Comme je l'ai écrit plus haut, l'objectivité mathématique – ce que j'ai appelé le 'monde mathématique', celui des inscriptions symboliques mathématiques – peut être précisée grâce à A. Lautman, ce que je ferai dans cette section. J'ajouterai quelques éléments de la philosophie des mathématiques de J.-M. Salanskis, qui se propose de dépasser à la fois J. Cavailles et A. Lautman. Comme J.-M. Salanskis formule comme thèse que "l'histoire de la vérité mathématique mérite d'être comparée à l'« histoire de l'être »" (en référence à M. Heidegger) je prolongerai ces éléments en renvoyant aux réflexions d'un autre philosophe, A. Badiou, qui, justement, partent de cette thèse.

L'objectivité mathématique et ses effets (Lautman, Desanti)

A. Lautman (assassiné en 1944 par les nazis pour faits de résistance, alors que J. Cavailles l'avait été pareillement en 1943) a opposé à J. Cavailles une conception de l'objectivité mathématique qui se présente comme "platonisme modifié". Mais tous deux s'opposent à l'empirisme mathématique et s'accordent sur l'idée que "l'essence des mathématiques réside dans sa liberté" (formule de Cantor), conception de la science mathématique qui la rapproche d'autres activités humaines et qui pose en termes nouveaux le problème de ses rapports avec le réel, de l'objectivité et de la subjectivité.

Mais, alors que J. Cavailles "cherche dans les mathématiques elles-mêmes le sens philosophique de la pensée mathématique", note A. Lautman dans une lettre (1939), "ce sens m'apparaît au contraire dans le rattachement à une métaphysique ou Dialectique dont elles sont le prolongement nécessaire. Elles constituent en somme la matière la plus proche des Idées. Il ne me semble pas que ce soit pour les mathématiques une diminution, cela leur confère au contraire un rôle exemplaire" (Lautman, 1977, *Préface* de C. de Beauregard, p. 9).

A. Lautman a insisté sur deux idées forces, "le concept de structure mathématique" et "le sentiment profond de l'unité essentielle sous-jacente aux différentes disciplines mathématiques" (Lautman, 1977, *Avant propos* de J. Dieudonné, p. 15). Le point essentiel dans cette notion de "structure" est qu'"une théorie mathématique s'occupe avant tout des relations entre les objets qu'elle considère, bien plus que de la nature de ces objets". Alors, l'"unité des mathématiques" est constituée par des "pôles de tensions au sein d'une même structure" (*op. cit.*, p. 16 et p. 17).

Selon lui : "La conception structurale et la conception dynamique des mathématiques semblent de prime abord s'opposer (…). Nous voudrions cependant (…) essayer de développer une conception de la réalité mathématique où s'allient la fixité des notions logiques et le mouvement dont vivent les théories" (Lautman, 1977, p. 27).

Comme E. Husserl, il procède de manière régressive : "La méthode que nous allons suivre est donc essentiellement une méthode d'analyse descriptive ; les théories mathématiques constituent pour nous un donné au sein duquel nous nous efforcerons de dégager la réalité idéale à laquelle cette matière participe" (Lautman, 1977, p. 29).

Pour lui : "La philosophie mathématique, telle que nous la concevons, ne consiste donc pas tant à retrouver un problème logique de la métaphysique classique au sein d'une théorie mathématique, qu'à appréhender globalement la structure de cette théorie pour dégager le problème logique qui se trouve à la fois défini et résolu par l'existence de cette théorie. (…) Au-delà des conditions temporelles de l'activité mathématique, mais au sein même de cette activité, apparaissent les contours d'une réalité idéale qui est dominatrice par rapport à une matière mathématique qu'elle anime, et qui pourtant, sans cette matière, ne saurait révéler toute la richesse de son pouvoir formateur. (…) Cette conception d'une réalité idéale, supérieure aux mathématiques et pourtant si prête à s'incarner dans leur mouvement, vient s'intégrer dans les interprétations les plus autorisées du Platonisme. (…) Tous les commentateurs modernes de Platon ont (…) insisté sur le fait que les Idées ne sont pas les essences immobiles et irréductibles du monde intelligible, mais qu'elles sont liées les unes aux autres selon les schèmes d'une Dialectique supérieure qui préside à leur venue." (Lautman, 1977, pp. 142-143).

Au bout du compte, il aboutit à un platonisme à peine modifié, celui de L. Robin, qui a cherché à reconstituer les mathématiques selon Platon à travers Aristote, et celui d'O. Becker (voir Robin, 1963, et la rubrique consacrée aux œuvres de cet auteur dans Mattei, 1992, pp. 2238-2239) :

- "La réalité inhérente aux théories mathématiques leur vient de ce qu'elles participent à une réalité idéale qui est dominatrice relativement à la mathématique, mais qui n'est connaissable qu'à travers elle" (Lautman, 1977, p. 290).

- "On sait quelle est, d'après Aristote, la doctrine de Platon relativement aux objets mathématiques. Ceux-ci sont intermédiaires entre les Idées et les Choses sensibles. Ils diffèrent de celles-ci en ce qu'ils sont, comme les Idées, immobiles et éternels, et des Idées en ce que chaque Idée possède une individualité propre, au contraire chaque objet mathématique possède seulement l'unité spécifique et comporte, tout comme l'ordre du sensible, une infinité d'exemplaires semblables" (Robin, 1963, p. 203).

J.T. Desanti procède de la même façon que A. Lautman, mais entend explicitement "passer par l'analyse régressive phénoménologique pour dépasser la phénoménologie" : "Les mathématiques contiennent une « philosophie » implicite : elles appellent la connaissance de leur mode spécifique de production (…). Le même mouvement qui porte à utiliser le langage phénoménologique, en exige tout aussi nécessairement la prochaine destruction" (Desanti, 1968, p. VII). Il précise la relation de la "structure" mathématique avec la "conscience" du mathématicien à travers la notion de "champ réflexif ouvert et cependant normé en vertu de la structure du domaine lui-même" (*op. cit.*, p. 79) : "Cette analyse suffit à faire apparaître le champ réflexif immanent aux positions d'objets et aux déterminations de concepts. Mais elle ne peut que rester muette sur la nature de l'activité qui porte au jour l'unité du champ réflexif et de ces positions d'objets. C'est pourquoi « l'emploi du mot acte » dans les expressions « acte de position », « motivation d'acte », « enchaînement d'actes », ne doit pas faire illusion. Il s'agit bien d'un abus de langage nécessaire pour souligner le caractère non-inerte des positions d'objets idéaux : l'objet mathématique n'est pas un spectacle passivement reçu et livré tout constitué à une conscience qui n'aurait d'autre fonction que celle d'être un contenant" (*op. cit.*, pp. 91 sq). S'il revient, avec ce jeu sur le mot "acte", aux limites de E. Husserl malgré sa volonté affichée de dépassement, cette analyse lui permet cependant de dégager ce qu'il appelle les "régions aveugles du champ" [de conscience] : "en raison de sa structure, le champ comporte un domaine de possibilité d'une nature particulière" (Desanti, 1968, p. 272). En définitive, ce retour à E. Husserl le fait retourner aussi à B. Spinoza : "dans la mise en œuvre des trois démarches [que je ne présenterai pas ici], un personnage s'est effacé : c'est le sujet constituant qui, réduit au statut de spectateur anonyme, n'a été rien d'autre que le mode, chaque fois spécifique, de manifestation de son objet. De là les précautions qu'il nous a fallu formuler pour « dénaturer » certaines expressions : « acte », « champ de conscience », « temporalité », etc. " (Desanti, 1968, p. 290).

Si donc, cette préoccupation par la "structure" de A. Lautman et J.-T. Desanti les ramènent, d'après moi, en arrière, le premier à Platon, le second à E. Husserl et à B. Spinoza, il me semble cependant que ces auteurs éclairent l'objectivité mathématique et sa relation avec l'activité mathématique, c'est-à-dire la notion de symbole pur ou mathématique, donc permettent d'approfondir la philosophie des mathématiques de J. Cavailles dans le sens d'une épistémologie enactive. Un tel symbole pur ou mathématique contient en lui-même une structure qui constitue pour le

mathématicien un champ d'anticipations d'événements susceptibles de se produire et d'actions à accomplir.

Les mathématiques et l'herméneutique (Salanskis)

Un autre auteur me semble intéressant à solliciter : J.-M. Salanskis, qui a proposé de penser les mathématiques en termes d'"herméneutique formelle". Si je pense, à partir du programme de recherche empirique 'cours d'action', qu'il y a aujourd'hui, dans les sciences cognitives, un abus de la notion d'herméneutique, qui ne peut avoir de sens que relativement à des textes, ou du moins à des formes symboliques, cette notion est *a priori* pertinente ici puisqu'il est question de formes symboliques mathématiques. Elle ouvre sur une façon de relier entre elles la recherche sur les formes symboliques, la recherche artistique et la recherche mathématique. De plus, J.-M. Salanskis présente son entreprise de la même façon que j'ai présenté la mienne dans la *Méthode réfléchie* : "La revendication de l'universel depuis une situation est non seulement chose plausible et légitime, mais elle est même le tout venant de l'activité rationnelle (…). Pour ma part, (…), je crois à la possibilité que j'en vienne à proposer une idée et une justification de la philosophie des mathématiques universellement valide en déployant ma pensée à partir des catégories et problématisations que j'ai héritées de ma situation" (Salanskis, 2008, p. 9).

Cet auteur étudie "cinq contenus ou questions de la philosophie des mathématiques : (1) l'objet mathématique et son statut ? (2) les statuts respectifs de la philosophie et des mathématiques ? (3) le rapport de distinction et de coopération entre logique et mathématiques ? (4) l'historicité des mathématiques ? (5) la dispersion (…) des mathématiques en branches ?" (*op. cit.*, p. 30). Je suis conduit à ajouter, dans le cadre des propositions d'épistémologie enactive visées ici, la question de (6) l'activité mathématique ?, et à considérer la question (4) comme un prolongement de cette dernière. Je dois considérer aussi la question des relations des mathématiques avec l'ensemble des autres pôles de définition des programmes de recherche (7). Dans une épistémologie enactive, ces questions relationnelles appartiennent à la définition de la sorte mathématique de recherche et sont ainsi constitutives des programmes de recherche mathématique (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3, le chapitre 5, section 3, et **Figure 2**), alors que J.-M. Salanskis présente l'application de la mathématique à la physique et la relation entre mathématiques et sciences cognitives comme se situant hors philosophie des mathématiques (*op. cit.*, p. 31).

Pour cet auteur : "L'histoire de la « crise » des fondements des mathématiques au début du XXème siècle, culminant dans la controverse Brouwer-Hilbert, (…) semble être celle du double échec de cette restauration d'une base contemplative : (1) privilégier la contemplation du nombre, en faire la seule contemplation inaliénable et fondatrice de l'esprit mathématique ; (2) renvoyer toute la mathématique à une « nouvelle contemplation » (…) qui serait celle des multiplicités et de l'appartenance. (…) Nous habitons désormais une mathématique dépourvue de base contemplative et liée par deux « contrats fondationnels » venant à sa place : (1) celui de la formalisation de la théorie des ensembles ; (2) celui qui nous donne toute « l'objectivité constructive » dont nous avons besoin" (*op. cit.*, p. 39). C'est

cette objectivité constructive que J.-M. Salanskis déploie ensuite, en passant par une critique de "la recherche de l'originaire" de E. Husserl et de "la réponse par l'imagination" de M. Heidegger. Il aboutit, après avoir exclu la solution empirique, la solution platonicienne et la solution pragmatique (qui consiste essentiellement à affirmer que le symbole ne serait pas lui-même s'il n'était pas soutenu par la pratique constructive) (*op. cit.*, p. 71), il conclut que : "La gageure est donc de formuler l'attitude pragmatiste en termes idéalistes" (*op. cit.*, p. 74). Il me semble que, tant ce constat que cette solution sont cohérents, sauf divergences de vocabulaire, avec une épistémologie enactive de l'activité mathématique. Puis-je écrire la même chose de son herméneutique formelle ? Je ne pense pas.

Pour J.-M. Salanskis : "Cavailles et Lautman, à la suite de Husserl, cherchent à donner au développement de la mathématique une image ni centrée sur l'objet, ni centrée sur le sujet, prenant acte de ces difficultés et cherchant à les dépasser. Tous deux essaient de mettre en scène une aventure intra-culturelle de la mathématique transcendant la psychologie de chaque auteur et non captive de la supposée plénitude a-temporelle des objets idéaux". Sa thèse, différente, est que "l'histoire de la vérité mathématique mérite d'être comparée à l'« histoire de l'être »". D'où l'herméneutique formelle (*op. cit.*, p. 154), qui s'écarte, d'après J.-M. Salanskis, de l'herméneutique selon M. Heidegger – pour qui "la science ne pense pas" – d'où elle est partie (*op. cit.*, p. 3-4). Ainsi : "Nous essayons de les [il s'agit des mathématiques] qualifier comme attitude pensante, comme une attitude dans la pensée. (…) Nous essaierons de nous en tenir à un langage que nous considérons comme en un sens antérieur à la division de la philosophie entre philosophie éthique, esthétique et théorétique (de la morale, de l'art et de la connaissance) qui est le langage herméneutique. (…) Voir les mathématiques comme herméneutique, c'est d'abord les considérer dans leur rapport à une instance de la question (…). Le premier niveau auquel se manifeste cette instance de la question dans le cas des mathématiques, est celui des grands noms d'énigme autour desquels se mobilise un effort d'élucidation depuis les Grecs : nombre, infini, continu, espace, etc." (*op. cit.*, p. 2). J.-M. Salanskis reste ainsi proche d'une pensée de l'activité mathématique, mais sa volonté de "résister avec la plus grande énergie" à la tendance contemporaine de "mise en vedette de l'opératoire" (*op. cit.*, p. 64), l'empêche sans doute de franchir le pas et le pousse à ne voir que les "grands noms d'énigmes" et à ne faire des activités mathématiques qu'un moyen non questionné – ce qui les ramène à des tâches – pour les résoudre.

Nous avons vu plus haut que L.E.J. Brouwer pensait l'activité mathématique dans la foulée de A. Schopenhauer et des métaphysiques orientales. Son herméneutique formelle, J.-M. Salanskis la rapproche incidemment du commentaire talmudique, sans toutefois nommer ce dernier : "Il s'agirait d'une herméneutique théologique essentiellement identique à une herméneutique juridique, une élaboration infinie de ce qu'il en est de Dieu comme question et pas comme être, qui s'accomplirait comme élaboration de la signification d'une loi. Une telle herméneutique est-elle une pure vue de l'esprit, ou bien est-elle déjà en marche dans l'histoire, déguisée dans une tradition qui passe pour religieuse, ou bien œuvre-t-elle à découvert, et même trop en évidence pour être vue, comme « esprit des

lois » de la démocratie ? Nos lecteurs auront sans doute leur opinion à ce sujet ?" (Salanskis, 1991, p. 17).

Au contraire, la connaissance, même minimale, que je possède de cette "herméneutique" talmudique est qu'elle ne vise, ni Dieu (y compris comme question, puisque la question porte seulement sur "ce qui en a été reçu au Mont Sinaï", pour reprendre les termes en usage), ni les lois comme système juridique (mais les *midszvot*, c'est-à-dire la loi existentielle à laquelle chacun est censé soumettre son activité). Elle est plus proche d'une procédure d'explicitation et de transformation de l'Engagement de chacun dans sa situation **E** que d'un commentaire théologique et juridique, ce qui me ramène évidemment, pour conclure cette section, à l'activité mathématique et, plus largement, logico-mathématique. Une telle "herméneutique" (que leurs praticiens ne qualifient pas ainsi, et qui est éminemment "opératoire" puisqu'elle vise la réalisation d'actes pleinement compris par leurs auteurs) a-t-elle sa place dans ce que recouvre le logico-mathématique, à côté des mathématiques proprement dites et des diverses logiques ? Je suis sans opinion à ce sujet, pour paraphraser J.-M. Salanskis.

Monde mathématique et création mathématique

A. Badiou, dans le cadre d'un projet qui déborde largement les mathématiques ou plutôt se sert d'elles en visant autre chose, a formulé (dans Badiou, 1988) une série de propositions dont on peut s'inspirer – à condition de les trahir – pour répondre à la question de la relation entre monde mathématique et création mathématique.

La thèse qu'il a pour but d'établir est que "les mathématiques sont l'historicité du discours sur l'être en tant qu'être", alors que la thèse de J.-M. Salanskis est que "l'histoire de la vérité mathématique mérite d'être comparée à l'« histoire de l'être »" (voir plus haut). Mais ce but n'est pour lui qu'un moyen pour un autre but : "assigner la philosophie à l'articulation pensable de deux discours et pratiques (qui ne sont pas elle) : la mathématique, science de l'être, et les doctrines intervenantes de l'événement, lequel, précisément, désigne ce qui n'est pas l'être en tant qu'être" (*op. cit.*, p. 20). Ces "doctrines intervenantes de l'événement" traitent des "quatre procédures génériques" que sont pour A. Badiou "l'amour, l'art, la science et la politique" (*op. cit.*, p. 23). Toute création véritable passe par ces dernières. Les mathématiques constituent alors le discours sur l'être et sa transformation compte tenu de ces créations véritables : "Il est impossible que l'ontologie mathématicienne dispose du concept de vérité, puisque toute vérité est post-événementielle, et que le multiple paradoxal qu'est l'événement est interdit d'être par cette ontologie. Le processus d'une vérité échappe donc entièrement à l'ontologie" (*op. cit.*, p. 391). Tout apparaît bloqué : le monde mathématique, censé être celui du "discours de l'être" ne pouvant s'enrichir, est condamné à la stagnation. Mais A. Badiou propose de sauver les phénomènes de la création mathématique en s'appuyant sur les notions de 'généricité' et de 'forçage', introduites en logique mathématique par P.J. Cohen, pour opérer le passage entre le pré-événementiel et le post-événementiel.

Laissons de côté l'essentiel, c'est-à-dire la thèse des mathématiques comme "historicité du discours sur l'être en tant qu'être". Cette notion des mathématiques

comme "discours" recoupe au moins le caractère de "symbolique pur" des mathématiques. Cette séparation entre les mathématiques et les "procédures génériques" recoupe aussi celle entre monde mathématique et activité mathématique, sauf que ces derniers sont conçus comme constituant les deux faces d'une même pièce. Une fois ces recoupements partiels constatés, on peut, me semble-t-il, suivre A. Badiou dans sa généralisation des notions de 'généricité' et de 'forçage' pour rendre compte de la façon dont un état donné du monde mathématique est enrichi par l'activité mathématique lorsque cette dernière est créatrice, ne se contente pas de mettre en mouvement cet état donné du monde mathématique. Mais il y a loin de ces notions de généricité et de forçage à la concrétude de la création mathématique, qui évidemment n'était pas ce qui intéressait A. Badiou.

Il est temps de s'apercevoir, grâce à A. Badiou, en conclusion de cette revue de la littérature en ontologie et épistémologie des mathématiques, qu'elle ne fait en général qu'effleurer la question de la création en mathématiques en y répondant par des notions abstraites comme celles d'intuition, de geste, d'interprétation ou, finalement, de forçage. Dans la section suivante, nous allons voir si ses développements spéculatifs récents en termes de pratiques mathématiques permettent de faire mieux.

5. Les recherches sur les pratiques mathématiques et leur enrichissement possible en termes d'enaction et d'expérience

D'après Mancosu (2008), "l'état actuel de la philosophie des mathématiques révèle deux programmes généraux (1) sur les fondements des mathématiques (2) sur l'articulation de la méthodologie des mathématiques" (*op. cit.*, p. 4). Dans le cadre du premier programme, qui "cherche à expliquer comment, s'il existe des objets abstraits, nous y avons accès", il y a eu, selon P. Mancosu, une "sur-emphase sur les questions ontologiques", alors que le second programme pose des questions relatives à la fécondité, l'évidence, la compréhension, l'explication et d'autres aspects de l'épistémologie mathématique qui sont orthogonaux au problème de l'accès aux objets abstraits" (Mancosu, 2008, p. 3). Le second de ces programmes généraux se caractérise par "(a) l'anti-fondationisme, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de fondement certain des méthodes ; les mathématiques sont une activité faillible ; (b) l'anti-logicisme, c'est-à-dire que la logique mathématique ne peut procurer les outils d'une analyse adéquate des mathématiques et de leur développement ; (c) l'attention portée sur la pratique mathématique : seules une analyse détaillée et une reconstruction de parties larges et significatives de la pratique mathématique peuvent procurer une philosophie des mathématiques digne de ce nom" (*op. cit.*, p. 5). Cette dernière caractéristique montre que ce second programme général articule – ou du moins doit articuler pour être fécond – recherche philosophique et recherche scientifique empirique.

Le programme de recherche en épistémologie génétique et les mathématiques

Notons cependant qu'il y a eu un programme de recherche général qui, lui, a effectivement articulé recherche philosophique et recherche scientifique empirique.

Il portait son attention sur la pratique mathématique – même si c'était essentiellement la pratique élémentaire des enfants – mais était à la fois fondationiste et logiciste. C'est le programme de recherche en épistémologie génétique, inauguré par J. Piaget. De nombreuses recherches actuelles orientées vers l'enseignement des mathématiques, que je ne peux considérer ici, ont pour origine ce programme de recherche.

Ce programme de recherche en épistémologie génétique a effectivement donné lieu à de nombreuses publications qui portent sur les mathématiques. Citons, sans chercher l'exhaustivité, en exploitant seulement la partie cachée de ma bibliothèque : des ouvrages généraux (Piaget, 1967, 1970, Beth & Piaget, 1961) ; des ouvrages sur la fonction (Piaget, Grize & *al.*, 1968), sur les probabilités (Piaget & Inhelder, 1951), sur l'espace (Bang, Greco & *al.*, 1964, Piaget & Inhelder, 1972), sur l'abstraction des relations logico-mathématiques (Piaget & *al.*, 1977), sur la formation des raisonnements récurrentiels (Greco, Inhelder & *al.*, 1963). Les recherches menées collectivement par le *Centre d'Épistémologie génétique* – qui constituent une expérience à méditer pour qui s'intéresse à la notion de programme de recherche – et les publications correspondantes se sont organisées d'un problème à un autre, en commençant par celui du nombre, en poursuivant par celui de l'espace, jusqu'à des problèmes plus abstraits ou moins centraux. Cette organisation est fournie, non pas par des hypothèses ontologiques sur les activités effectives des enfants, mais par la conjonction de l'organisation des mathématiques telle qu'elle était conçue à cette époque et des hypothèses de psychologie du développement, conjonction qui fonde le programme de recherche en épistémologie génétique. Par exemple, Piaget & Inhelder (1951) présentent ainsi leurs recherches sur la genèse de l'idée de hasard : "Après avoir étudié de quelle manière les « opérations » logiques, mathématiques et physiques se constituent au cours de l'évolution de l'intelligence enfantine et s'adaptent aux données de l'expérience susceptibles d'être structurées déductivement, il convient de rechercher comment la pensée en formation s'y prend pour assimiler ce qui, dans le réel, résiste à un tel traitement : à savoir, précisément, le fortuit ou le mélange. (…) Une étude de la genèse de l'idée de hasard s'imposait de ce second point de vue, à titre d'introduction aux investigations portant sur l'induction" (*op. cit.*, p. 5).

Pour J. Piaget : "Le problème éternel que soulève l'existence des mathématiques est de comprendre comment celles-ci peuvent être à la fois rigoureuses et fécondes, alors que la connaissance expérimentale est féconde mais non rigoureuse et que certaines formes de déduction logique fondées sur l'identité pure (…) sont rigoureuses et non fécondes" (Piaget, 1967, p. 87). "Or, le résultat essentiel de l'analyse génétique des structures logico-mathématiques est précisément que leurs racines sont antérieures au langage et sont situées dans la coordination des actions" (*op. cit.*, p. 95). "Si les connexions logico-mathématiques sont tirées des coordinations générales de l'action par un jeu d'expériences spécifiques procédant par abstraction à partir de ces actions ou de ces coordinations et non pas à partir des objets comme tels, la vérité logico-mathématique commence à être de nature synthétique, même dans le cas où, par une formalisation ultérieure, elle peut sur certains points devenir analytique" (*op. cit.*, p. 99).

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' aborderait à la fois la genèse et la mise en œuvre des notions mathématiques, ce à travers l'étude de l'activité, chez l'adulte et non pas chez l'enfant, donc se situerait dans un espace de recherche différent de celui dans lequel se situe le programme de recherche en épistémologie génétique. Mais leur confrontation montre que ce dernier (1) est cohérent avec le cumul de I et I* (en ajoutant éventuellement -I**, comme spécification logico-mathématique de I*, j'y revienrai dans la section 6) en termes plus larges d'activité, (2) est incohérent avec la notion d'expérience en jeu, donc avec l'observatoire du programme de recherche 'cours d'action'. En effet, pour J. Piaget : "L'unique problème intéressant concernant l'épistémologie à propos d'une structure donnée est, non pas « Que pense de cette structure le sujet en sa conscience ? » mais bien « Comment le sujet a-t-il procédé pour l'acquérir ? » (idem, p. 119). Pour le programme de recherche 'cours d'action', deux problèmes sont intéressants : (1) de quoi l'acteur est-il préréflexivement conscient ? comme clé pour connaître, moyennant analyse, (2) quelle est l'organisation de son activité toute entière, dont fait partie, entre autres, son apprentissage-découverte-et-développement ?

Les développements récents de la recherche sur les pratiques mathématiques

D. Corfield propose une liste de thèmes de ce qu'il appelle "l'étude des mathématiques réelles" : "(1) Pourquoi certaines entités mathématiques sont importantes, naturelles et fécondes alors que d'autres ne le sont pas ? (2) Comment rend-t-on compte de la connectivité des mathématiques ? Comment se fait-il que des concepts développés dans une partie des mathématiques apparaissent soudain être connectés avec des concepts apparemment disjoints dans d'autres parties ? (3) Pourquoi les preuves par ordinateur sont incapables de fournir la sorte de compréhension que visent les mathématiciens ? (4) Quel est le rôle de l'analogie et d'autres sortes de raisonnements inductifs en mathématiques ? Le Bayesianisme peut-il être appliqué aux mathématiques ? (5) Quelle est la relation entre pensée diagrammatique et raisonnement formel ? Comment rendre compte de la fécondité du raisonnement topologique en topologie algébrique ?" (D. Corfield, in Mancosu, 2008, pp. 9-10). Il insiste sur les différences avec la tradition de I. Lakatos dont la principale est que "Lakatos et beaucoup de lakatotiens furent concernés par des questions métaphysiques telles que : comment l'histoire et la philosophie des mathématiques s'ajustent-elles ? Comment les mathématiques se développent-ils ? Leur processus de croissance est-il rationnel ?" (*op. cit.*, p. 17).

Il s'agit d'abord, pour D. Corfield, de développer ainsi un "programme général d'épistémologie descriptive", d'une part "une analyse philosophique et historique des théories et pratiques physiques particulières", d'autre part, "un traitement plus large des questions métaphysiques et épistémologiques fondé sur des comptes-rendus détaillés des activités des physiciens" (Corfield, 2003, p. 4). Partant de là, toujours d'après D. Corfield : "Les philosophes des mathématiques réelles (…), continuant l'approche de Lakatos, croient qu'une philosophie des mathématiques devrait s'intéresser à ce que les mathématiciens leaders de leur époque ont réalisé, comment leurs styles de raisonnement évoluent, comment ils justifient la façon dont ils développent leurs programmes, les obstacles à ces programmes, comment

ils en arrivent à considérer qu'un domaine vaut le coup d'être étudié et comment leurs idées forment et sont formées par les préoccupations des physiciens et autres savants" (Corfield, 2003, p. 10). Tout cela est excellent, mais reste très spéculatif et ces philosophes répugnent au recueil de données sur ces activités des mathématiciens et à l'analyse de ces données. D'où beaucoup de velléités mais peu de résultats (voir, par exemple, en plus des ouvrages cités, Van Bendegem & Van Kerkhove, 2004). Ce qui peut être écrit sur la "pensée mathématique contemporaine" reste fondé sur les écrits des mathématiciens (voir Patras, 2001). Pour faire mieux, ce que je propose est évidemment d'étudier les mathématiques comme activité mathématique en termes d'enaction et d'expérience et de les replacer dans l'ensemble de la culture.

Des mathématiques comme culture (contrainte et effet) et comme activité aux mathématiques comme activité-signe

K. Chemla, historienne des mathématiques chinoises antiques (voir l'ouvrage fondamental de Chemla & Shuchun, 2004) propose des éléments d'une analyse interculturelle des activités mathématiques. Elle cumule sous le terme de 'culture' la plupart des composantes d'un projet générique, usuel ou de recherche (voir l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3) : "Le type de phénomènes pour l'étude desquels il me paraît utile de réserver le terme de 'culture' [est] les traits qui caractérisent la manière dont un groupe donné de praticiens travaillent à des questions mathématiques (…). [Le terme de 'culture' permet également d'œuvrer ensuite à dégager des corrélations entre, d'un côté, la culture au sein de laquelle les praticiens opèrent et, de l'autre, les concepts mathématiques qu'ils façonnent et les résultats qu'ils obtiennent" (K. Chemla, in Bartocci & Odifreddi, 2009, p. 105). "Au nombre des composantes qui me semblent pertinentes pour saisir la spécificité d'une culture : les problèmes, c'est-à-dire les situations et valeurs numériques que leurs énoncés impliquent ; les nombres, qui font l'objet des procédures ; les procédures ou algorithmes ; les types de textes ; les instruments de calcul ; les figures (dispositifs visuels) ; les démonstrations ; les valeurs épistémologiques [Exemple : valeur de généralité ; abstraction ; simplicité ; aisance ; économie] ; les types d'institutions et de groupes sociaux ; les profils individuels" (K. Chemla, in Bartocci & Odifreddi, 2009, p. 107).

Elle conclut : "Nous y avons identifié des pratiques spécifiques d'éléments, par ailleurs familiers aux praticiens des mathématiques, et nous avons constaté que des liens tout aussi spécifiques avaient été tissés entre elles. Ces complexes de pratiques sont, à mes yeux, de façon générale, essentiels à identifier et à décrire pour comprendre précisément comment un travail intellectuel est correctement mené. C'est à de tels complexes que je propose de renvoyer par le terme de 'culture', en défendant la position qu'il nous faut les appréhender en tant que tels. User du mot 'culture' en ce sens, c'est suggérer une manière de concevoir et d'analyser les façons de faire élaborées et stabilisées par des collectifs humains lorsqu'ils s'associent pour mener de concert une activité de savoir. La thèse que j'avance, c'est que tout contexte de travail intellectuel peut relever d'un examen comparable à celui que j'ai exposé ici. (…) Il est important de ne pas appréhender de tels complexes comme de simples agencements d'éléments et de pratiques matériels. Au contraire (…) il est essentiel

de tenir compte, pour les décrire, des valeurs épistémologiques qui les imprègnent et font elles aussi l'objet de pratiques singulières [Exemple : la valeur épistémologique de généralité]" (K. Chemla, in Bartocci & Odifreddi, 2009, pp. 150-151). Une fois les pratiques mathématiques replacées ainsi dans l'ensemble de la culture, tout reste à faire : développer des recherches empiriques sur l'activité mathématique en termes d'enaction et d'expérience qui quittent les limites de la seule spéculation et celles de l'analyse empirique historique et décrivent cette activité mathématique avec un grain suffisamment fin, par exemple en termes d'activité-signe.

6. De la Méthode réfléchie à la précision de la notion de programme de recherche mathématique

Dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 5, section 5), dans la foulée d'une réflexion sur le rôle des mathématiques dans l'ensemble du programme de recherche 'cours d'action', avec ses versants philosophique, empirique et technologique, j'ai abordé rapidement la question plus générale de savoir ce que pourrait être l'épistémologie normative interne d'une recherche mathématique qui, d'une part, entretiendrait des relations idéales avec des programmes de recherche philosophique, empirique et technologique, d'autre part, dont l'unité réduite de mise en œuvre aurait la structure du signe hexadique et serait composée d'éléments spécifiques aux mathématiques. Je reprendrai ici cette question, qu'on peut résumer en : Est-il possible et fécond de formuler une notion de programme de recherche mathématique ayant les mêmes éléments constitutifs que les autres sortes de programmes de recherche mais auxquels seraient attribuées des caractéristiques spécifiques aux mathématiques ? Mais je le ferai à partir du dossier d'étude de la littérature en philosophie des mathématiques plus large qui a été exploité dans les sections précédentes et des notions plus globales de projet générique et de programme de recherche quelconques (**Figures 1 et 2**) et en insérant la recherche mathématique dans l'ensemble des sortes de recherches présentées dans le chapitre 5 précédent (sections 2 et 4, **Figures 9 et 10**). D'où une insertion des mathématiques, non pas dans l'"unité de la science" comme cherchait à le faire le positivisme logique (voir Carnap, [1939], 1974) mais, plus largement, dans l'unité de la création des savoirs de toutes sortes.

La notion de programme de recherche mathématique

Rappelons que Lakatos (1978) traite des programmes de recherche en physique, mais aussi en topologie mathématique. Cependant, un programme de recherche mathématique possède une caractéristique particulière, l'homogénéité, qui le différencie des programmes de recherche empiriques. Même les techniques qui participent à l'activité mathématique appartiennent au tout-mathématique. Parcourons les éléments constitutifs d'un programme de recherche quelconque (**Figure 2**) et voyons s'ils sont susceptibles d'accueillir les spécificités épistémologiques des mathématiques qu'on peut pointer à partir de la littérature en philosophie des mathématiques. Qu'il y ait des présuppositions et préoccupations fondamentales (*thêmata*) dans l'activité mathématique, qu'elle soit usuelle ou de recherche, et qu'on les retrouve dans l'accent mis par telle théorie mathématique sur l'une ou l'autre de

celles-ci, cela semble acquis, d'après les témoignages des mathématiciens et l'expérience historique depuis Pythagore, ce qui me dispense d'en faire une exploration systématique. Qu'il y ait aussi des Idées mathématiques et qu'elles constituent le caractère vivant d'un programme de recherche mathématique, il me semble qu'on peut sans risque étendre aux mathématiques ce qu'a écrit G. Holton des recherches en physique. C'est sur les autres éléments constitutifs que je vais me pencher ici.

Objets et hypothèses ontologiques

Les objets des théories mathématiques sont conçus comme étant constitués par des "problèmes ou faisceaux de problèmes symboliques". Une telle conception des mathématiques comme théorie du signe symbolique pur s'oppose au platonisme mathématique radical, selon lequel les idées mathématiques seraient éternelles et, non pas à créer, mais à découvrir. Elle recoupe la conception des mathématiques qui a été associée par D. Hilbert à son effort avorté de fondation axiomatique des mathématiques, mais s'en écarte tout autant par la notion de signe qui est en jeu, statique, dyadique et participant à un système de signes chez D. Hilbert, dynamique, hexadique et décrivant l'activité humaine dans le programme de recherche 'cours d'action'.

Observatoire

Il s'agit aussi, conjointement, de donner un rôle important à la perception des symboles mathématiques dans l'activité mathématique, donc aussi aux modes d'inscription des notions mathématiques qui constituent les ancrages matériels de ces perceptions et de donner une place à ce qu'on peut appeler un observatoire en mathématiques. On retrouve les idées de C.S. Peirce sur la perception en mathématiques et ses multiples tentatives de sémiotique mathématique (voir aussi Hadamard, 1959, chapitre VI, sur "l'aide des signes" dans l'invention mathématique).

Théorie, Idées, Sentiments types

Nous verrons qu'on peut considérer le critère de qualité mathématique comme celui de l'énoncé de propositions non triviales concernant le virtuel pur ou symbolique pur. D'où des théories mathématiques. Nous avons vu plus haut que l'existence d'idées mathématiques est triviale. Peut-être est-il moins acquis qu'il y ait des sentiments types associées aux activités mathématiques. Je rappellerai seulement les discours des mathématiciens sur les joies esthétiques éprouvées. Si, personnellement, j'ai pris des distances avec les jouissances éprouvées à travers la danse au tableau noir dans les classes préparatoires aux grandes écoles, il m'est arrivé de rencontrer des chercheurs en logique et sciences cognitives d'un âge avancé qui continuaient à les provoquer.

Atelier

Il s'agit enfin de penser cette activité mathématique comme "imagination productrice". Une conception des mathématiques le fait déjà explicitement : l'"Intuitionnisme" initié par L.E.J. Brouwer. Mais, dans le même mouvement, ce dernier limite le rôle de la formalisation, c'est-à-dire des symboles mathématiques, à l'après-coup. De plus,

penser l'activité mathématique comme "imagination productrice" implique de donner une place dans cette activité mathématique à l'imagination technique et pas seulement à l'écriture et à la création et transformation d'images. Là aussi, on s'écarte de l'"acte libre de la création mathématique" postulé par L.E.J. Brouwer, même si l'on s'en rapproche par l'insistance sur la création. La mise en œuvre de l'atelier, c'est aussi bien la réalisation d'inscriptions de symboles mathématiques que la production d'images mathématiques ou la réalisation d'œuvres techniques mathématisées. Selon M.F. Atiyah (in Bartocci & Odifreddi, 2009) : "Pour un mathématicien, l'"atelier" peut tout aussi bien être le bureau de son directeur que les séminaires et le café du coin" (p. 9). Ils en font partie, mais l'atelier ne s'y limite pas.

Relations externes

Les relations externes seraient évidemment la relation avec la recherche philosophique (tout particulièrement l'ontologie), avec la recherche scientifique et la recherche technologique, avec la recherche symbolique et avec la recherche création symbolique, dont artistique. Parmi ces Relations externes idéales des mathématiques, les relations avec les sciences empiriques et les technologies sont essentielles. Justement, aujourd'hui, la frontière entre les mathématiques pures et les mathématiques appliquées aux sciences empiriques s'est estompée et divers mathématiciens ont montré comment la mathématisation de la physique permet un échange dans les deux sens entre physique et mathématiques. Il arrive même, par exemple, selon un ouvrage populaire récent (Villani, 2012), qu'une activité mathématique en termes physiques (spatiaux, de mécanique des solides ou des fluides, cosmologiques, etc.) produise des résultats finaux (démonstration et théorème) purement mathématiques.

Réflexion

D'où aussi une ébauche de spécification mathématique des critères de qualité mathématique et de fécondité mathématique susceptibles de généraliser aux mathématiques les critères de scientificité de A. Koyré et les critères de fécondité de I. Lakatos et de guider les pratiques réflexives en mathématiques. Le critère central, interne, de qualité mathématique, pourrait être celui de "propositions mathématiques non triviales mathématiquement réfutables". On pourrait le diviser aussi en deux critères : l'énoncé de propositions non triviales concernant le virtuel ou symbolique pur ; un observatoire (ou instance d'évaluation-décision) composé(e) des mathématiques elles-mêmes. Quant aux critères de fécondité (pouvoir heuristique et capacité de croissance), il faudrait considérer la fécondité mathématique interne aux mathématiques, mais aussi celle qui porte sur la contribution au renouvellement philosophique, aux sciences et techniques, etc.

Une épistémologie (principes épistémologiques) propre aux mathématiques ?

J'ai laissé de côté ci-dessus une question que suscite la notion de programme de recherche, celle de l'idéal normatif interne en matière d'épistémologie (principes épistémologiques) de la recherche mathématique (voir toujours la **Figure 2**) : Existe-t-il des principes épistémologiques (ou principes de construction de savoir

ou types d'Interprétants idéaux) propres aux mathématiques, ou bien les recherches mathématiques doivent-elles partager les mêmes principes épistémologiques que les autres sortes de recherches ? Cette question peut se formuler autrement, en relation avec le programme de recherche piagétien : Est-ce que la recherche en "épistémologie génétique" [menée par J. Piaget et ses collaborateurs(trices) et d'autres à leur suite] porte sur l'acquisition des concepts et raisonnements mathématiques d'aujourd'hui ou sur celle de tout concept opératoire et de tout mode de raisonnement historiquement apparu ? Dans la formulation de cette question, j'insiste sur l'histoire, à la fois en ce qui concerne les mathématiques et les raisonnements extra-mathématiques, donc écarte d'emblée tout platonisme mathématique, tout éternalisme logique et tout éternalisme psychologique, qui seraient définis hors société, technique et culture. Si la réponse apportée à ces questions est qu'on doit formuler des Principes épistémologiques (ou Principes de construction de savoir idéaux), donc une partie de l'*Épistémologie* des mathématiques, qui soient propres aux mathématiques, une nouvelle question se pose : quel pari peut on faire en ce qui concerne la circulation entre Principes épistémologiques mathématiques et autres Principes épistémologiques, entre Épistémologie générale et Épistémologie mathématique ?

Revenons de nouveau à l'Interprétant du signe hexadique et à ses sous-catégories (**Figures 7 et 7***). Nous avons vu (dans le chapitre 4, section 4) que l'existence du symbolique permettait aux sous-catégories de l'Interprétant donnant lieu à une expression symbolique d'un Principe de construction de savoir, ou encore donnant lieu à un argument (notées I*) d'être suffisamment complexes pour accueillir des idéaux normatifs internes sophistiqués, donc des Principes épistémologiques et une Épistémologie sophistiqués. Nous avons vu aussi (chapitre 4, section 6) et rappelé en *Introduction* à ce chapitre que les sous-catégories R33 et U33 de R et U devaient être définies respectivement comme R3.3 = apparition d'une expression symbolique logico-mathématique (sur fond de toutes les autres sous-catégories de R) et U.3.3 = production d'une expression symbolique logico-mathématique (sur fond de toutes les autres sous-catégories de U). Nous avons vu enfin (*ibidem*) que l'apparition d'un argument et la production d'un argument constituaient des parties, ou bien de l'ensemble des R3.2 et U3.2, ou bien de l'ensemble des R3.3 et U3.3. C'était ouvrir la possibilité de définir des *Principes épistémologiques*, donc une partie de l'*Épistémologie* des mathématiques, qui soient propres aux mathématiques. J'en resterai à l'énoncé de cette possibilité comme constituant l'une des limites de cet ouvrage. Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai cité B. Russel, selon lequel le raisonnement par analogie était un "usage qu'on peut observer chez les hommes et les animaux" (p. 494), amorçant ainsi une généralisation hypothétique selon laquelle les principes épistémologiques des mathématiques ne seraient pas propres à eux. On peut aussi bien considérer ce "raisonnement par analogie" et les abductions qu'il formule comme ressortissant à un recoupement entre principes épistémologiques généraux et principes épistémologiques propres aux mathématiques. Sans son prolongement par d'autres travaux, cette réponse reste cependant à la fois, abstraite, largement indéterminée, spéculative et hypothétique. Je reviendrai (section suivante, qui conclut cette *Partie C*) sur l'ensemble des limites de cet ouvrage du point de vue épistémologique.

7. A suivre…

Pour conclure ce chapitre 6 et compléter la conclusion de cette *Partie C* commencée dans la dernière sous section de la section 8 du chapitre 5, j'insisterai sur leur incomplétude, d'abord en ce qui concerne les développements qu'ouvrent les programmes de recherche empirique symbolique et de recherche création symbolique, dont artistiques, en matière de littéralisation des théories et modèles concurremment à leur mathématisation, puis en ce qui concerne la mise à l'épreuve de cette épistémologie enactive, enfin en ce qui concerne les recherches encyclopédiques à mener.

Retour sur la mathématisation versus littéralisation des théories et modèles

En nous intéressant à l'ensemble des formes symboliques et pas seulement aux mathématiques, nous rencontrons la question de la distinction en épistémologie scientifique entre littéralisation, formalisation et mathématisation, qui a été ouverte par J.-C. Milner et la critique qu'il a apportées aux recherches en histoire des idées de A. Koyré (Milner, 1989 et 2011b) (voir chapitre 4, section 2). Nous avons vu que le programme de recherche empirique 'cours d'action' a mis en œuvre et spécifié un idéal de littéralisation des théories et des modèles analytiques généraux et, dans une moindre mesure, un idéal de mathématisation des modèles synthétiques spécifiques (voir chapitre 1, section 5).

Revenons sur ce triplet de notions littéralisation / formalisation / mathématisation en insistant ici sur le fait que ce triplet de notions conduit, comme le fait la notion de symbolique, à traiter ensemble les trois sortes de programmes de recherche symbolique. Sans la considération des différentes sortes de programmes de recherche empirique symbolique et des programmes de recherche-création symbolique, dont artistiques, la notion de littéralisation reste, pour ainsi dire, en l'air ou enfermée dans la linguistique qui, littérale, a servi de modèle à la littéralisation des sciences humaines et sociales opérée par l'anthropologie structurale et semble destinée à le faire éternellement (voir chapitre 5, section 6). Or, comme nous l'avons vu (chapitre 5, section 7), il arrive que des artistes ou groupes d'artistes définissent des "lettres" (qui peuvent être des formes symboliques diverses, par exemple picturales ou théâtrales) et des "règles" qui contraignent et suscitent à la fois des "déductions" qui sont autant de nouvelles formes symboliques. C'est justement dans ce cas qu'on peut parler de "programme de recherche artistique".

Revenons à ce propos sur Cassirer (1979) : "Le symbolisme du nombre et celui du langage sont en effet d'un type logique tout à fait différent. Le langage offre les premières tentatives de classification, mais celles-ci sont encore incoordonnées. Elles ne peuvent aboutir à une véritable systématisation, car les symboles du langage eux-mêmes ne présentent pas d'ordre systématique déterminé. L'essence du nombre est toujours relative, jamais absolue" (*op. cit.*, p. 295). Il précise d'ailleurs (Cassirer, 1972, Tome 1, p. 15) la fonction de la mathématisation des théories et modèles empiriques en écrivant : "C'est à la connaissance physico-mathématique que revient le mérite d'avoir la première clairement reconnu le caractère de symboles propre à ses principaux outils (…). [Le nouvel idéal de connaissance] requiert

de notre connaissance de la nature (…) qu'elle nous permette de prévoir nos expériences futures ; son procédé pour inférer ainsi du passé à l'avenir devra consister à forger des « symboles ou des simulacres internes » des objets extérieurs d'une nature telle que les conséquences logiques de ces symboles soient eux-mêmes les images des conséquences nécessaires des objets naturels qu'ils reproduisent". C'est, pour lui, le cœur de la "révolution de la méthode" de E. Kant (*op. cit.*, p. 19). Nous avons vu que, pour lui : "À côté de la pure fonction de connaissance, il s'agit d'appréhender les fonctions de la pensée linguistique, de la pensée mythico-religieuse, de l'intuition artistique, de telle façon qu'il apparaisse clairement comment à l'intérieur de chacune d'elles une certaine organisation (…) se réalise comme système objectif de sens" (*op. cit.*, p. 20). Pour cette "pure fonction de connaissance", hors de la mathématisation, point de salut ! E. Cassirer oublie que, si le langage naturel ne peut aboutir à "une véritable systématisation", ce langage naturel peut être l'objet d'un travail aboutissant à une certaine systématicité. Il oublie aussi que l'art peut inventer de nouveaux langages qui, eux aussi, peuvent posséder cette systématicité. Alors, la manipulation des lettres d'une théorie et de modèles littéralisés peut aussi "nous permette de prévoir nos expériences futures".

Nous avons vu à partir du cas de Galilée, qu'à la Renaissance, l'activité de recherche empirique a été associée à l'activité de recherche artistique et à celle de restitution littérale des écrits de Platon et d'autres auteurs antiques (chapitre 5, section 2). Les projets génériques et programmes de recherche artistique peuvent constituer des modèles de création, mais aussi ouvrir des voies de littéralisation nouvelles, qui ne se limitent pas aux textes de la tradition ou à la linguistique ou aux inventions symboliques des chercheurs scientifiques.

Maladie sénile de la recherche en physique fondamentale et moyens de la conjurer ?

Finalement, cette reconsidération dans cette *Partie C* de l'épistémologie en relation avec la considération de l'activité de recherche aboutit – si du moins l'on oublie pour un temps son caractère à la fois problématique et inachevé en attente de travaux ultérieurs – à une utopie épistémologique réalisable. C'est une utopie en ce sens que les articulations idéales qu'il est déjà possible de formuler entre les différentes sortes de programmes de recherche et entre ces dernières et l'*otium* et le monde de la vie sont loin d'être réalisées aujourd'hui dans la plupart des recherches effectivement menées. C'est trop souvent la séparation et non pas l'articulation qui domine, que ce soit entre disciplines universitaires, entre communautés de recherche, ou entre le monde de la recherche et le monde de la vie. De plus, ni la méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos, ni même une épistémologie générale quelconque n'animent aujourd'hui la plupart des recherches menées. C'est plutôt la dispersion des épistémologies locales, disciplinaires, voire communautaires qui domine. On peut formuler cependant l'hypothèse, compte tenu des constats qu'on peut faire sur les recherches effectivement réalisées dans une variété de domaines, que cette utopie est réalisable du fait, d'une part, qu'elle est, pour ainsi dire, "phénoménologiquement correcte", d'autre part, que ce qui domine laisse encore de la place à des pratiques divergentes qui peuvent illustrer

mon propos, et enfin, qu'elle comporte aussi des éléments non utopiques, voire triviaux.

Pour mettre à l'épreuve cette utopie épistémologique réalisable sans attendre les travaux de personnes compétentes et prendre quelques risques, je laisserai de côté, non seulement mes propres recherches, mais aussi les recherches en sciences humaines et sociales (voir le chapitre 5, section 8, pour l'exemple de la recherche économique), et considérerai ici, à partir d'un ouvrage récent, l'exemple de la recherche en physique fondamentale aujourd'hui, un domaine dans lequel je ne peux que faire confiance à l'auteur. Selon Smolin (2007), préfacé par A. Connes, un mathématicien, le rythme des découvertes en physique fondamentale s'est considérablement ralenti depuis les années 1970. Le diagnostic tient, d'après cet auteur, en deux constats, le premier conjoncturel, le quasi-monopole de la "théorie des cordes" qui s'est installé dans cette discipline aux Etats-Unis après cette période, le second, structurel, le conservatisme des comités de lecture des revues scientifiques et des comités de sélection pour les postes universitaires et les bourses de recherche (*peer review*), qui sont composés de chercheurs menant des programmes de recherche qui ont été féconds dans le passé et continuent éventuellement, mais pas toujours, à l'être dans le présent. Effectivement, si la théorie des cordes se présente comme la seule théorie qui unifie toutes les particules et toutes les forces de la nature, malgré tous les efforts "consentis pour [la] valider (…) au cours des vingt dernières années", elle n'a fait aucune prédiction nouvelle qui serait "vérifiable (non réfutable) par une expérience réalisable aujourd'hui, ou même par une expérience qu'on pourrait concevoir à terme" (*op. cit.*, p. 10). Ses succès avérés semblent avoir été radicalement indirects : elle a suscité des progrès locaux dans d'autres programmes de recherche en physique fondamentale, ainsi qu'en mathématiques. Pour le reste, son audace, à la fois postuler "que le monde contient des dimensions non encore observées et beaucoup plus de particules que nous n'en connaissons" et "que toutes les particules élémentaires apparaissent comme les vibrations d'une seule entité, une corde, qui obéit à des lois simples et élégantes" (*op. cit.*, pp. 9-10), a fait rêver. Tout aussi effectivement, le système des comités de lecture et de sélection tend à favoriser les chercheurs qui se situent dans le prolongement de programmes de recherche bien installés et à éliminer ceux qui inaugurent de nouveaux programmes de recherche. On peut faire le même constat dans les sciences humaines et sociales que celui que fait L. Smolin en physique fondamentale. On peut même dire que tout le monde le sait, mais continue à s'agiter sans – voire pour – que rien ne bouge ou presque. C'est comme l'"interdisciplinarité" en matière de recherche : tout le monde s'accorde pour constater qu'elle manque, pour le déplorer et pour aboutir au même résultat, le maintien du monopole des épistémologies disciplinaires.

La solution proposée par l'auteur est éthico-politique : donner plus de pouvoir aux jeunes chercheurs dans ces comités et moins hésiter à prendre des risques lors des embauches (*op. cit.*, pp. 427-457). L'épistémologie associée à cette solution est implicitement celle de l'anarchisme épistémologique de P. Feyerabend (voir Feyerabend, 1975). Les propositions d'épistémologie générale enactive formulées dans la *Méthode réfléchie* et enrichies ici conduisent à ajouter à ces

prescriptions éthico-politiques des prescriptions épistémologiques (avec leurs pendants d'ontologie phénoménologie : au moins les hypothèses de l'enaction et de l'expérience) : penser en termes de programmes de recherche et non pas de disciplines (comme c'est le cas habituellement aujourd'hui) ; faire confiance à une évaluation explicite de la fécondité, c'est-à-dire du pouvoir heuristique et de la capacité de croissance, de ces programmes de recherche et non pas à la main aveugle du marché de la science (comme le propose P. Feyerabend) ; favoriser la multiplicité des programmes de recherche plus ou moins semblables, complémentaires et alternatifs ; développer des évaluations de fécondité d'un programme de recherche donné auxquelles contribueraient des chercheurs menant des programmes de recherche plus ou moins semblables, complémentaires et alternatifs ; penser un programme de recherche donné dans sa relation avec l'ensemble des pôles de définition des programmes de recherche. Ainsi, dans le cas de la théorie des cordes, on incriminerait d'abord le quasi-monopole du programme de recherche de la "théorie des cordes" à une épistémologie qui a justement pour idéal à chaque moment le monopole d'une théorie particulière. Au contraire, pour l'épistémologie enactive et celle des programmes de recherche de I. Lakatos qu'elle poursuit, l'idéal à chaque moment est une multiplicité de programmes de recherche vivants, non triviaux et pleinement explicites et leur soumission, elle aussi explicite, à des évaluations de fécondité. On serait aussi amené à penser le programme de la théorie des cordes comme ressortissant à la fois à plusieurs sortes fondamentales, l'empirique (en vertu des efforts consentis pour sa non réfutation et de la contribution apportée à d'autres programmes de recherche qui, eux, produisent des propositions effectivement réfutables grâce à un observatoire adéquat, et sont donc effectivement empiriques), la mathématique (pour sa contribution à certains domaines mathématiques) et la philosophique (pour les spéculations ontologiques qu'il développe et ce qu'elles transforment des implicites ontologiques contenus dans notre Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche), voire l'artistique (pour la création associée de formes symboliques qui font rêver). Tout ceci, comme nous l'avons vu (chapitre 5, section 8), serait loin d'enlever toute pertinence aux disciplines qui se sont constituées à travers l'histoire, mais leur reconnaîtrait seulement une pertinence encyclopédique, donc une pertinence épistémologique indirecte, à travers la nécessité de faire collaborer plusieurs de ces encyclopédies partielles disciplinaires dans les recherches concrètes menées et leur évaluation de fécondité. Pour considérer encore le programme de recherche de la théorie des cordes, on serait donc conduit à faire contribuer aux évaluations de fécondité d'un tel programme de recherche des chercheurs scientifiques en physique fondamentale menant des programmes de recherche alternatifs, mais aussi des mathématiciens et des philosophes, voire des artistes. Ainsi, on compliquerait effectivement le problème — sans prétendre le résoudre complètement ! — et on susciterait quelques oppositions, mais il me semble qu'on aurait plus de chances d'avancer vers sa solution, au moins dans des situations localement favorables, qu'en se limitant à des prescriptions éthico-politiques, même parfaitement raisonnables, comme celles de L. Smolin.

Seulement une esquisse d'épistémologie enactive en continuité avec l'activité usuelle comme enaction et expérience

Cet reconsidération de l'épistémologie générale est enactive, comme je l'ai qualifiée plus haut et dans la *Méthode réfléchie*, en ce sens qu'elle est fondée sur une phénoménologie de l'activité humaine cohérente avec l'hypothèse de l'enaction et pense donc la construction de savoirs nouveaux comme la constitution, non pas de représentations du monde ou d'un éventuel esprit, mais d'une dynamique de couplage structurel d'un acteur avec le monde donnant lieu à expérience pour cet acteur. Même dans les limites actuelles de son élaboration dont nous avons pu constater qu'elle laisse de nombreuses questions en suspens, cette reconsidération de l'épistémologie générale à partir de la considération de l'activité de recherche, si elle ne conduit évidemment pas à remettre en cause toute division du travail de recherche, toute construction de communautés de recherche, conduit, d'une part, à mettre en évidence, dans les recherches existantes, les articulations entre programmes de recherche de sortes différentes et entre eux et l'activité usuelle, dans le monde de la vie, d'autre part, à favoriser le développement de ces articulations, donc l'ouverture des communautés de recherche qui pourraient se constituer autour de ces programmes de recherche et des espaces de recherche associés.

Pour déterminer plus avant les notions, leur agencement et leur justification, de même que pour concrétiser ce qu'elles promettent dans les différents secteurs de la construction de savoirs, donc au-delà de mon expérience personnelle limitée de recherche empirique sur l'activité humaine (ou en anthropologie cognitive), de recherche technologique en ingénierie des situations et de recherche philosophique et de mon savoir encyclopédique pareillement limité, il y a évidemment nécessité d'une exploration et d'une réflexion collectives. La rédaction de ce chapitre, comme celle du chapitre 5 de la *Méthode réfléchie* qu'il prolonge, n'ont eu pour objectif que de les initier. Il semble cependant que, chaque fois que, comme ici, je fais un pas vers cet objectif, d'autres travaux personnels m'apparaissent nécessaires pour éventuellement l'atteindre avec d'autres un jour.

Si l'épistémologie enactive en question ici ressortit à un programme de recherche philosophique, c'est en relation avec toutes les autres sortes de programmes de recherche. En définitive, la **Figure 10** considérée comme un tout présente ce qu'on pourrait appeler un programme de recherche qu'on pourrait qualifier de 'programme de recherche encyclopédique'. Si, par définition, un programme de recherche, quel qu'il soit, est collectif à un degré quelconque et d'une façon quelconque, un tel programme de recherche encyclopédique l'est à un degré éminent. Inutile de préciser encore que la poursuite d'une telle sorte de programme de recherche va à l'encontre de l'idéologie actuelle de la recherche qui privilégie la séparation entre disciplines académiques, la séparation entre science et pratique et la séparation entre sciences et technologies d'un côté, production usuelle de connaissances de l'autre. Si la recherche empirique et la recherche technologique en général sont pensées comme collectives – mais les collectifs peuvent être de différentes sortes, plus ou moins autoritaires ou démocratiques, plus ou moins créatifs ou applicatifs ! –, la recherche philosophique, la recherche empirique en sciences

humaines et sociales et la recherche artistique sont essentiellement pensées comme ressortissant à des individus ou à des petits groupes concurrents. Aujourd'hui, un tel programme de recherche encyclopédique constitue bien une utopie comme je l'ai écrit plus haut, même si c'est une utopie réalisable.

D'où le caractère d'ouverture partielle plutôt que de réalisation complète provisoire de ces éléments d'épistémologie enactive. Ces derniers constituent à la fois un bilan de recherches empiriques, technologiques et philosophiques et de lectures des littératures correspondantes qui ont été menées (systématiquement mais dans des conditions loin d'être optimales) depuis 1974 et une série de propositions de travail collectif destinée à des chercheurs, pas forcément patentés, dans divers domaines. Ils pourront être encore quelque peu prolongés par moi au-delà du présent texte. Mais ce prolongement ne pourrait atteindre un seuil où l'on pourrait parler, non plus d'ouverture partielle, mais de réalisation complète provisoire, que s'il donnait lieu à un ouvrage du genre de l'encyclopédie de Piaget (1967) (voir chapitre 5, section 8), mais en plus collectif, donc précédé de nombreux travaux intermédiaires, et qui inclurait, contrairement à elle, la recherche philosophique, la recherche technologique, la recherche artistique et les relations entre elles et avec les sciences considérées par J. Piaget, telles qu'on pourrait les penser aujourd'hui en termes d'activités de recherche. On peut toujours rêver !

Acquis d'épistémologie enactive et ouverture de possibles

J'ai rappelé (chapitre 5, section 5) que, comme je l'ai écrit dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 5, section 7), la mise à l'épreuve de la fécondité d'un programme de recherche philosophique est essentiellement externe, c'est-à-dire s'effectue essentiellement à travers l'évaluation de la fécondité empirique et pratique de ses résultats dans les autres sortes de programmes de recherche. C'est le cas des éléments d'épistémologie enactive construits dans cette *Partie C*. Une fois assurée la cohérence de la spéculation et de la mise en relation entre souci de soi et lecture philosophique qui les ont produits, leur évaluation est reportée aux possibles qu'ils contribueront ou non à actualiser. C'est décevant, j'en conviens, mais c'est ainsi. C'est même d'autant plus décevant que j'ai dû entrer dans le détail (dans lequel, dit-on, gît le diable, comme je l'ai rappelé dans l'*Introduction* générale, section 1), à la fois des notions, des dotrines (y compris alternatives) et des exemples empiriques. Sa systématicité conduit aussi le lecteur loin de son domaine d'expertise, par exemple vers la science empirique de l'activité animale et l'ingénierie des situations animales dont il n'a éventuellement que faire. La lourdeur et le foisonnement résultants sont, au moins pour une part, la rançon de cette tentative de construction systématique d'une "pensée du détail" en termes d'activité de recherche.

Il ne faudrait pas cependant négliger les résultats obtenus, qu'on peut résumer en la formulation spéculative *a priori* et la justification empirique *a posteriori* d'une épistémologie générale cohérente des activités de recherche en termes d'enaction et d'expérience, et les progrès que ces résultats constituent relativement à l'état précédent de l'élaboration épistémologique et, bien sûr, si du moins on s'accorde avec moi, relativement à l'épistémologie usuelle, même la plus élaborée, résultats qui

sont traduits dans les différentes thèses nouvelles de cette *Partie C* et dont voici la dernière série.

8. Les thèses nouvelles du chapitre 6

Ce chapitre 6 a été essentiellement consacré à montrer qu'une analyse critique de la littérature en philosophie des mathématiques confortait la considération des programmes de recherche mathématique comme portant sur la découverte-création d'inscriptions symboliques logico-mathématiques dans un monde de telles inscriptions symboliques mathématiques.

Thèse 37

L'activité de recherche mathématique consiste à la fois à découvrir (recherche quasi-empirique symbolique) et à créer (recherche quasi-création symbolique ou quasi-artistique) des inscriptions symboliques logico-mathématiques nouvelles dans un monde d'inscriptions symboliques logico-mathématiques historiquement défini.

Thèse 38

L'activité de recherche mathématique ressortit à la notion de programme de recherche et à ses divers éléments constitutifs. Une question reste ouverte alors, celle de savoir si les programmes de recherche mathématique ne devraient pas mettre en œuvre une épistémologie (principes épistémologiques) propre aux mathématiques comme produit historique, qui serai(en)t une (des) spécification(s) de l'épistémologie et des principes épistémologiques les plus généraux.

Thèse 39

L'insertion des mathématiques dans l'ensemble de la recherche symbolique, comprenant outre les mathématiques et assimilés (les diverses recherches en logique et en sémantique formelle et la part des recherches empiriques et technologiques de toutes sortes qui s'intéresse à la manipulation de modèles mathématiques), la recherche empirique symbolique et la recherche création symbolique, dont artistique, déplace la question de la littéralisation (versus *mathématisation et simple formalisation) des théories et modèles de la linguistique vers d'autres sortes d'inscriptions symboliques dans des systèmes symboliques, qui seraient, par exemple, l'objet de programmes de recherche création symbolique, voire artistiques.*

Partie D :

Enaction, expérience, bouddhisme et existence

Introduction de la Partie D

J'ai écrit (dans l'*Introduction* générale, section 2) que la thèse à l'origine de cette *Partie D* est que le dialogue avec les spéculations philosophiques du bouddhisme et de ses avatars possède un intérêt semblable, toutes proportions gardées, pour l'étude de l'activité humaine comme enaction et expérience, à celui du dialogue avec les mathématiques grecques et hellénistiques, pour les mathématiques, ou à celui du dialogue avec la grammaire indienne, pour la linguistique. Il s'agit maintenant de justifier cette thèse, abstraitement dans la sous-section suivante, concrètement dans l'ensemble des chapitres de cette *Partie D*.

Expérience, acte et bouddhisme

Effectivement, si F. Staal a pu proposer une analogie entre pensée grecque et mathématiques grecques, d'une part, et pensée hindouiste et science du rituel et grammaire indiennes (il aurait pu leur ajouter la science musicale indienne et regrouper le tout en termes d'analyse symbolique), d'autre part (voir Staal, 1982, ainsi que Renou & Filliozat, [1947], 1953, p. 86), on pourrait ajouter l'analogie entre les mêmes et pensée bouddhique et analyse quasi empirique de l'expérience. Même si c'est cette dernière analogie qui m'intéresse ici, il faut noter que la première est importante à considérer dans la lecture des textes bouddhiques. Comme le note K. Bhattacharya à la suite de D.H. Ingalls, à propos de la comparaison des réfutations du mouvement qu'effectuent respectivement Nagarjuna (dans les *Mulamadhyamakakarika*) et Zénon d'Elée, "l'exemple grec est basé sur un problème de mathématiques, l'exemple indien sur un problème de grammaire" (Bhattacharya, 1992, p. 172). Les deux réfutations, si elles ont le même résultat, ne sont pas obtenues de la même façon. De plus, la grammaire indienne s'est intéressée à la langue sanscrite comme participant à une sorte d'"acte", les actes rituels. Dans sa lignée, comme nous le verrons, les bouddhistes parlent d''acte corporel', d''acte vocal' et d''acte mental', et conçoivent ainsi l'expérience essentiellement comme expérience de l'acte. Il faut prendre en compte ce rôle et cet objet de la grammaire indienne dans la lecture. Ne pas le faire conduit inévitablement à rapprocher indûment philosophie bouddhique, et plus généralement indienne, et philosophie occidentale, en particulier la phénoménologie husserlienne qui réduit l'expérience à celle de la perception et de sa théorisation.

Je parle ici d'"analyse quasi empirique de l'expérience" car, si l'analyse bouddhique de l'expérience est loin d'être purement spéculative, elle n'obéit pas non plus à ce que l'on considère aujourd'hui comme constituant les principes de l'épistémologie scientifique, c'est-à-dire empirique, ni même à la spécification de ces principes que j'ai été conduit à formuler en ce qui concerne l'étude de l'expérience et

de l'activité humaines. F. Varela parle, lui, des méthodes de la "présence attentive" du bouddhisme comme constituant, non pas une méthodologie phénoménologique au sens usuel, essentiellement spéculative, mais une "méthodologie pragmatique phénoménologique", associant spéculation et méthodes pratiques de méditation (Varela, 1995). Varela, Thomson & Rosch (1993) considèrent ce que je nomme ici "analyse quasi empirique de l'expérience" comme ouvrant sur un dépassement de la phénoménologie de E. Husserl : "Le mouvement de Husserl vers l'expérience et vers les "choses elles-mêmes" était purement théorique ; ou pour le dire en creux, il manquait totalement de dimension pragmatique. Dans ces conditions, il n'est guère surprenant que ce mouvement n'ait pu dépasser la scission entre la science et l'expérience, car la science, à l'inverse de la réflexion phénoménologique [husserlienne], possède une vie par-delà la théorie" (*op. cit.*, p. 48). En fait, L. Pinsky et moi-même avions déjà inauguré une telle "méthodologie pragmatique phénoménologique" concernant l'expérience de l'activité (que nous n'appelions pas encore 'cours d'expérience' et n'associons pas encore avec ce que nous avons appelé 'cours d'action') avant que je ne me livre après 1984 à des lectures bouddhiques plus ou moins systématiques mais, en tout cas, régulières. Ces lectures bouddhiques et la lecture des écrits de F. Varela, E. Thomson et E. Rosch m'ont seulement aidé à mieux penser, à préciser, à enrichir et à mieux fonder (ontologiquement et épistémologiquement) cette méthodologie pragmatique phénoménologique : la notion de cours d'expérience, les méthodes de construction de données sur les cours d'expérience et les méthodes d'analyse des cours d'expérience. Répétons qu'en ce qui concerne les méthodes de construction de données sur les cours d'expérience, cette contribution n'a été qu'indirecte, c'est-à-dire est passée uniquement par l'éclaircissement conceptuel bouddhique, et en rien par les méthodes pratiques de méditation bouddhiques.

D'où une phénoménologie empirique de l'activité humaine dont les visées comme les contenus s'écartent plutôt plus que moins de la phénoménologie ou psycho-phénoménologie bouddhique. D'ailleurs, pour poursuivre l'analogie, penser aujourd'hui une phénoménologie empirique de l'activité humaine dans les termes de la phénoménologie ou psycho-phénoménologie bouddhique n'aurait, de mon point de vue, pas plus de sens que penser aujourd'hui les mathématiques dans les termes des mathématiques grecques ou la linguistique dans ceux des grammairiens hindouistes. Par contre, on peut à bon droit supposer que la confrontation de la même phénoménologie empirique de l'activité humaine avec la phénoménologie ou psycho-phénoménologie bouddhique puisse avoir une certaine fécondité, du même genre, toujours toutes choses égales d'ailleurs, que celle des mathématiques modernes avec Euclide et les autres mathématiciens de la Grèce classique et hellénistique (référence obligée encore aujourd'hui) et de la linguistique moderne avec la grammaire de Panini et de ses commentateurs (rappelons que F. de Saussure était d'abord sanscritiste). La vérification du bien fondé de cette supposition exige d'aborder les textes qui présentent la phénoménologie bouddhique comme s'ils s'adressaient à nous directement aujourd'hui. Pour résumer, les écoles bouddhistes et le programme de recherche empirique 'cours d'action' ont au moins en commun cette question de l'analyse de l'expérience, même si, malgré le pont fourni

par F. Varela, ni la question de l'expérience, ni celle de l'analyse ne sont formulées de façon identique chez les unes et l'autre, et c'est cette question commune qui fait l'intérêt essentiel de leur confrontation. Ajoutons que, si le programme de recherche empirique 'cours d'action' est conçu comme articulé ou à articuler avec une série de programmes de recherche technologique en ingénierie des situations et avec un programme de recherche philosophique qui insiste sur le lien entre ontologie, épistémologie et éthico-politico-religiosité, le bouddhisme, tout particulièrement celui du *Madhyamika* [Voie du milieu], a articulé une analyse quasi-empirique de l'expérience, une spéculation philosophique concernant la Vacuité et l'absence de Soi et une théorisation d'une pratique de la Compassion envers tous les êtres. Les similitudes de structure et les différences de contenu entre ces deux sortes d'articulations ouvrent sur un dialogue stimulant.

L'enaction et l'expérience comme notions problématiques

Dans les *Parties* et chapitres précédents, j'ai considéré que les notions d'enaction et d'expérience et leurs conséquences épistémologiques ne posaient pas de problèmes, ce qui n'est pas le cas. Nous avons vu (dans l'*Introduction* à la *Partie A*, section 3) que la dite "approche enactive" était riche de divergences, implicites ou explicites. La notion d'enaction est ainsi présentée souvent comme une relation symétrique, ou encore comme une co-détermination entre acteur et environnement sans que soit précisé le caractère asymétrique de cette co-détermination. Que dire de cette présentation qu'on trouve dans un texte censé se contenter de résumer la pensée de F. Varela et dont je ne préciserai pas l'auteur : "le monde et l'organisme cognitif se déterminent mutuellement : l'organisme sélectionne des propriétés pertinentes du monde physique, et le monde sélectionne la structure de l'organisme, durant leurs histoires respectives de co-évolution". Alors, il y aurait asymétrie, pourrait-on dire, "au bénéfice" du monde, puisqu'alors l'organisme cognitif ne sélectionnerait que des détails dispersés du monde, alors que ce dernier déterminerait la structure de cet organisme cognitif. On peut se demander comment l'auteur peut parler encore d'"autonomie des systèmes vivants" comme synonyme de l'enaction après une telle proposition. C'est d'abord, d'après moi, confondre deux horizons temporels, l'immédiat ou court terme et le long terme, donc se mettre dans l'impossibilité de les relier entre eux : dans l'immédiat, il y a sélection par l'organisme cognitif de propriétés pertinentes du monde et modelage par le même organisme de sa réponse ; dans le long terme, les sélections inadéquates et les réponses inadéquates sont éventuellement remises en cause par l'organisme cognitif et, en tout cas, celles d'entre elles qui sont les plus préjudiciables à sa vie sont éliminées ; ainsi le monde sélectionne, au moins en partie, la structure de l'organisme cognitif, ce qui s'inscrira dans l'histoire de cet organisme cognitif et lui permettra ensuite de mieux sélectionner les propriétés pertinentes du monde et de mieux modeler sa réponse. Mais, comme le long terme est construit par le court terme, et non l'inverse, cette sélection par le monde de la structure de l'organisme se construit en dépendance de la sélection par l'organisme des propriétés pertinentes du monde et du modelage par le même organisme de sa réponse à chaque instant. C'est aussi, toujours d'après moi, faire l'hypothèse que la cognition

de la toute petite enfance est la même que celle de l'âge adulte. Dans la toute petite enfance, l'organisme cognitif tel qu'il s'est formé dans le corps de la mère entretient une relation au monde qui continue pour une grande part cette relation avec la mère. Si je préfère renvoyer prudemment la caractérisation de cette relation aux débats scientifiques entre chercheurs compétents (et, lorsque ce savoir scientifique rencontre des limites, à des descriptions phénoménologiques et littéraires, comme, par exemple, celles de J.-P. Sartre concernant les deux premières années de la vie de G. Flaubert, in Sartre, 1971, Tome 1), ce n'est pas trop m'avancer que d'écrire qu'elle est différente de celle entre l'organisme cognitif adulte et le monde. Dès que l'enfant a une histoire propre, que son immédiateté échappe au long terme parental et assimilé, c'est-à-dire très tôt relativement à l'ensemble de sa vie, la relation entre lui, comme organisme cognitif, et le monde (ses parents inclus) est asymétrique, toujours "au bénéfice", pour ainsi dire, de l'organisme cognitif, mais tel qu'il s'est formé à travers cette histoire propre. S'il se modifie, c'est en dépendance de cette histoire propre. Il y a continuum mais aussi passage d'un pôle, celui de la toute petite enfance, à un autre pôle, celui de l'enfant, puis de l'adulte, sans préjuger de l'existence ou non d'autres pôles dans le reste de la vie. Toutes les cultures ont inscrit des rites de passage qui, plus on avance en âge, sont de moins en moins liés au développement physiologique de l'individu et de plus en plus liés à son développement technique et culturel.

Si la notion d'enaction et les problèmes qu'elle pose sont récents, la notion d'expérience pose problème à la philosophie depuis son origine. Justement, ce qu'on peut espérer, c'est que l'articulation de cette notion d'expérience comme conscience préréflexive avec celle d'enaction contribue à sa clarification, ou du moins à la clarification des options possibles. Notons que cette articulation clarificatrice n'est généralement pas effectuée à l'occasion des recherches menées selon l'"approche enactive" qui ne se rattachent pas à la neuro-physiologie au sens strict. Ces recherches (voir, par exemple, la synthèse récente de Froese, Gould & Barrett, 2011) se contentent de juxtaposer, d'un côté, l'hypothèse de l'enaction, de l'autre côté, des méthodes d'accès en première et seconde personne à l'expérience vivante des acteurs concernés, définies indépendamment de cette hypothèse de l'enaction. Ceci peut engendrer l'illusion de l'indépendance de ces méthodes et de la notion d'expérience qui les commande relativement à l'hypothèse de l'enaction. Selon le programme de recherche empirique 'cours d'action', au contraire, la notion d'expérience, si elle possède une histoire bien antérieure à l'hypothèse de l'enaction, doit être reformulée grâce à cette dernière. En particulier, si cette expérience est considérée comme constituant un effet de l'activité, sa présence ou non est sensée compter dans le déroulement immédiat et dans le développement de cette activité. Cette reformulation commande la précision des méthodes d'accès à cette expérience (voir la *Méthode développée*, Partie II, et, ici, l'*Introduction* générale, section 3, et le chapitre 1, section 3). Ces méthodes ont pour principe de "coller" à l'activité à l'instant t et à son développement comme dynamique du couplage structurel avec l'environnement. F. Varela lui-même a dissocié ses réflexions sur l'enaction de celles sur les méthodes d'accès à l'expérience (voir Varela & Shear, 1999a, 1999b).

Une clarification par le biais d'un retour sur les philosophies du bouddhisme

D'où l'intérêt de préciser, à partir d'un retour sur le bouddhisme que je me propose d'effectuer dans cette *Partie D* : (1) quelles sont les filiations ontologiques, épistémologiques, éthico-politico-religieuses, conceptuelles et méthodologiques des notions d'enaction et d'expérience ; (2) que contiennent ces notions d'enaction et d'expérience elles mêmes ; (3) quelle philosophie minimale est cohérente avec ces notions ainsi précisées. Rappelons, pour diminuer l'impression d'originalité (en bien et en mal) d'un tel retour sur le bouddhisme que des philosophes occidentaux renommés ont été inspirés par la lecture de textes de traditions religieuses autres que celles dans lesquelles ils avaient été élevés et / ou baignaient, par exemple G.W.F. Hegel par la *Baghavat Gita* hindouiste, A. Shopenhauer et F. Nietsche par le bouddhisme, et, dans l'époque contemporaine et en France, E. Lévinas et B. Lévy par le *Talmud*, le *Midrash* et leurs commentaires qui constituent le judaïsme rabbinique, F. Julien par l'ensemble de la tradition confucianiste, légiste et taoïste. Aujourd'hui cette inspiration est rendue plus à portée de main qu'auparavant, du fait de l'ampleur des traductions – mais aussi trahisons – dans les langues occidentales (Anglais principalement) de ces textes d'autres traditions. Ce qu'il y a d'original dans ce retour sur le bouddhisme que je me propose d'effectuer, c'est d'aborder ces textes de la tradition philosophique religieuse bouddhiste en termes à la fois philosophiques et empiriques, voire technologiques. Cette originalité tient à l'originalité de l'hypothèse de l'enaction telle que je la comprends et de ses conséquences épistémologiques.

Nous entrons donc ici dans une série de quatre chapitres visant à préciser ces notions d'enaction et d'expérience – la spécification de cette dernière comme conscience préréflexive constitue une partie du problème – et leurs conséquences pour l'activité usuelle et la recherche empirique, technologique et philosophique, à travers la confrontation avec le bouddhisme. La relation établie par F. Varela entre l'hypothèse de l'enaction dans les sciences cognitives et la psycho-phénoménologie, l'ontologie, l'épistémologie et l'éthico-politico-religiosité bouddhiques a eu beaucoup moins de succès dans le monde universitaire que l'hypothèse de l'enaction elle-même et sa relation avec les phénoménologies de E. Husserl, M. Merleau-Ponty et M. Heidegger. Dans le cadre de l'épistémologie des produits-tâches de recherche aujourd'hui dominante – et non pas des activités de recherche que je propose (voir l'*Introduction* à la *Partie C*) –, elle n'a été considérée, sauf exception, dans ce monde universitaire que comme une particularité anecdotique, voire une fantaisie personnelle de F. Varela, n'ayant d'intérêt que pour ses biographes. Cet état de fait a pour effet de cantonner cette hypothèse de l'enaction à une recherche empirique, (1) ou bien coupée de tout lien avec la recherche philosophique sous ses trois aspects (ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux), (2) ou bien associée à une recherche philosophique portant sur ces trois aspects mais dans les limites des phénoménologies de E. Husserl, M. Merleau-Ponty et M. Heidegger, (3) ou bien associée à une recherche philosophique donnant le monopole aux deux premiers aspects (ontologique et épistémologique). Il conduit à ne questionner, ni cette relation entre l'hypothèse de l'enaction et le bouddhisme, ni le bouddhisme lui-même.

Or, justement, le programme de recherche empirique, technologique et philosophique 'cours d'action', s'il s'inscrit dans l'hypothèse de l'enaction, l'interprète de telle façon que, d'une part, il n'entretient pas la même relation avec les différentes écoles du bouddhisme et les phénoménologies de E. Husserl, M. Merleau-Ponty et M. Heidegger, d'autre part, il ouvre sur un Engagement éthico-politico-religieux différent à la fois de ceux des différentes écoles du bouddhisme et de ceux de E. Husserl, M. Merleau-Ponty et M. Heidegger. Concernant les phénoménologies de E. Husserl, M. Merleau-Ponty et M. Heidegger et la façon dont la relecture de les œuvres des Stoïciens, de J.G. Fichte, de C.-S. Peirce et de J.-P. Sartre à la lumière de la notion d'enaction permet de développer une phénoménologie empirique de l'activité humaine, je renvoie le lecteur à la *Méthode réfléchie* (Première partie) pour me concentrer ici sur le bouddhisme.

1. Un abord sélectif des philosophies du bouddhisme

2500 ans d'histoire font du bouddhisme un ensemble complexe que je ne saurais avoir la prétention d'analyser. Après avoir donné un aperçu de cet ensemble complexe et de sa constitution historique, je préciserai ici l'abord sélectif que j'en ferai.

Une histoire riche et variée

La prédication du Bouddha historique s'est développée sur le fonds de l'hindouisme védique. Récusant le primat du texte védique, Gautama Bouddha a fait le "geste de tout faire basculer du texte à l'examen personnel, de première main, de l'expérience empirique, animé non pas par un souci intellectuel mais par un souci existentiel" selon les mots de Varela (1995). Ce primat du texte védique avait déjà donné lieu à ce qu'on pourrait appeler rétrospectivement une "science linguistique du Sanscrit", dont l'intérêt a suscité de nombreux travaux (voir Renou, 1969, Filliozat, 1975, 1976, 1978, 1980, Srisa Chandra Vasu, 1906, Kiparksky, 1980, Toru Yagi, 1984, Viaya Niwas Misra, 1966, Sharfe, 1971, Staal, 1972) et dont la visée pratique était la reproduction orale fidèle des formules rituelles. Elle avait donné lieu ensuite à une "science des tâches rituelles" associée à une élaboration philosophique, la *Mimamsa* (dont le principe est précisé dans *Mimamsa sutra*, I, 2, 1 : "La tradition, ayant l'action pour objet, tout ce qui n'a pas [l'action] pour objet est sans objet", ou encore dans *Sabara ad Mimamsa sutra* I, 1, 1 :"L'objet avéré du [Véda] est d'informer sur les actes"). Ce que la *Mimamsa* entend par "acte" ou "action" est exactement ce qu'on appelle aujourd'hui la "tâche" – c'est d'ailleurs ce qui m'a conduit à lire les textes correspondants. Le véda conduit à un système de tâches qui reproduit constamment le même, en l'occurrence le systèmes des castes. C'est de cet enfermement dans ce système de tâches que le bouddhisme originel a proposé de sortir. Ce que la *Mimamsa* a montré ensuite, c'est qu'on peut élaborer une philosophie des tâches relativement sophistiquée.

Les "quatre nobles vérités" énoncées par Gautama Bouddha, telles que Varela (1995) les commente, partent du "constat d'un non-savoir existentiel de la vie humaine" : (1) la vie humaine est remplie de souffrance ("constat existentiel") ; (2) la source essentielle de cette souffrance est la méconnaissance de l'impermanence

et de la non-substantialité de l'expérience du monde ("constat intellectuel") ; (3) le chemin bouddhique, c'est-à-dire la pratique de la méthode de la présence attentive, permet de dépasser cette méconnaissance ("constat méthodologique") ; (4) l'apprentissage de ce chemin, c'est-à-dire de cette méthode, aboutit à la cessation de la souffrance ("pari sur le résultat"). Le bouddhisme a ensuite évolué de façon analogue au développement d'un programme de recherche philosophique : enrichissement et approfondissement de son noyau théorique et heuristique à travers la confrontation à des problèmes nouveaux et des débats entre alternatives concurrentes ; relative autonomie *versus* dépendance vis à vis des aléas historiques. Après la prédication de Gautama Bouddha, le bouddhisme initial, baptisé rétrospectivement bouddhisme *Hinayana* (*Petit Véhicule*), a connu une révolution qui a abouti à son remplacement par le bouddhisme *Mahayana* (*Grand Véhicule*), qui s'est divisé en deux écoles essentielles, l'École *Madhyamika* (ou de la *Voie du Milieu*) (dont l'initiateur mythique est Nagarjuna) et l'École *Yogacara* (ou de l'*Esprit seul*). En Inde même, la progression du bouddhisme a subi alors les contrecoups du renouveau spéculatif de l'hindouisme. Après l'écrasement du bouddhisme indien par l'invasion musulmane, on a assisté à une émigration massive vers la Chine, la Corée, le Japon et le Tibet, et à un maintien à Ceylan (Sri Lanka). C'est dans ces pays qu'on trouve les grandes écoles mahayanistes aujourd'hui, alors que c'est à Ceylan (Sri Lanka) qu'on trouve les Écoles *Theravada* dont les principes renvoient à l'*Hinayana* [*Petit Véhicule*].

Cette longue histoire a donné lieu à la production de plusieurs séries de monuments philosophiques religieux : l'*Abhidharma* (écrits anonymes et somme de Vasubandu 1, dans le cadre de l'*Hinayana* [Petit Véhicule]) ; l'œuvre de Nagarjuna et Candrakirti (*Madhyamika* [Voie du Milieu]) ; les textes de l'École *Yogacara* [Esprit seul] (Asanga, Vasubandu 2 ou le même Vasubandu 1 converti au *Mahayana* [Grand Véhicule] par son frère Asanga, selon les traditions) ; ceux de l'*École des logiciens* (Dignaga, Dharmakirti), rattachés à l'École *Yogacara* [Esprit seul] ; les textes des diverses écoles *Chan* (Chine), *Zen* (Japon) et autres, qui ont développé le *Madhyamika* [Voie du Milieu] de façon originale ; et enfin, les textes tibétains proposant, d'une part, des synthèses diverses entre *Madhyamika* [Voie du Milieu] et *Yogacara* [Esprit seul] dominées par le *Madhyamika* [Voie du Milieu], d'autre part, ce qui est présenté par ses adeptes comme leur dépassement : le *Vajrayana* [Véhicule ultime], lui-même divisé en deux courants principaux, celui des traducteurs anciens (*Dzogchen*) et celui des traducteurs nouveaux (*Mahamudra*), regroupant chacun de multiples écoles et lignées. Dans Varela, Thomson & Rosch (1993), le *Vajrayana* [Véhicule ultime] est présenté comme recouvrant aussi les lignées tibétaines dominantes, *Ge-lug-pa* et *Sakya*. Effectivement, la pratique du corps d'enseignement *Mahamudra* est partagée entre les lignées minoritaires, comme les lignées *Kagyu*, et ces lignées majoritaires.

Ces écoles, lignées, courants et monuments philosophiques religieux s'opposent entre eux sous divers aspects, mais constituent aujourd'hui un espace de pensée et de pratique unique. Selon les Mahayanistes, les apports respectifs de l'*Hinayana* [Petit Véhicule], du *Mahayan*a [Grand Véhicule] sont à considérer sous plusieurs aspects – mais évidemment pas tous – comme cumulatifs plutôt que comme opposés. De même, les tenants du *Vajrayana* [Véhicule ultime] considèrent les textes de l'*Hinayana* [Petit véhicule] et du *Mahayana* [Grand Véhicule] comme propédeutiques, voire

comme constituant des garde-fous. Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai cumulé pareillement, moyennant sélection et transformation, des enseignements philosophiques divers avec les hypothèses de l'enaction et de l'expérience.

Les principes de la sélection

Tout d'abord, il faut préciser que tout au long de cette histoire, il y a eu présence et transformation de méthodes de méditation. C'est ce que, comme je l'ai rappelé d'entrée de jeu, Varela, Thomson & Rosch (1993) avaient qualifié de "précieuse pratique permettant de faire face à la nature insaisissable du vécu". Je laisserai essentiellement de côté (dans tous ces chapitres de cette *Partie D*) ces méthodes bouddhiques de méditation, en particulier la méthode de "pratique de l'attention" ou "présence / conscience" ou "attention / vigilance" sur laquelle insistent ces auteurs sans d'ailleurs en dire grand chose, renvoyant le lecteur à leur connaissance éventuelle par la pratique, et j'attendrai la dernière section du chapitre 8 pour en parler, et ce seulement de façon abstraite. Je rappelle à ce propos que, comme on l'a vu dans la *Méthode réfléchie*, l'absence de soi et le non dualisme, que ces méthodes de méditation permettent de réaliser d'après ces auteurs, peuvent être aussi réalisés à travers une recherche philosophique s'appuyant sur des traditions occidentales. Cette absence de soi et ce non dualisme ont donc pu présider à la phénoménologie empirique de l'activité humaine développée dans le programme de recherche 'cours d'action' sans qu'il y ait eu mise en œuvre de ces méthodes de méditation. Si la méthode de "pratique de l'attention" ou "présence / conscience" ou "attention / vigilance" permet de surcroit, d'après Varela, Thomson & Rosch (1993), que "le comportement [de celui qui la pratique] devienne progressivement plus sensible, plus responsable, plus conscient" (*op. cit.*, p. 177), tant pis pour moi et pour ceux qui, parmi mes lecteurs, feraient comme moi.

Connaître effectivement ces méthodes de méditation ne peut se faire qu'en les pratiquant *a minima* (voir la distinction entre culture propre et savoir propre, chapitre 4, section 6) et / ou en étudiant empiriquement, en collaboration avec leurs praticiens, les activités de méditation qui les mettent en œuvre, ce que je n'ai pas fait malgré mes tentations de le faire en les abordant comme des activités humaines parmi d'autres. En conséquence, ces dernières n'ont contribué en rien aux méthodes de construction et d'analyse de données du programme de recherche 'cours d'action'. Si elles ont contribué à leurs évolutions, c'est éventuellement de façon indirecte, par l'intermédiaire des théories qui leur étaient associées et en conjonction avec d'autres théories. J'ai donc fait dès le départ le pari (ou la présupposition), que je répète ici, de la possibilité de séparer ce qu'on peut appeler, en usant d'un vocabulaire qui n'est pas celui du bouddhisme, la "phénoménologie", l'"épistémologie", l'"ontologie" et une part de l'"éthico-politico-religiosité" bouddhiques – c'est-à-dire ce que, comme je l'ai rappelé aussi, Varela, Thomson & Rosch (1993) avaient qualifié de "riche théorie comportant des outils conceptuels puissants" – de ces méthodes de méditation, donc aussi de la notion précise d'"expérience" qui leur est associée. Ce pari (ou cette présupposition) a-t-il été et peut-il continuer à être fructueux ? La systématisation tentée ici de ce qu'il a ouvert vaut-elle la peine de l'avoir été ? Je m'efforcerai de montrer dans ce qui suit que les réponses à ces questions sont positives.

Plus généralement, comme toutes mes lectures philosophiques jusqu'en 1997, c'est-à-dire lorsque je me suis posé la question de revenir sur elles de façon systématique, ces lectures bouddhiques, comme je l'ai écrit dans l'*Introduction* générale, ont participé au développement du programme de recherche 'cours d'action' de façon plus ou moins avouée mais en tout cas peu explicite. Les chapitres de cette *Partie D*, comme la *Méthode réfléchie* et les chapitres précédents l'ont fait pour d'autres lectures philosophiques, visent l'explicitation de cette participation, donc abordent les textes de la tradition bouddhique de façon sélective, mais visent aussi un retour critique. Cependant, cet abord sélectif et ce retour critique diffèrent en partie de ceux qui ont été tentés dans les *Parties B* et *C* précédentes. D'une part, il est destiné à des lecteurs qui, pour la plupart, ne connaissent que les pratiques de dévotion les plus extérieures et les plus idolâtres du bouddhisme qu'ils ont rencontrées en passant, dans le cadre du tourisme mondial, ou qui ne connaissent que certaines pratiques de méditation du bouddhisme indien ou extrême-oriental – d'ailleurs en général sans pouvoir les différencier de l'ensemble des pratiques indiennes de méditation baptisées du nom générique de *Yoga* qui ont été diffusées et transformées en Occident en même temps – sans connaître les textes qui ont accompagné leur histoire et évidemment sans non plus connaître les différences entre ces textes et ceux de l'ensemble de la littérature indienne. Cette explicitation sélective comporte donc nécessairement un aspect documentaire beaucoup plus important que n'en comportaient déjà les *Parties* précédentes. D'autre part, les textes de la tradition bouddhique cités, s'ils sont philosophiques, le sont d'une façon particulière, qui diffère grandement de celle de la philosophie occidentale. Ce retour critique portera, en l'occurrence, moins sur ces textes de la tradition bouddhique eux-mêmes – même lorsque des traductions en seront citées directement – que sur les usages qui en ont été faits par F. Varela, par divers autres chercheurs qui se sont réclamés récemment de son œuvre à divers degrés et par moi-même.

Les résultats de la sélection & l'organisation de cette Partie D

Je préciserai et discuterai l'*Abhidharma*, mais aussi certains de ses développements *Yogacara* [Esprit seul] non considérés par Varela, Thomson & Rosch (1993), en particulier ceux de l'*École des logiciens* (Dignaga & Darmakirti), qui ont ouvert mes lectures bouddhiques. Je considérerai de façon plus développée Nagarjuna, Candrakirti et, plus largement, le *Madhyamika* [Voie du milieu] dans la lignée de F. Varela et de ses co-auteurs, mais j'insisterai, non seulement sur leur intérêt mais aussi sur leurs limites, et, ces limites, je les préciserai en sortant du bouddhisme et non pas à partir du *Vajrayana* [Véhicule Ultime]. En ce qui concerne les synthèses et dépassements tibétains, je citerai seulement des textes ressortissant à la lignée *Ge-lug-p*a, à la fois majoritaire et la plus connue en Occident, et ne le ferai que pour éclairer les textes de Nagarjuna et Candrakirti et ceux de l'*École des logiciens*. Je laisserai de côté les deux courants des traducteurs anciens (*Dzogchen*) et des traducteurs nouveaux (*Mahamudra*) du *Vajrayana* [Véhicule Ultime], malgré leur intérêt selon F. Varela. En effet, le développement du programme de recherche 'cours d'action' n'a pas entretenu de dialogue avec eux. Dans Depraz, Varela & Vermersch (2003), quelques pages sont consacrées au *Vajnarana*, mais essentiellement à une présentation

abstraite de ses méthodes de méditation que j'ai justement laissées de côté et sur lesquelles je ne reviendrai que brièvement. Je m'appuierai cependant sur Varela (1995) afin d'ouvrir sur un éventuel dialogue ultérieur avec certaines des spéculations philosophiques du *Vajrayana*.

Ajoutons que je ne chercherai pas non plus ici à explorer les bouddhismes *Chan*, chinois, *Zen*, japonais, et les autres écoles japonaises, pour ne pas parler de l'originalité du bouddhisme coréen. J'aborderai cependant *a minima* le bouddhisme *Zen* et l'un de ses concurrents japonais, celui de la *Terre Pure*, dans le cadre d'un retour sur ce qui est appelé l'*École de Kyoto* qui, comme je l'ai rappelé dans l'*Introduction* générale, a articulé – de l'entre-deux guerres mondiales à aujourd'hui, mais à la fois pour le meilleur (éventuellement) et pour le pire (de façon malheureusement avérée) – le bouddhisme *Zen* (et, secondairement, celui de la *Terre Pure*) avec la philosophie occidentale. La lecture des textes de l'*École de Kyoto*, comme celle de beaucoup d'autres textes philosophiques, a participé au contexte de développement du programme de recherche 'cours d'action' sans y contribuer directement, sauf de façon négative, et je ne vois pas aujourd'hui de raison pour qu'il en soit autrement dans le futur. Je reviendrai cependant sur ces textes de l'*École de Kyoto* car, comme nous le verrons plus loin (section 3 de cette *Introduction* à cette *Partie D*), ils aident à mieux poser le problème de l'articulation du bouddhisme et de la philosophie occidentale et à mieux saisir cet entre deux qu'ouvre la notion d'enaction.

Au total, donc, si le lecteur qui ne connaît que les pratiques les plus extérieures et les plus idolâtres du bouddhisme ou quelques unes de ses pratiques de méditation apprendra quelque chose des spéculations philosophiques du bouddhisme dans ces chapitres qui leur sont consacrés, il sera loin d'en avoir épuisé la richesse et la diversité. D'où le plan suivant de cet abord sélectif du bouddhisme, qui suit approximativement l'ordre de présentation des monuments philosophiques religieux bouddhiques par les écoles tibétaines : l'*Abhidharma* [*Hinayana,* Petit Véhicule] (dans le chapitre 7), le *Madyamika* [Voie du milieu] (Nagarjuna & Candrakirti) (aussi dans le chapitre 7), le *Yogacara* [Esprit seul] et l'*École des logiciens Yogacara* et sa récupération critique dans les écoles *Madhyamika* [Voie du milieu] tibétaines (dans le chapitre 8). Je mettrai chacune de ces séries de monuments philosophiques en relation avec la série de questions actuelles qu'elle a contribué tout particulièrement à poser et à discuter dans le programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble : celle d'une phénoménologie et d'une science empirique de l'activité humaine faisant l'économie d'une notion de "Sujet", celle de l'explication causale de l'activité humaine, celle des fondements (ou de l'Absolu) et celle de la relation entre philosophie et pratique sociale (chapitre 7), celles du Référentiel à chaque instant et secondairement, de la clôture opérationnelle de l'activité humaine (conséquence de la notion d'enaction) et de la conscience préréflexive (chapitre 8), celle de la relation entre perception et raisonnement (chapitre 8) et celle de la relation entre ontologie et épistémologie (chapitre 7). Quant à la question d'un existentialisme enactif ou d'une philosophie de l'expérience, elle parcourra ces différents chapitres et sera reprise de façon plus développée dans les chapitres 9 et 10 en relation avec l'*École de Kyoto* (voir la section 2 de cette *Introduction* à la *Partie D*). J'insiste encore sur le fait que, tout au long de ces chapitres, j'aborderai *a minima* la question des méthodes de

construction des données et d'analyse de l'expérience à travers celles des méthodes bouddhiques de méditation et de la notion d'expérience qui leur est associée. Je multiplierai les références croisées entre les différents niveaux de ces chapitres.

Une série de dialogues

Les questions actuelles du programme de recherche empirique, technologique et philosophique 'cours d'action' sont différentes des questions que se sont posées les différentes écoles bouddhiques, du fait que les présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) qui sous-tendent ces questions sont différentes sous de nombreux aspects. Cependant, ces présuppositions recoupent suffisamment celles des différentes écoles bouddhiques pour que les réponses apportées par ces écoles bouddhiques entretiennent des similitudes avec plusieurs propositions de ce programme de recherche empirique 'cours d'action', ou inspirent des alternatives intéressantes à ces dernières. Le fait que ces réponses apportées par ces écoles bouddhiques sont, pour ainsi dire, plus pré-conceptuelles que conceptuelles constitue plutôt un avantage supplémentaire qu'une gêne dans ce dialogue, car les concepts gagnent à se frotter constamment au non-conceptuel et au pré-conceptuel.

M'abriter derrière F. Varela pour justifier mon intérêt pour les philosophies du bouddhisme comme je l'ai fait dans la *Méthode réfléchie* était aussi reconnaître implicitement un problème : le programme de recherche empirique, technologique et philosophique 'cours d'action' obéit à des principes qui, pour une grande part, sont à l'évidence diamétralement opposés au bouddhisme, malgré la grande capacité de tolérance et d'adaptation à la civilisation occidentale dont ce dernier fait preuve aujourd'hui. Si l'on se réfère aux textes philosophiques religieux fondamentaux du bouddhisme à partir des notions occidentales de recherche philosophique, de recherche empirique et de recherche technologique, on ne peut manquer de constater que, du point de vue bouddhique, d'une part, la recherche philosophique est subordonnée à l'obtention de l'illumination qui elle-même a pour effet d'y mettre fin, même si ce n'est que lorsque tous les êtres sensibles auront atteint cette illumination (dans le *Mahayana* [Grand Véhicule]), d'autre part, la recherche empirique et technologique ne sont que complaisance relativement à un monde de l'illusion et de la souffrance et ont pour seul intérêt de contribuer à l'entretien physique de ceux qui visent à obtenir l'illumination pour eux et pour les autres, à l'exception de la recherche qu'on peut qualifier de "psycho-phénoménologique" et qui a la même visée transitoire que la recherche philosophique.

Détaillons les différents dialogues qui ont été entretenus avec ces textes philosophiques religieux bouddhiques et que je me propose de reprendre ici. Un **premier dialogue** a porté sur la phénoménologie de l'expérience humaine, malgré des différences notables dans les façons de concevoir cette dernière et d'y accéder et / ou grâce à celles-ci. Il a été mené en parallèle avec un **second dialogue** portant sur l'épistémologie de l'étude empirique de cette expérience humaine et, plus largement, de l'activité humaine à laquelle elle est associée. Un **troisième dialogue**, plus large et surtout plus contradictoire, a porté sur l'engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux (au sens défini dans la *Méthode réfléchie*) et donc pratique dans la vie et, plus particulièrement, dans l'activité de recherche.

Dans cette *Partie D*, je m'intéresserai essentiellement aux deux premiers dialogues mais aborderai le troisième, d'abord à travers sa relation avec les deux premiers, puis en tant que tel. Je le ferai en traitant les textes philosophiques religieux bouddhiques comme j'ai traité les textes philosophiques occidentaux dans la *Méthode réfléchie*, en les citant suffisamment pour que le lecteur puisse participer véritablement à ces dialogues, et en citant leurs commentaires actuels par leurs traducteurs et leurs spécialistes. Cette façon de faire est d'autant plus pertinente que (1) nombre des traductions sont problématiques en ce qu'elles ramènent les textes philosophiques religieux bouddhiques à des philosophies occidentales et (2) certaines traductions du Sanscrit, du Pali, du Chinois ou du Tibétain portent sur des versions différentes du même texte dans ces différentes langues. Les traductions en Français de citations de textes en Anglais (dont ceux qui sont déjà des traductions du Sanscrit, ou du Pali ou du Chinois ou du Tibétain ou d'autres langues extrême-orientales) seront de mon cru. Ajoutons que le même terme peut avoir deux transcriptions alphabétiques légèrement différentes, en Sanscrit et en Pali, qui constitue le Sanscrit populaire (par exemple, on pourra avoir *dharma* et *dhamma*, *Chandrakirti* et *Candrakirti*). Je ne chercherai pas à unifier ces deux sortes de transcriptions et respecterai en général celle qui a été choisie par l'auteur cité. Ce n'est pas gênant une fois qu'on en est averti. Je n'hésiterai pas à mettre des 's' comme marque du pluriel à des termes sanscrits ou palis. Les experts rectifieront. Si, dans les textes en Français, la distinction d'usage entre 'bouddhiste' et 'bouddhique', qui est semblable à celle entre 'marxiste' et 'marxien', sera présente, dans les traductions que je ferai de textes en Anglais, je traduirai sans vergogne '*buddhist*' systématiquement par 'bouddhiste'. Lorsque j'ajouterai des mots à une citation, je les mettrai, comme je l'ai déjà fait jusque-là, entre crochets [ ], y compris lorsqu'ils seront issus d'autres endroits du texte cité.

2. Berlin – Kyoto – Paris

Je prolongerai ce dialogue avec les philosophies du bouddhisme par un dialogue avec l'*École de Kyoto*. L'intérêt pour le propos de cet ouvrage de l'*École de Kyoto* – dont Varela, Thomson & Rosch (1991) citent l'un des trois principaux membres, Nishitani Keiji[1] – réside dans l'articulation qu'elle a effectuée avec plus ou moins de succès entre le bouddhisme *Zen* – dont F. Varela a souligné le parallélisme avec le *Vajrayana* tibétain dont il se réclamait personnellement – et, secondairement et plus tardivement – nous verrons pourquoi –, celui de la *Terre Pure* et de la *Véri-*

1. Concernant les noms d'auteurs japonais, dans ces deux chapitres 9 et 10, je suivrai la tradition japonaise de faire suivre le nom du prénom. Ainsi le lecteur pourra différencier les citations de la littérature philosophique internationale où il sera question de 'Nishitani' des passages de ma part où je parlerai de 'Nishitani Keiji'. Je continuerai à citer les auteurs occidentaux par 'Initiale du prénom + Nom'. Pour certains auteurs japonais dont je ne sais pas distinguer le Nom du Prénom, sauf à faire des recherches, ce procédé permet de plus d'éviter quelques erreurs, d'autant plus que les publications internationales – les seules auxquelles j'ai accès – se partagent entre le respect de la tradition japonaise et celui de la tradition occidentale.

table Terre Pure (sectes japonaises concurrentes issues respectivement de Honen et de son disciple Shinran que je ne chercherai pas à différencier entre elles) – et l'Idéalisme transcendantal allemand, en particulier l'œuvre de J.G. Fichte (dont des notions essentielles ont été présentées dans la *Méthode réfléchie*) et celles de F.W.J. Schelling et de G.W.F. Hegel (qui ont fait oublier la première), la mystique rhénane (Maître Eckhart) et le Néo-Platonisme (Plotin), ainsi que, plus immédiatement, le Néo-kantisme, les Phénoménologies de E. Husserl et de M. Heidegger, mais aussi des notions issues du Pragmatisme de W. James (voir aussi la *Méthode réfléchie*), des Idéalismes de J. Royce, de Maine de Biran et de H. Bergson, de F. Nietzche et d'A. Schopenhauer, et de sociologies et d'anthropologies plus ou moins spéculatives ou empiriques comme celles de G. Tarde, de E. Durkheim et de L. Levy-Bruhl, mais aussi l'anthropologie culturelle de B. Malinowski (voir le chapitre 3, section 5, et la *Méthode développée*, chapitre 3).

Cette abondance et cette variété des sources d'inspiration de l'*École de Kyoto* traduisent un rapport autodidacte à la philosophie universitaire occidentale développé au gré des lectures et des problèmes rencontrés qui est proche de celui que j'ai entretenu à travers des lectures et des problèmes en partie différents et dont le principe me semble pouvoir être généralisé dans un programme de recherche philosophique. Nous verrons que le bilan de cet effort d'articulation est mitigé. Soulignons dès maintenant qu'il a renouvelé la question d'une élaboration et d'une discussion philosophiques qui ne seraient pas enfermées dans la tradition occidentale. Jusque-là et ce depuis G.W.F. Hegel, comme je l'ai rappelé plus haut, divers philosophes occidentaux avaient fait appel à l'hindouisme et au bouddhisme mais seulement par bribes et comme contribution à des démarches philosophiques strictement occidentales.

Le projet générique global de l'*École de Kyoto*

Selon Ohji & Xifaras (1999), "le projet théorique de Nishida Kitaro [l'initiateur de l'École de Kyoto] n'est pas de penser l'entre deux, mais de s'installer dans la rationalité occidentale, et plus précisément philosophique, pour penser en japonais les catégories de la pensée japonaise en tant que catégories philosophiques, au sens strict, occidental du terme. (…) Il le dit dans un entretien avec un de ses disciples, Miki Kiyoshi, en 1935 : « Il faut traverser la philosophie occidentale. Car la philosophie doit savoir se présenter sous forme scientifique. En Chine, il y a le confucianisme ou la doctrine des mutations [le *Yi King*], mais à mon avis, on ne saurait passer par là. Le bouddhisme est très intéressant, mais lui non plus ne nous permet pas d'aller plus loin. Donc il faut qu'une pensée particulière naisse de cette traversée de la philosophie occidentale et saisisse ce que nous portons dans notre cœur. Aujourd'hui, les armées japonaises sont puissantes parce qu'elles ont appris la stratégie de l'Occident et non celle de Shingen ou de Kusunoki Masashige [grands guerriers du moyen âge japonais]. (…) Il faut faire des études à la manière des Occidentaux, de même que les militaires ont adopté les méthodes occidentales. L'important étant de traverser" (*op. cit.*, p. 73). L'analogie située en temps et lieu qui est utilisée entre les méthodes de la philosophie et celles de la guerre a de quoi laisser rêveur, mais a le mérite de ne pas placer la philosophie hors du monde.

Plus précisément, pour Nishida Kitaro, "la tâche de la philosophie est, dans ce sens, d'éclaircir la signification personnelle qui se trouve dans le fond du savoir ; c'est de réfléchir sur l'*a priori* à partir de l'*a priori* des *a priori*. Là est le domaine propre de la philosophie, là est la signification de l'unification des connaissances. La philosophie se base sur « l'idée du bien », elle est la réflexion de la raison elle-même, l'auto-aperception [*jitaku*] du savoir lui-même. En décelant le contenu personnel au fond du savoir objectif, nous avons affaire à la philosophie. En devenant philosophie, le savoir peut intérieurement toucher la personne en soi, elle forme elle-même un élément de la personne" (Nishida, [1923], 2003, p. 186). C'est aussi de développer une connaissance radicalement auto-réflexive : "À l'instar de Fichte qui considérait le fait-action, la *Tathandlung*, comme le tout premier principe absolu de la connaissance, toutes les connaissances se basent sur la connaissance qui se connaît elle-même. (…) La connaissance philosophique est en fait établie de ce point de vue. Seulement, cette [méta-]connaissance est établie selon une catégorie différente [de celles] des connaissances" (*op. cit.*, p. 258).

Enfin, dans le prolongement de cette appropriation de la notion de fait-action ou action-acte (*Tathandlung*) de J.G. Fichte, nous verrons que divers débats entre les protagonistes de cette *École de Kyoto* tournent autour de la question de l'action, dont nous aurons pu constater (dans les chapitres 7 et 8) le caractère à la fois permanent et problématique dans le bouddhisme, et ce dans une période historique troublée.

L'*École de Kyoto* et le programme de recherche 'cours d'action'

C'est à ce titre que l'*École de Kyoto* continue à être l'objet de nombreux commentaires. J'ajouterai un nouveau commentaire (dans les deux chapitres 9 et 10) afin d'éclairer plusieurs notions théoriques du programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble, programme de recherche philosophique compris. Pour ce faire, je ferai appel à des traductions (Français, Anglais) de textes originaux plutôt qu'à des citations faites par d'autres auteurs ou à des commentaires, sauf lorsque manquent de telles traductions. La lecture des textes et commentaires de l'*École de Kyoto*, de façon dispersée à partir de 1993, et de plus en plus systématique jusqu'à aujourd'hui, a en effet contribué, en interaction avec d'autres lectures philosophiques et de façon autant sinon plus négative que positive, à la précision de plusieurs notions du programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble, et pas seulement de son versant philosophique. Étudier les textes de cette école permet aussi de voir comment l'insuffisance de l'œuvre de J.G. Fichte et son exploitation et absolutisation par F.W.J. Schelling ont eu des conséquences négatives importantes, non pas en elles-mêmes – elles ont eu tout au plus quelques conséquences sur l'art occidental, à travers le Romantisme, et sur l'idéologie "spontanée" des savants, dont il est bien difficile de démêler le positif et le négatif au-delà des illusions des artistes, savants et philosophes –, mais en fusionnant de façon problématique avec une tradition religieuse, le *Zen* japonais.

3. Prospective

Au delà de l'éclaircissement des notions, l'enjeu de cette *Partie D* est l'ouverture de plusieurs chantiers. Nous verrons qu'ils risquent d'être moins populaires que les bienfaits, d'ailleurs non exclusifs, des méthodes de méditation et de l'augmentation des ondes *gamma* qu'elles provoquent dans le cerveau vantés récemment par M. Ricard, un moine bouddhiste français, et appuyés sur diverses recherches neuroscientifiques (voir Ricard, 2013).

Une épistémologie de la recherche empirique et technologique à rechercher à travers la conjonction avec d'autres apports philosophiques ?

Les analogies formulées entre, d'une part, le contenu du programme de recherche empirique 'cours d'action' et celui de la part quasi empirique du bouddhisme, d'autre part, la conjoncture scientifique de la construction et du développement de ce programme de recherche empirique 'cours d'action et l'histoire des idées et écoles bouddhistes, ne doivent pas faire oublier que le programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble obéit à des principes qui, pour une part, sont à l'évidence diamétralement opposés à ceux du bouddhisme, quels qu'en soient les avatars. Pour aller à l'essentiel, Scherrer-Schaub (1991) ajoute à ce que j'en ai cité plus haut : "Les sages qui voient la réalité (*tattva-darsin*) cessent de concevoir (*na manyante*), d'avoir des idées sur les choses. Voyant le monde vide (*sunya*) et isolé (*vivikta*) ils sont constitués (*prabhavita*) par la compréhension de la Loi qui consiste en non-objectivation. N'entrant plus dans la pratique mondaine, les actes cessent. Le processus est désamorcé : les passions n'ont plus rien à quoi s'appliquer. La connaissance qui consiste en non-objectivation de tous les *dharma* [ou éléments constitutifs de la réalité] (*sarva-dharmanupalambha-jnana*) est l'extinction. Pour le sage qui « a fait ce qui était à faire » (*krta-krtya*) et a arrêté la nescience [ou ignorance active, qui est prise pour un savoir] par un effort progressif, il n'y a plus d'objet : « le caractère propre disparaît lorsqu'apparaît la connaissance correcte ». Le sage qui voit la réalité et a éliminé la nescience n'est pas agent : « il ne saurait accomplir d'acte, puisqu'il n'a rien à poser comme objet. »" (*op. cit.*, p. XLIII). Si donc, le bouddhisme est une philosophie du faire, c'est du faire du chemin bouddhique, c'est-à-dire d'un faire aboutissant à sa propre extinction en même temps qu'à l'extinction de tout faire, même si le *Mahayana* [Grand Véhicule] a rallongé la route à l'infini. Le moins qu'on puisse dire, c'est que ce serait un peu ennuyeux de se conformer à cette "sagesse" en matière de connaissance empirique de l'activité humaine et de contribution systématique de celle-ci à une transformation de ses situations d'exercice, ou encore à une ingénierie des situations, telles que les développe le programme de recherche empirique et technologique 'cours d'action'.

Comme je l'ai signalé (dans la section 1), certaines écoles minoritaires du *Vajrayana* [Véhicule Ultime], dont celle qui avait les faveurs de F. Varela – et certaines tendances du bouddhisme *Zen* –, établissent une relation entre la méditation bouddhique et le reste de l'activité humaine qui est plus positive et sans doute plus ouverte à la science et à la technique que celle, largement majoritaire, que j'ai résumée grâce à Scherrer-Schaub (1991). Mais le remplacement dans ces écoles et

tendances de "l'idée d'évasion relativement à la vie ordinaire" par un "scepticisme interne à toute pratique" dont parle F. Varela à leur propos (voir plus loin) ne peut suffire à rapprocher totalement les principes des deux démarches. Ou bien ce "scepticisme interne à toute pratique" traduirait une épistémologie réduite au scepticisme, et alors la recherche scientifique et technologique en sortirait compromise. J'y reviendrai (chapitre 7, section 8) car un autre auteur contemporain, M. Bitbol, s'est récemment appuyé sur Nagarjuna et Candrakirti pour réduire l'épistémologie scientifique – la technologie étant réduite elle-même à l'application de la science – à un scepticisme radical. Ou bien ce "scepticisme interne à toute pratique" ne serait qu'une façon d'exprimer le caractère provisoire de toute connaissance empirique et technologique, ce qui constitue un acquis de la recherche scientifique et technologique dès qu'elle est vivante. Alors, il ne constituerait qu'un complément à la fois nécessaire et partiel à une épistémologie définie à partir d'autres prémisses.

La notion de 'programme de recherche' telle qu'elle a été développée à partir d'I. Lakatos dans le programme de recherche philosophique 'cours d'action' pour constituer le centre d'une épistémologie enactive intègre pleinement ce complément (voir les *Parties A* et *C*). Dans sa lignée, je prendrai donc ici cette formule de F. Varela comme pointant vers la nécessité d'élaborer une épistémologie générale qui bénéficierait d'autres apports philosophiques que ceux du bouddhisme, en l'occurrence ceux qui ont été déjà présentés dans la *Méthode réfléchie* auxquels on peut ajouter quelques autres, comme je l'ai fait dans les chapitres précédents. Varela, Thomson & Rosch (1993) concluent leurs toutes dernières lignes par : "Le voyage du bouddhisme vers l'Occident nous offre à tout le moins l'une des ressources nécessaires pour développer de manière cohérente nos propres prémisses culturelles et scientifiques jusqu'à n'avoir plus besoin de fondements et à n'en plus désirer. Peut-être pourrons-nous alors assumer les tâches nouvelles qui nous appellent à construire et à habiter des mondes sans fondements" (*op. cit.*, p. 336). J'ai donc fait et répète ici le pari que "pour développer de manière cohérente nos propres prémisses culturelles et scientifiques", il ne suffit pas de corriger celles qui sont aujourd'hui dominantes par ceux du bouddhisme et il est au contraire nécessaire de développer certains de "nos propres prémisses culturelles et scientifiques" qui sont aujourd'hui minoritaires sinon oubliées.

Nous verrons (chapitre 7, section 7) que la réflexion sur l'idéal du *Bodhisattva*, sur sa "grande compassion" qui le conduit à rechercher à l'infini l'illumination de "tous les êtres sensibles", permet de questionner l'idéal du stage stoïcien – enrichi de telle sorte qu'il ne se contente pas, comme le sage stoïcien antique, d'agir en distinguant soigneusement ce qui dépend de lui et ce qui n'en dépend pas, mais œuvre au déplacement de la frontière entre ces deux ensembles, à travers la recherche empirique, technologique et philosophique – et de l'action d'appropriation (*oikéiosis*), de proche en proche, du monde au sage. Dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 4), après avoir précisé en quoi consistait la sagesse stoïcienne, nous avons vu que cet idéal enrichi du sage stoïcien et de son action participe à un Engagement dans la situation ouvrant sur l'articulation entre recherche empirique sur l'activité humaine, recherche technologique sur une ingénierie des situations et recherche philosophique. Cette réflexion sur l'idéal du *Bodhisattva* me conduira à proposer d'enrichir encore cet idéal du sage stoïcien et de son action.

Un existentialisme enactif auquel contribue la tradition bouddhique parmi d'autres ?

Si je considère mon activité au sens large et ne me limite pas à mon activité de recherche empirique et à l'aspect épistémologique de mon activité de recherche philosophique, la lecture des textes bouddhiques a contribué à l'élaboration problématique d'un idéal de vie, activité de recherche incluse. J'ai fini par désigner l'état de cette élaboration aujourd'hui comme constituant mon "existentialisme enactif personnel", comme "philosophie de l'expérience" particulière (voir chapitre 5, section 4). Cette contribution de la lecture des textes philosophiques religieux bouddhiques à cette élaboration problématique d'un idéal de vie s'est effectuée à travers la troisième sorte de dialogue (voir plus haut, section 1), celle qui a porté sur l'Engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux (au sens défini dans la *Méthode réfléchie* et repris dans le chapitre 1, section 1) et donc aussi pratique dans la vie, dont l'activité de recherche. Remarquons d'ailleurs à ce propos que Varela, Thomson & Rosch (1993) insistent sur le fait que le "dilemme philosophique" dont ils proposent une "voie susceptible de nous libérer" "est également éthique, religieux et politique" (*op. cit.*, p. 335).

J'ai écrit (dans la sous-section précédente) que j'étais allé consulter les textes philosophiques religieux bouddhiques du fait de mon insatisfaction théorique et méthodologique face aux questions posées par l'analyse empirique des activités humaines. À ce blocage empirique s'ajoutait un blocage philosophique : le plus grand philosophe occidental – ou, du moins, considéré comme tel – de la période récente, M. Heidegger, était un nazi et n'a jamais remis en cause son nazisme, comme on le sait depuis longtemps et comme la philosophie universitaire française a fait semblant de le découvrir récemment. L'idée d'aller voir ailleurs dans l'espace et le temps me semblait pareillement valable face aux questions philosophiques (ontologiques, épistémologiques et éthico-politico-religieuses) que j'étais amené à me poser. Elle m'a conduit aux textes de la tradition bouddhique et à ceux d'autres traditions, tout particulièrement celle du stoïcisme antique, dont j'ai déjà parlé plus haut à propos des deux premières sortes de dialogues et que j'ai développée dans la *Méthode réfléchie*, et celle du judaïsme rabbinique. La mondialisation m'offrait un certain accès à ces traditions à travers leurs traductions en Français et Anglais. L'une des différences entre les études menées du bouddhisme et du stoïcisme, d'un coté, et du judaïsme rabbinique, de l'autre, est que la dernière, contrairement aux deux premières, n'a entretenu aucun rapport avec mes recherches empiriques. L'autre différence est que des amis, engagés dans l'étude talmudique, en particulier B. Lévy, m'offraient un accès vivant et pas seulement livresque au judaïsme rabbinique, à ses langues et à ses pratiques.

Ce n'est cependant pas mon propos ici d'expliciter en quoi la fréquentation des écrits traduits de la tradition bouddhique – et *a fortiori* ceux d'autres traditions philosophiques religieuses – ont contribué, positivement comme négativement, à transformer l'ensemble de cet Engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux (et donc pratique) personnel. Cela me serait difficile à réaliser et cela n'intéresserait pas grand monde. Par contre, ce qui peut intéresser plus de

monde, c'est le principe de cette fréquentation : la nécessité, dans un programme de recherche quelconque, d'expliciter et transformer l'ensemble des aspects de cet engagement, sans oublier l'aspect éthico-politico-religieux – c'est là que je parlerai d'"existentialisme enactif". Je n'aborderai donc la troisième sorte de dialogue avec le bouddhisme (définie plus haut dans la section 1) que de la façon la moins personnelle possible, et dans la foulée de ce qui m'est le moins difficile à réaliser et peut intéresser le plus de monde, en tout cas suffisamment pour qu'il soit justifié de le rendre accessible à d'autres que mes proches amis, c'est-à-dire dans la foulée des deux premières sortes de dialogues.

Un existentialisme enactif ancré dans ce "bas monde" ?

Dans la *Méthode réfléchie*, la recherche philosophique concerne essentiellement l'action dans notre "bas monde", dans la lignée du stoïcisme dé-dogmatisé grâce à J.G. Fichte et enrichi grâce aux acquis de l'épistémologie scientifique et technologique. L'apport de J.G. Fichte y est réduit au point de départ qu'il fournit à une phénoménologie de l'activité humaine et à sa critique d'un Absolu *a priori*. B. Spinoza y est réduit à la connaissance dite du premier genre et à une interprétation de la connaissance dite du second genre qui ramène les notions communes à l'activité humaine. M. Heidegger, lui, y reçoit un traitement double. D'un côté, il est critiqué, globalement et ponctuellement. De l'autre, il est repris pour ses spéculations pragmatistes et sémiotiques. J'y reviendrai (dans le chapitre 9, section 2).

Tout cela est bien austère et ne donne pas beaucoup à rêver, contrairement à ce qu'on attend souvent des lectures philosophiques. Pour revenir à l'origine de la philosophie occidentale, le mythe de la caverne de Platon (sur lequel je reviendrai dans la *Conclusion* générale), c'est choisir de rester dans la caverne avec ses prisonniers et d'y déterminer avec eux quelles actions mener plutôt que d'aller contempler le ciel des idées pour éventuellement revenir dans cette même caverne diriger vers le Bien ces mêmes prisonniers. Évidemment, je peux me réclamer, à ma décharge, de E. Husserl, tel que R. Aron l'a présenté à J.-P. Sartre à son retour d'Allemagne : "un gars qui philosophait, non pas sur les grandes choses (Dieu, le Monde ou la Liberté), mais sur un verre d'eau qu'il tenait devant ses yeux" (version transmise par B. Lévy). Mais, si R. Aron a fait carrière entre le journalisme au *Figaro* et la Sociologie spéculative, au moins J.-P. Sartre, à travers son essai de refonte du Marxisme, a eu comme horizon la Révolution avec un grand R ! C'est plus grandiose que l'ingénierie des situations de travail et autres (sportives, éducatives, musicales, etc.) dans lesquelles se développent les activités multiples sur les présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) desquelles a porté, au moins au départ, le programme de recherche philosophique 'cours d'action'.

Lorsqu'on pose, avec J.G. Fichte, l'Absolu comme à réaliser, et même, avec C.S. Peirce, comme Pur Possible, fréquenter les religions qui ont posé cet Absolu comme réalisé devient une nécessité d'avenir et n'est pas seulement une nécessité de repartir du passé pour ouvrir d'autres voies que celles qui se présentent immédiatement. Alors, le commandement bouddhique originel de devenir étranger aux distinctions mondaines (en l'occurrence, essentiellement le système des castes) peut être

considéré comme proche du commandement juif originel de devenir étranger, donc d'écouter des appels de sortie, donc des appels religieux. Cette écoute et son versant critique constitueront un aspect de ce que je qualifierai d'"existentialisme enactif" (voir surtout le chapitre 10, section 7). Il s'agira de savoir ensuite s'ils ouvrent sur un outre-monde ou sur une activité infinie dans ce monde. C'est dans le cadre de la troisième sorte de dialogue avec le bouddhisme que cette question sera abordée, même si ce sera de façon limitée.

Une façon particulière de penser à partir du bouddhisme ?

À travers ces trois sortes de dialogues (voir toujours la dernière sous-section de la section 1 de cette *Introduction* à cette *Partie D*), il s'agit au total de "penser à partir du bouddhisme". On recoupe ainsi les questions que se pose B. Faure, l'un des spécialistes universitaires français et internationaux du bouddhisme : "Peut-on faire entrer le bouddhisme de plein pied, sans condescendance ni fétichisme, dans la discussion philosophique occidentale ? Est-il possible d'établir un véritable dialogue philosophique sans connotations confessionnelles ? Comment intégrer certaines notions bouddhiques, ou en tout cas s'ouvrir à elles, sans trop les adultérer ? Peut-on réaliser cette greffe sans retomber dans le mythe de la « Renaissance orientale », sans ressasser les vieux scénarios orientalistes ? (…) Autrement dit, peut-on, à l'heure actuelle, penser à partir du bouddhisme ?" (Faure, 1998, pp. 8-9). La façon de "penser à partir du bouddhisme" qui est mise en œuvre dans ces trois sortes de dialogues est cependant en partie différente de celle qui est proposée par cet auteur. Elle a en effet pour caractéristiques : (1) de faire dialoguer le bouddhisme avec un programme de recherche philosophique, empirique et technologique essentiellement extérieur au bouddhisme ; (2) de s'appuyer, sans être soi-même expert, sur des traductions et commentaires de textes bouddhiques par des experts qui ne sont pas tous d'accord entre eux, ce en visant, non pas une synthèse ou une nouvelle conception des apports philosophiques ou religieux respectifs des différentes écoles du bouddhisme, mais une contribution d'éléments produits par ces différentes écoles du bouddhisme à ce programme de recherche philosophique, empirique et technologique ; (3) de donner une place centrale à la phénoménologie ou psycho-phénoménologie quasi empirique bouddhique de l'expérience et de l'activité humaines tout en laissant de côté les pratiques bouddhiques de méditation qui lui sont associées ; (4) de ne pas craindre les "connotations confessionnelles" et, plus généralement les présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*) associées à l'engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et donc pratique dans les situations rencontrées, du fait que, selon les éléments d'épistémologie générale enactive développés dans la *Méthode réfléchie* et les chapitres précédents du présent ouvrage, toute pensée, donc pas seulement les pensées dites "religieuses", se développe moyennant de telles présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*). Cette façon de "penser à partir du bouddhisme" ne diffère pas seulement de celle de B. Faure mais aussi d'un grand nombre d'autres que je ne rappellerai pas ici et qui tiennent autant à la multiplicité des bouddhismes qu'à celle des points de vue interprétatifs occidentaux.

Un exemple du rôle de l'*otium* dans les abductions en matière de recherche

À proprement parler, ce n'est qu'à l'occasion de l'effort de précision et d'approfondissement systématiques qui a abouti à cette *Partie D* que l'on peut vraiment parler de penser à partir du bouddhisme. Depuis l'achat que j'ai fait en Octobre 1977, dans la librairie de l'Université de Chicago, de la traduction en Anglais de l'ouvrage *Buddhist logic* de T. Stcherbatsky, jusqu'à récemment, mes lectures bouddhiques ont accompagné mon travail et ma vie en me fournissant des idées éparses. Dans la *Partie C* (en particulier dans le chapitre 5, section 2), j'ai insisté sur la nécessité de l'*otium* ou loisir studieux dans une épistémologie enactive, selon laquelle l'intuition, comme Réalité, Monde ou Dieu, qui parlerait directement à tout un chacun pourvu qu'il le mérite, auparavant un prophète, aujourd'hui un savant, sans même qu'il y ait eu développement préalable d'un langage, est considérée comme ressortissant à l'illusion. Ce rôle créatif attribué induement à l'intuition est remplacé par celui de l'abduction (voir chapitre 4, section 4). Cette dernière a pour source, face à un échec vécu et situé des savoirs usuels dans un domaine, le transfert hypothétique dans ce domaine, moyennant éventuellement malentendus, de savoirs constitués dans d'autres domaines. Encore faut-il que ces derniers existent, que la culture de chacun ne se réduise pas à son domaine usuel d'activité, par exemple, pour un chercheur scientifique, ne se résume pas aux Revues scientifiques avec comités de lecture de son domaine ou de sa discipline. Les lectures bouddhiques, comme partie parmi d'autres de mon activité de loisir studieux, ont joué pour moi, tout au long de ces années, ce rôle de source d'abductions en cas de blocage ou simplement de difficulté. Si je ne me livrerai pas dans cette *Partie D* à un effort systématique de remémoration des contributions à tel ou tel moment de ces lectures bouddhiques au programme de recherche 'cours d'action', j'en présenterai des éléments. Cette source particulière d'abductions peut servir à d'autres que moi. Et l'*otium*, dans toute sa généralité, doit être préservé et développé.

Recherche d'une philosophie clefs en main versus recherche philosophique

Enfin, si l'on fait abstraction du contenu, l'ensemble de ces trois sortes de dialogues avec les philosophies du bouddhisme et son prolongement par un dialogue avec l'*École de Kyoto* constituent un exemple de ce qu'il est souhaitable d'entendre par recherche philosophique dans le cadre d'une épistémologie et d'un existentialisme enactif, dans sa différence avec ce qui est aujourd'hui conçu comme recherche d'une philosophie. D'un côté, il y a un travail sur les textes qui affronte les divergences de vocabulaire et de programme. De l'autre, il y a conversion plus ou moins profonde. Comme l'a constaté l'un de mes relecteurs, "le projet de départ, à savoir celui de montrer comment le programme de recherche 'cours d'action' s'est inspiré et démarqué à la fois des textes bouddhiques et de leur interprétation par F. Varela, se perd un peu". En fait, si c'est bien là le projet de départ, c'est loin d'être le point d'arrivée, et, comme le lecteur pourra le constater, ce point d'arrivée est à la fois multiple et provisoire.

4. Des retours sur le programme de recherche empirique et philosophique 'cours d'action'

Dans cette *Partie D*, on trouvera en passant des précisions sur le programme de recherche empirique 'cours d'action' (*Partie A*) et son éventuel développement en une analyse multi-niveaux de l'activité humaine (*Partie B*) : certaines des sous-catégories de certaines des composantes du signe hexadique ; la notion de paire-étoile ; les conséquences des conceptions sommaires de l'action (cognition) située ; activité (comme enaction) ; l'enaction comme interaction asymétrique *versus* les conceptions sommaires de l'enaction ; l'expérience comme conscience préréflexive de l'activité *versus* l'expérience pure ; la co-détermination sujet / environnement et individu / collectif ; problématisation du Soi ou Sujet ; la reconsidération des conceptions du temps de E. Husserl et M. Heidegger ; la notion de situation, le partage et l'enchâssement des situations ; l'articulation collective (à travers l'interprétation par Nishida Kitaro de la notion de dialectique) ; la notion d'acteur (à travers l'interprétation par Nishida Kitaro de la notion d'individu) ; les notions de création et d'activité créatrice ; la notion de culture ; les niveaux d'analyse de l'activité (expérience, cours d'expérience, cours d'action, articulation collective des cours d'expérience, articulation collective des cours d'action, dynamique culturelle et processus historique) et la considération de ces niveaux d'analyse du point de vue de l'acteur (ou des acteurs) ; l'ensemble des méthodes d'appel à la conscience, préréflexive comme réflexive, des acteurs. S'ajoute la précision, positivement et négativement, de plusieurs questions ontologiques, épistémologiques et éthico-politico-religieuses déjà largement abordées par le programme de recherche philosophique 'cours d'action' : la conception de la recherche philosophique ; la connaissance de l'individuel, du spécifique et de l'universel ; la distinction entre phénoménologie de l'activité et science de l'activité ; l'idée d'une nouvelle logique sortant de la logique d'Aristote ; la reconsidération du primat de la perception et de la rétention chez E. Husserl au profit d'un primat de la pratique et de la protention ; le rejet du sujet transcendantal au profit d'un couplage transcendantal historique en matière d'épistémologie ; l'intérêt du passage par les philosophies religieuses et la caractérisation des "révolutions religieuses".

Chapitre 7

Phénoménologie de l'activité, épistémologie et Voie du Milieu

Introduction du chapitre 7

Après avoir tiré les enseignements psycho-phénoménologiques de l'*Abhidharma*, la scolastique du bouddhisme ancien (sections 1 et 2), et être passé par la critique de ses limites par le *Madhyamika* [Voie du Milieu] (section 3), je m'intéresserai aux notions essentielles de ce dernier (sections 4 à 7) et conclurai ce chapitre 7 par la discussion d'une proposition épistémologique récente, qui se réfère au *Madhyamika* [Voie du Milieu], celle de M. Bitbol (section 8).

1. L'Abhidharma et la Phénoménologie empirique

Commençons par le premier des monuments philosophiques religieux bouddhiques : l'*Abhidharma*. Ce dernier (*Abhidamma* en Pali) est un ensemble d'ouvrages qui traite des phénomènes variés (cosmologie, analyse psychologique, classification des phénomènes et métaphysique) parmi lesquels je ne considérerai que ceux de l'analyse psychologique et psychophysiologique qui conservent aujourd'hui un intérêt autre que strictement historique. L'École *Sarvastivadin* ou *Vaibhasika* en a fourni trois grands commentaires, dont Vasubandu 1 (avant qu'il ne se convertisse au *Mahayana* dit *Yogacara* ou *Cittamatra* [Esprit seul] d'Asanga et ne soit désigné par Vasubandu 2, à moins qu'il ne s'agisse de deux auteurs homonymes différents) a fait la synthèse dans l'*Abhidharmakosa* (La Vallée Poussin, 1971-1980), et dont Asanga a repris l'essentiel du point de vue *Yogacara* (ou *Cittamatra*) [Esprit seul] dans l'*Abhidharmasamuccaya* (Rahula, 1980). Guenther & Kawamura (1975) résument ainsi cette synthèse de l'*Abhidharma* opérée dans l'*Abhidharmakosa* de Vasubandu 1 : "(1) analyse des constituants psycho-physiques (*skandhas, dhatus, ayatanas*) ; (2) esprit et événements mentaux ; (3) ordonnancement de l'esprit et des événements mentaux en différents niveaux du monde de l'esprit ; (4) cette interprétation et cette construction sont assistés par les actions humaines (*karma*) ; (5) qui sont soutenues par les émotions opérant ouvertement ou implicitement ; (6) différentes voies et étapes d'élévation au dessus du monde ; (7) connexions entre étapes et types d'attention (*awareness*) ; (8) qui sont développées plus avant et constituent une base ferme pour une existence signifiante de l'homme dans son monde à travers des processus contemplatifs" (*op. cit.*, p. XII).

L'École *Theravada* continue aujourd'hui l'étude d'une série d'ouvrages : *Dhammasangani* (phénomènes ou catalogue des choses et qualités ou plutôt fonctions) (Bareau, 1951, Rhys Davids, 1974) ; *Khanda Vibhanga* (catégories de phénomènes) (Pathamakyaw, 1969) ; *Kathavatthu* (points de controverse) ; *Puggalapamati* (personnalités) ; *Dhatukatha* (éléments) (U Narada, 1977) ; *Yamaka* ; *Patthana* (relations ou conditionnalité des choses) (U Narada, 1969-1981, 1979). S'ajoutent deux commentaires célèbres, l'*Atthasalini* (de Buddhaghosa, traduction Pe Maung Tin, 1976) et le *Visuddhimagga* (aussi de Buddhaghosa, traduction Pe Maung Tin, 1975, sous le titre '*Path of purification'*), et d'autres qui le sont moins, comme l'*Abhidhammattha-Sangaha* (traduit et commenté dans Shwe Zan Aung, 1979, et Bhikkhu Bodhi, 1993).

Une visée partagée d'analyse d'ensemble de l'activité

L'*Abhidharma* prend pour acquis les textes issus de la prédication de Bouddha, donc la rupture qu'ils ont opéré relativement à l'hindouisme, mais aussi des vues psychologiques communes avec l'hindouisme, en particulier l'idée que l'individualité psychique se forme par le simple jeu du fonctionnement psychique lui-même. Tout état de conscience, même passager, est un "acte" (*karman*) qui laisse dans l'individualité psychique une trace active, une *vasana*, littéralement un "parfumage", et ces traces actives s'organisent entre elles par affinités de nature en des "constructions" plus complexes, les *samskara* ou "formations du caractère". Là où les bouddhistes rompent avec l'hindouisme, c'est, d'une part, en pensant les "actes", actuels comme idéaux, en dehors des actes rituels et des actes associés, d'autre part, en récusant l'idée de l'individualité psychique comme "soi" et en la remplaçant par celle d'un ensemble organisé d'agrégats toujours changeants (Filliozat, 1980, p. 139).

Contrairement à l'empirisme fragmentaire en vigueur aujourd'hui en psychologie, qui étudie séparément l'émotion, la cognition, l'action, la communication, etc., ou, pire, l'émotion en musique, la cognition dans le jeu solitaire de la Tour de Hanoï, etc., l'*Abhidharma* considère l'activité donnant lieu à expérience pour l'acteur (pour employer ici un vocabulaire qui n'est pas le sien) en général. Ses résultats comme les difficultés qu'il a rencontrés ont été et sont encore stimulantes pour le développement du programme de recherche 'cours d'action' qui partage la même visée, même si c'est dans le cadre d'une visée plus large différente.

Une distinction partagée entre deux aspects de l'analyse phénoménologique et une autre non partagée entre phénoménologie et science

Selon Nyanaponika Thera (1976), d'après "le *Patthana*, ou enquête sur les relations (ou conditionnalité)" (*op. cit.*, p. 20), "le principal travail du conditionnalisme bouddhiste, n'est pas tant concerné par les relations à l'intérieur d'une unité psychique (relations internes) que par les relations externes, c'est-à-dire par les connexions entre plusieurs de ces unités. Mais ces « relations externes » sont pour une grande part dépendantes des relations internes à l'unité donnée ou aux unités précédentes, c'est-à-dire des modes de combinaison et de la force relative des différents facteurs mentaux dans un seul moment de conscience" (*op. cit.*, p. 23). Formulé ainsi, la *Patthana* reste, pour employer le langage du programme de recherche

empirique 'cours d'action', dans les limites de la phénoménologie de l'activité humaine, c'est-à-dire de la description du cours d'expérience. Alors que l'enquête sur les phénomènes (*dharmas*) vise une analyse locale, c'est-à-dire porte sur une "unité psychique" et ses relations amont et aval, l'enquête sur les relations (*Patthanas*) vise une analyse globale, c'est-à-dire porte sur les relations dynamiques entre une suite indéfinie de telles "unités psychiques". D'une façon semblable, dans la phénoménologie de l'activité humaine développée dans le programme de recherche 'cours d'action', ou cadre théorique sémio-logique (voir chapitre 1, section 4, et la *Méthode développée*, chapitre 6), le signe hexadique, avec ses six composantes (E, A, S, R, U et I), ses modifications internes (E' c'est-à-dire l'ouvert o/E, A' et S') et la déclinaison hexatomique de ses trois composantes R, U et I, constituent les notions phénoménologiques d'analyse locale du cours d'expérience, tandis que les notions d'ouvert, de système des ouverts à l'instant t, ainsi que diverses notions traduisant des distinctions structurelles entre ouverts constituent les notions phénoménologiques d'analyse globale du cours d'expérience. Nyanaponika Thera (1976) met en garde le lecteur sur le fait que "l'analyse [celle que je qualifie de "locale"] tend à être surestimée [relativement à l'enquête sur les relations, que je qualifie de "globale"] dans les expositions de l'*Abhidharma* parce que le *Dhammasangani* est plus facile que le *Patthana*, qui fournit seulement un schème abstrait et peu illustré de toutes les relations possibles" (*op. cit.*, p. 26). De même, dans le cadre théorique sémio-logique, le signe hexadique ne doit pas être surestimé relativement aux notions d'analyse globale du cours d'expérience, même si "les « relations externes » [qu'elles traduisent] sont pour une grande part dépendantes des relations internes" que traduit le signe hexadique. Par contre, nous avons vu (chapitre 1, section 4, et *Introduction* à la *Partie B*, section 2) que ces notions analytiques locales et globales ont eu à tort le monopole et que des notions synthétiques mériteraient d'être développées, même si, pareillement, elles sont pour une grande part dépendantes des notions analytiques.

L'*Abhidhammattha Sangaha* parle cependant des mêmes analyses locale et globale comme de deux méthodes pour traiter de la conditionnalité : (a) la "production dépendante" comme traitant de la "simple occurrence d'un état en dépendance d'un autre", ou encore des états et de leur structure de surgissement ; (b) les "relations conditionnelles" comme traitant des "forces conditionnantes" (Bickkhu Bodhi, 1993, p. 293). Formulé ainsi, l'*Abhidharma* sort du domaine de la phénoménologie de l'activité humaine pour entrer dans celui de la science de cette dernière mais le fait de façon confuse, puisqu'il ne dispose d'aucun moyen pour sortir de la conscience de l'individu telle que le bouddhisme la conçoit. Contrairement à ce qu'affirme l'*Abhidhammattha Sangaha*, les "relations conditionnelles" peuvent pointer vers les "forces conditionnantes" mais ne peuvent les traiter autrement que de façon illusoire. Au contraire, un second problème de l'analyse empirique, non plus phénoménologique mais scientifique anthropologique cognitive, développée par le programme de recherche empirique 'cours d'action', est le suivant : comment dégager les lois de production de l'expérience humaine et, au-delà, de l'ensemble de l'activité humaine, y compris lorsque ces lois de production nécessitent la considération de phénomènes qui ne donnent pas lieu à expérience pour l'acteur concerné mais

seulement à expérience pour un observateur (plus ou moins outillé) et interlocuteur de ce dernier ? La réponse apportée à ce problème est l'analyse des cours d'action et de leurs articulations collectives, comme activités donnant lieu à expérience, dont la description (dite 'psycho-phénoménologique') est identique à celle des cours d'expérience et de leurs articulations collectives (dite 'phénoménologique'), et qui, de plus, obéissent à des contraintes et produisent des effets dans les corps, situations et cultures, contraintes et effets qui sont eux aussi décrits. La seule description des cours d'expérience et de leurs articulations collectives, c'est-à-dire la seule phénoménologie de l'activité humaine peut pointer vers certaines de ces contraintes et effets – mais pas vers tous – sans toutefois les déterminer. L'*Abhidharma*, auquel la distinction entre science de l'activité humaine et phénoménologie de cette activité humaine, donc aussi entre psycho-phénoménologie et phénoménologie est étrangère – c'est pourquoi j'emploie à son propos la qualification ambigüe de 'phénoménologie ou psycho-phénoménologie bouddhique' –, ne peut contribuer à la solution de ce problème autrement que négativement, par l'exemple de l'impasse à laquelle aboutit la confusion entre les notions phénoménologiques et les notions de "forces conditionnantes" du *Patthana*.

Une pensée par listes

On peut caractériser cet ensemble d'ouvrages de l'*Abhidharma*, dont de nombreux passages des traductions en Anglais et Français sont proprement illisibles par les non initiés, et en sélectionner ce qui peut entrer en dialogue avec le programme de recherche empirique 'cours d'action', en s'aidant de divers commentateurs (qui sont en général aussi traducteurs) modernes.

Selon Nyanaponika Thera (1976), l'*Abhidharma* a un "caractère fondamentalement dynamique" (*op. cit.*, p. 4) et consiste en "une analyse du domaine entier de la conscience (…) employant des termes de fonctions ou processus sans aucun des concepts conventionnels et irréalistes impliquant une personnalité, un agent (comme différent de l'acte lui-même), une âme ou une substance" (*op. cit.*, p. 3). Selon Piatigorsky (1984), "le problème métaphysique fondamental de la philosophie bouddhiste est celui de la complexité de toute chose (…). Tout phénomène pensable est complexe, composite, en ce sens qu'il ne peut exister comme phénomène que pour autant qu'il est complexe" (*op. cit.*, p. 20). Cet auteur note que E. von Hartmann, le premier européen à proposer l'idée d'inconscient (…), lui attribue deux propriétés négatives principales : (1) il ne souffre pas ; (2) il ne s'interrompt pas, [alors que, selon les bouddhistes,] "les deux propriétés principales du conscient sont : (1) qu'il souffre ; (2) qu'il s'interrompt (c'est-à-dire est discret) (*op. cit.*, p. 171).

L'*Abhidharma* traduit une pensée par listes (*matika*), une raison graphique particulière (voir Goody, 1979). Pour Rhys Davids (1974), ces *matika* sont des "plans ou matrices, points de croissance à partir desquels des arguments structuraux complets concernant les états particuliers, ou choses conditionnées, sont développés en termes absolus" (*op. cit.*, p. VIII). Ce sont des trichotomies (triplets) ou des dichotomies (paires). Chaque *matika* "doit être considéré comme un point de vue séparé et unique à partir duquel tout état mental ou qualité matérielle qui est

pensable d'une façon ou d'une autre peut être examiné en termes d'analyse détaillée" (*op. cit.*, p. X). Dans le *Khanda Vibhanga*, chacun des cinq "agrégats" (voir plus loin) est exprimé en termes de trichotomies et dichotomies, alors que dans le *Dhammasangani*, les trichotomies et dichotomies sont utilisées pour isoler et établir la construction des "agrégats". Dans le *Dhatukatha*, le but est l'élucidation détaillée des bases matérielles (*ayatana*) (ou "portes d'arrivée", comme la "base de l'œil", etc.) et ici, de nouveau, il est mené à bien selon le même principe que dans le *Dhammasangani* et le *Khanda Vibhanga*, faisant des trichotomies et dichotomies le trait le plus important de la méthode. Dans le *Patthana*, la structure globale des relations entre les états dans leur naissance et dans leur disparition est non seulement exposée en termes de trichotomies et dichotomies individuelles, mais aussi couplée avec les combinaisons de ces états et les permutations des vingt quatre conditions (*paccayas*) (conditions qui précèdent l'opération d'une cause, comme, par exemple, la "racine", la "contiguïté", l'"association", etc.). De cette façon, la *matika* (liste) du *Dhammasangani* opère : (1) comme moyen d'explorer pleinement tous ces états et qualités inhérents à l'expérience, mentale et matérielle ; (2) comme une série de points focaux auxquels la valeur ultime de tout état peut être précisée ; (3) comme structure sur laquelle la relation entre les états peut être réalisée, non pas statiquement comme facteurs isolés, mais dans leur processus normal de naissance et disparition (*op. cit.*, p. XI). Si donc, Nyanaponika Thera (1976) peut parler, comme nous le verrons plus loin, de "méthode inductive" (*op. cit.*, p. 6), cette "méthode inductive" est loin d'être pure : elle est contrainte par l'*a priori* structurel des trichotomies et dichotomies. Cette caractéristique la rapproche et l'éloigne à la fois du mode de définition des notions de composantes du signe hexadique et de sous-catégories de ces mêmes composantes dans la phénoménologie de l'activité humaine (ou cadre théorique sémio-logique) développée dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' (voir le chapitre 1, section 4, et la *Méthode réfléchie*, chapitre 3) : un *a priori* structurel des catégories peircéennes relayé par l'imposition "inductive" (en fait abductive, en toute rigueur, voir les précisions apportées à la notion d'Abduction dans le chapitre 4, section 4) de contenus ; des *a priori* structurels différents (listes de trichotomies et dichotomies *versus* déclinaison des catégories peircéennes). En tout cas, si l'on considère avec précision l'*Abhidharma*, on ne peut que constater que l'"intuition" censée résulter des pratiques de méditation selon F. Varela (voir le chapitre 8, section 9) est, en matière psychologique, sévèrement limitée par des *a priori* structurels.

Une analyse psycho-phénoménologique tournée vers une pratique de transformation personnelle

Le développement d'une phénoménologie et d'une psycho-phénoménologie de l'action humaine dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' a rencontré les notions analytiques du flux de conscience de l'*Abhidharma*, essentiellement dans le *Dhammasangani* (dont il existe des traductions en Anglais et en Français) et le *Patthana* (dont il existe une traduction en Anglais) et leurs commentaires, de la même façon qu'il a rencontré les notions analytiques de l'"hégémonique" postulé par le stoïcisme, en considérant *a posteriori* ces deux ensembles de notions

comme psycho-phénoménologiques. Mais la construction et la mise en œuvre des notions de l'*Abhidharma* et du stoïcisme sont orientées vers la réalisation, les premières d'un processus conduisant à l'Illumination, les secondes de l'action juste et, au-delà, de la sagesse, c'est-à-dire de l'action toujours juste. Si les stoïciens ont rejeté la séparation entre corps et esprit, les bouddhistes, "rejetant l'hypothèse d'une âme et de ses plus hautes manifestations ou esprit, se sont contentés de résoudre la conscience de l'homme éthique, comme ils la trouvaient, en un continuum de phénomènes subjectifs. Ils analysèrent ce continuum, comme nous le ferions, par section transversale. Mais leur traitement fut génétique. Les groupes distinguables de *dhamma* – ou, approximativement, les états mentaux – « naissent » en chaque cas dans la conscience, en obéissant à certaines lois causales, psychiques ou morales – c'est-à-dire, en définitive, comme le produit d'états de conscience antécédents" (Rhys Davids, 1974, p. XXII). Mais il faut souligner de nouveau à ce propos que le *Dhammasangani* et le *Patthana* sont loin d'être strictement empiriques. C'est ce qui fait que la traduction en Anglais du *Dhammasangani* par C.A.F. Rhys Davids a été intitulée '*Un manuel bouddhiste d'éthique psychologique*'. Effectivement, comme l'écrit Bickkhu Bodhi (1993), "le système que l'*Abhidharma* articule est simultanément une philosophie, une psychologie et une éthique, le tout intégré dans le cadre d'un programme de libération. Il peut être décrit comme une philosophie car il propose une ontologie, une perspective sur la nature du réel (…) [selon laquelle] la nature ultime consiste en une multiplicité de constituants élémentaires appelés *dhammas* (…). La préoccupation première de l'*Abhidharma* est de comprendre la nature de l'expérience et la réalité sur laquelle il se focalise est la réalité consciente, le monde comme donné dans l'expérience (…). Pour cette raison, l'entreprise philosophique de l'*Abhidharma* s'inscrit dans une psychologie phénoménologique. Pour faciliter la compréhension de la réalité dont on fait l'expérience, l'*Abhidharma* s'embarque dans une analyse élaborée de l'esprit tel qu'il se présente dans la méditation introspective. (…) Cette analyse de l'esprit n'est pas motivée par la curiosité théorique mais par l'objectif pratique prépondérant de l'enseignement de Bouddha, la délivrance de la douleur (…) et prend le caractère d'une éthique psychologique (…), d'un guide complet de vie noble et de purification mentale" (*op. cit.*, pp. 3-4).

Citons la caractérisation particulièrement vivante de l'effort analytique de l'*Abhidharma* qui a été faite dans les *Questions du Roi Milinda [au Vénérable Nagasena]* (p. 144, trad. Finot, repris dans *Abhidharma Studies*, Nyanaponika Thera, 1976, p. 7) :

"Nagasena : Le Bienheureux a accompli une tâche très difficile quand il analysa un processus mental ayant un seul objet, comme consistant de conscience avec ses concomitants, comme suit : il y a impression des sens, sentiment, perception, volition, conscience.

Milinda : Donne m'en une illustration.

Nagasena : Suppose, Ô Roi, qu'un homme soit allé à la mer en bateau et prenne dans le creux de sa main un peu d'eau de mer et la goûte. Est-ce que cet homme saura que « ceci est de l'eau du Gange, ceci vient d'autres rivières comme Jamuna, Acravati, etc. ?

Milinda : Il peut à peine savoir cela.

Nagasena : Mais une tâche encore plus difficile, Ô Roi, fut accomplie par le Bienheureux quand il analysa un processus mental ayant un seul objet, comme consistant de conscience avec ses concomitants".

Piatigorsky (1984) complique le tableau en précisant très justement que "la théorie bouddhiste de la conscience" consiste avant tout à porter son attention au caractère phénoménal de sa propre activité mentale dirigée vers la conscience comme objet de cette activité" [et] "ne traite pas du fait de la conscience lui-même mais du fait d'être conscient de la conscience" (*op. cit.*, p. 2). Mais c'est pour atteindre ce "fait de la conscience lui-même", toujours dans le cadre d'une visée pratique de transformation personnelle.

2. Une conscience sans Soi mais avec cinq agrégats

Selon Guenther & Kawamura (1975) : Pour l'*Abhidharmakosa*, "la conscience est une attention (*awareness*) sélective" qu'il s'agit d'analyser. Par exemple, d'après un manuel tibétain d'*Abhidharma* du 18ème siècle : "quand la perception sensorielle prend une tache (complexe) de couleur comme sa préoccupation principale, il y a un processus d'isolation concernant l'objet" (*op. cit.*, p. 9). Cette "analyse du processus mental" a connu des réinterprétations ontologiques mais peu d'évolutions (à part, mais seulement en partie, la notion de "conscience réceptacle", voir chapitre 8, section 2). Son problème est d'analyser ce processus mental sans perdre le tout dynamique de la conscience. Sa notion générale est celle d'"agrégat" [*skanda*]. Selon Chogyam Trumpa (1978), parler d'"agrégat" [*skanda*], c'est signifier "qu'il ne s'agit pas d'un objet défini indépendant, comme une brique [participant à une construction], mais d'une collection de petits détails et aspects d'inclinations psychologiques de différents types. Par exemple, le second agrégat [*skanda*], le sentiment, n'est pas solide, n'est pas un. Il contient toutes sortes de sensations" (*op. cit.*, p. 14). Ces agrégats [*skandas*] sont des *dharmas* [phénomènes] conditionnés, et il n'existe aucun agrégat [*skanda*] qui soit engendré par une cause unique. Pour Varela, Thomson & Rosch (1993), ce sont des "ensembles de catégories visant à examiner la formation du sentiment de soi. Il ne s'agit pas de catégories ontologiques au sens de celles que l'on trouve, par exemple, dans la *Métaphysique* d'Aristote. Ces catégories servent plutôt, d'une part, comme simples descriptions de l'expérience et, d'autre part, comme repères destinés à guider la recherche" (*op. cit.*, p. 103). Pareillement, du côté du programme de recherche empirique 'cours d'action', les notions sémio-logiques (voir chapitre 1, section 4, et la *Méthode réfléchie*, chapitre 3) dont l'ensemble, organisé en relation avec une mise en œuvre originale des catégories de l'expérience de C.S. Peirce, d'une part, ne sont pas des notions psychologiques mais des notions à la fois phénoménologiques (de description du cours d'expérience) et psycho-phénoménologiques (de description de l'activité donnant lieu à expérience), d'autre part, constituent une matrice de questionnement des données empiriques d'expression de la conscience préréflexive.

Varela, Thomson & Rosch (1993) ont introduit (*op. cit.*, pp. 102 sq) les différentes notions d'agrégats [*skanda*] de l'*Abhidharma* : (1) les "formes" (*rupa*) ; (2) les "sentiments" (*vedana*) ; (3) les "perceptions (discernements)/impulsions" (*samjna*) ; (4) les "formations du caractère" (*samskara*) ; (5) les "consciences" (*vijnana*). Ils insistent sur la difficulté à traduire *samjna* et *samskara*. Mais il en est de même des autres termes. De la Vallée Poussin (1971-1980) les nomme tous différemment : (1) les "matières" ; (2) les "sensations" ; (3) les "notions" ; (4) les "conditionnants" ;

(5) les "connaissances". Nyanaponika Thera (1976) nomme seulement les agrégats (1) et (4) de façon en partie différente : (1) les "impressions des sens" ; (4) les "volitions". Chacune de ces traductions est intéressante et leur cumul fait sens. Comme le précise Chogyam Trumpa (1978), les six "consciences sensorielles" (les cinq sens auxquels s'ajoute l'"esprit") constituent les différents attributs de la "forme", c'est-à-dire du premier agrégat (*op. cit.*, p. 14). Contrairement aux "formes", le second agrégat [*skanda*], c'est-à-dire les "sentiments", consiste en extrêmes, en polarités (…), a une qualité de sauter d'un extrême à l'autre. Ayant déjà les qualités de base de la forme, on commence à relier, à s'insérer soi-même dans certaines situations, dans les extrêmes de bon et mauvais, de douleur et de plaisir, de corps et d'esprit, etc." (*op. cit.*, p. 26). Le troisième agrégat [*skanda*], la "perception", "est basée sur ce qui est manifesté par la forme et le sentiment et sur ce qui ne l'est pas (*op. cit.*, p. 27) [car] elle ne peut exister sans solidité, sans solidification (…), est fondée sur l'espoir" (*op. cit.*, p. 28). La perception est ainsi considérée comme active et consiste, selon l'*Abhidharmakosa* de Vasubandu 1, en "un processus d'isolation concernant l'objet" (Guenther & Kawamura, 1975, pp. 9 et 14). Le quatrième agrégat [*skanda*], les "formations" ou "volitions", "constitue l'intellect au sens d'intelligence qui permet à l'ego de rassembler plus de territoire, plus de substance, plus de choses (…) ; ce sont des états physico-mentaux" (Chogyam Trumpa, 1978, p. 40). Quant au cinquième agrégat [*skanda*], la "conscience", il diffère des "consciences sensorielles" du premier agrégat "qui constituent une sorte de fond psychique où les potentiels de la conscience sont présents (…). Avec le cinquième agrégat [*skanda*], nous parlons de la fructification de ces potentiels" (idem, p. 62), c'est-à-dire de ce qu'on nomme "construction de savoir" ou "création de connaissance" dans les sciences cognitives d'aujourd'hui. Notons qu'ainsi toute conscience donnant lieu à savoir ou connaissance est accompagnée par quelque sentiment, ce que le cognitivisme d'aujourd'hui a oublié, et, ce qui est plus classique, par quelque opération. Guenther & Kawamura (1975) insistent justement sur ce point : "les cinq événements mentaux commencent par le sentiment, toujours présent, quelle que soit la situation de l'esprit" (*op. cit.*, p. 2).

Nyanaponika Thera (1976) discute (*op. cit.*, pp. 68 sq) de l'omission de la mémoire et du rappel dans cette liste, ce qui le conduit à préciser que, dans l'*Abhidharma*, "la perception est la fabrication et le rappel des marques distinctives de l'objet". Mais, comme "l'*Abhidharmakosa* ajoute un facteur neutre (…), le « non oubli de ce qui a été vécu », cette divergence avec la liste donnée dans le *Dhammasangani* montre que l'auteur [Vasubandu 1] a aussi noté l'absence de la mémoire dans cette liste et a peut-être considéré qu'elle avait été oubliée" (*op. cit.*, p. 72). Pour qui partage le programme de recherche 'cours d'action', ce serait plutôt une manifestation de la difficulté qu'il y a à séparer phénoménologie empirique (où il n'y a pas de place pour ce qui est totalement oublié et ne peut donc apparaître à la conscience préréflexive) et psychologie ou anthropologie cognitive empirique (où oubli et non oubli doivent, pour bien faire, être décrits et expliqués) !

Notons que la description systématique de la conscience proposée par l'*Abhidharma* passe par de nombreuses autres notions qui s'ajoutent aux agrégats [*skandas*] (voir Varela, Thomson et Rosch, 1993, pp. 339-342, Guenther & Kawamura, 1975,

La Vallée Poussin, 1971-1980), dont je ne perçois pas l'intérêt autre qu'historique et que je laisserai de côté ici.

Des agrégats sans Soi mais avec expérience

Pour Varela, Thomson & Rosch (1993) : "Les facteurs mentaux sont les relations qui lient la conscience à son objet ; à chaque instant, une conscience dépend de ses facteurs mentaux momentanés. (…) Cette analyse de la conscience par l'*Abhidharma* est-elle un système d'intentionnalité comparable au système husserlien ? Il existe des similarités du fait qu'il n'y a pas de conscience sans un objet de conscience et sans relation. (…) Mais il y a des différences. Ni les objets de conscience, ni les facteurs mentaux ne sont des représentations. Fait plus important encore, la conscience n'est qu'un mode de connaissance ; le *prajna* [sagesse] ne connaît pas au moyen d'une relation sujet / objet" (*op. cit.*, p. 109).

Ces mêmes auteurs notent aussi que les cinq agrégats [*skanda*] sont qualifiés d'"agrégats du vouloir-saisir" : "Nous – c'est-à-dire notre personnalité, qui consiste largement en formations de caractère [*samskara*] – nous cramponnons aux agrégats [*skanda*] comme s'ils étaient un Soi alors qu'en fait ils sont dénués (*sunya*) de Soi. Et pourtant, malgré cette absence de Soi, les agrégats [*skanda*] sont remplis d'expérience. (…) Le développement progressif de la pratique attentive de l'expérience élargit l'espace dans lequel tous les surgissements de l'expérience se produisent. À mesure que cette pratique se développe, l'attitude immédiate (et non seulement les réflexions après coup) se focalise de plus en plus sur la conscience du fait que ces expériences – les pensées, les dispositions, les perceptions, les sentiments et les sensations [c'est-à-dire, traduits ici de façon encore différente, les cinq agrégats ou *skanda*s] – ne peuvent être définitivement cernées. Notre propre attachement à leur égard n'est lui-même qu'un sentiment de plus, qu'une autre disposition de notre esprit. Ce surgissement et cet évanouissement, cette émergence et ce déclin sont précisément l'absence de soi dans les agrégats [*skandas*] de l'expérience. En d'autres termes, le fait même que ces agrégats [*skandas*] sont remplis d'expérience revient au même que le fait qu'ils sont dénués de Soi. S'il y avait un Soi solide, réellement existant, dissimulé dans ou derrière les agrégats [*skandas*], son caractère immuable empêcherait toute expérience de se produire" (*op. cit.*, p. 125).

Si, dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', nous avons parlé d''acteur' et de 'cours d'action', c'est en double référence, d'une part, au stoïcisme et à sa métaphore théâtrale de l'acteur (*persona*) et de l'action, d'autre part, au bouddhisme. Concernant cette référence au bouddhisme, je rappelle la considération grammaticale effectuée dans un vers du *Mulamadhyamakakarika* (les *Stances du Milieu*) de Nagarjuna : "En dépendance d'une action naît un agent, Et en dépendance d'un agent naît une action" (VIII.12abc). La nomination d''agent' ou d''acteur' permet – et nous a permis – d'exprimer cette double dépendance et donc de ne pas sacrifier implicitement à la notion de Sujet ou de Soi donné à l'avance et séparé de son activité ou de son action. Dans le cadre théorique sémio-logique développé dans la foulée (voir le chapitre 1, section 4, et la *Méthode développée*, chapitre 6), qui se limite à la description duale du cours d'expérience – c'est-à-dire de la conscience

préréflexive – et de l'activité donnant lieu à cette conscience préréflexive, l'expérience de l'acteur se distribue dans les transformations immédiates de l'Engagement dans la situation E, de la Structure d'Anticipation A et du Référentiel S (types de Representamen R, relations entre types, principes de construction de savoir). Notons que ces transformations du Référentiel S à un instant donné s'intègrent en partie dans la culture à plus long terme propre à l'acteur concerné mais que, pour ainsi dire, elles "ne durent que si l'on s'en sert" par la suite.

Une cohérence de vie sans Soi

Varela, Thomson & Rosch (1993) (*op. cit.*, pp. 160-169) se posent la question "Comment se fait-il, si nous n'avons pas de soi, qu'il y ait de la cohérence dans nos vies ?". Ils y répondent en toute généralité par la "production en dépendance" (*pratityasamutpada*) et, plus précisément, par l'usage métaphorique de la "Roue de la Vie" ou "Roue du *Karma*", une chaine circulaire de 12 maillons utilisée dans le bouddhisme pour décrire des événements d'une durée quelconque située entre un simple moment et une vie entière – et même, mais je ne m'y arrêterai pas, plusieurs vies dans une série de renaissances. L'ignorance (ou nescience ou ignorance active) (1er maillon) est le fondement de toute action causale karmique, c'est-à-dire par les traces laissées par l'action ; par ignorance, on agit (action volitive) sur la base d'un soi (2ème maillon) ; etc., jusqu'au déclin et à la mort (12ème maillon). C'est le cercle de l'existence humaine conditionnée automatiquement ou *samsara*. C'est, pour le bouddhisme, par une attention précise, disciplinée à chaque moment, qu'on peut interrompre ce cercle du conditionnement automatique.

Cette Roue du *Karma* traduit les présuppositions de la première des "quatre nobles vérités" énoncées par Gautama Bouddha (voir l'*Introduction* à cette *Partie D*, section 1). Sans nécessairement y adhérer, il me semble qu'on peut en conserver trois idées : l'idée du cercle, celle de la production en dépendance et celle de *samsara* ainsi conçue. Dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', l'hypothèse faite est que, dans sa vie quotidienne, chaque acteur développe son activité selon un mélange d'automatismes et d'attention – plus précisément, de conscience préréflexive, si l'on veut insister sur ce qui est documentable de ce mélange – plus ou moins riche et précise, qui, certes, ne lui évite pas la mort, mais quelques souffrances, et a éventuellement d'autres avantages qu'il n'est pas le lieu de chercher à préciser ici. D'où la série des objets théoriques (cours d'action, cours d'expérience, cours de vie relatif à une pratique, cours de vie et, avec un statut différent, cours d'in-formation). La locution 'cours d'action' a d'ailleurs été choisie au départ à partir de la locution anglaise '*course of action*' qui, contrairement à '*action flow*', par exemple, contient l'idée d'organisation consciente. Une hypothèse semblable est faite pour l'activité d'un collectif d'acteurs à travers les objets théoriques correspondants (articulation collective des cours d'action / articulation collective des cours d'expérience / articulation collective des cours de vie relatifs à une pratique / articulation collective des cours de vie). Ajoutons que la figure du cercle du signe hexadique (voir **Figure 3**), comme à la fois structure d'une unité de cours d'expérience et d'une unité d'activité donnant lieu à expérience d'une durée quelconque, a été choisie en référence ironique avec l'image du cercle karmique. Elle reste la meilleure

pour expliciter la construction relationnelle du signe abstrait comme du signe hexadique, mais c'est une autre figure, inspirée par une figure proposée par C. Sève, qui est préférée, pour des raisons purement pragmatiques, dans les études et recherches empiriques sur les cours d'action (voir **Figure 4**).

Des langages de description dont les principes se recoupent partiellement

Selon Nyanaponika Thera (1976) : "Dans le *Dhammasangani*, la conscience d'absorption méditative (*jhana*) est sujette à la même analyse sobre que les états mentaux ordinaires (…) [et] consiste en une combinaison transitoire de facteurs mentaux impermanents, conditionnés et impersonnels, qui diffèrent seulement par leur plus grande intensité et pureté de leurs contreparties accompagnant la conscience ordinaire (…). Le disciple est toujours avisé de faire suivre son absorption méditative par une rétrospection analytique sur les états mentaux juste vécus qui les comprend par *insight* comme impersonnels, évanescents, et donc auxquels on ne peut pas adhérer" (*op. cit.*, pp. 10-11). Pareillement, le programme de recherche empirique 'cours d'action' vise le développement d'une analyse commune à toutes les sortes d'activités, les activités ordinaires comme celles de recherche, dont celles d'expression de la conscience préréflexive relative à ces activités.

L'*Abhidharma* et ses commentaires multiplient les listes de distinctions. Certaines d'entre elles peuvent entrer en dialogue avec celles du programme de recherche 'cours d'action', moyennant la mise en œuvre de la distinction étrangère à l'*Abhidharma* entre science et phénoménologie de l'activité humaine.

Un premier problème, qui comporte de multiples aspects, de la phénoménologique empirique développée par le programme de recherche empirique 'cours d'action', et qui est parallèle à celui que s'est posé l'*Abhidharma*, est le suivant : comment concevoir un langage de description de l'expérience, c'est-à-dire une phénoménologie de l'activité humaine donnant lieu à expérience, (1) qui porte sur l'ensemble de cette expérience, (2) qui ne sacrifie pas au dualisme sujet / objet, (3) qui ne considère pas la pensée comme représentation, (4) qui analyse le caractère composite et complexe de toute cognition et (5) qui traduise le caractère processuel, impermanent, de toute cognition ? Nous avons déjà abordé les **Points (1) et (2)** plus haut et montré qu'il y avait là communauté de visée et de nature entre la phénoménologique empirique développée par le programme de recherche empirique 'cours d'action' et l'*Abhidharma*. Donnons quelques citations de commentateurs de l'*Abhidharma* concernant les autres points.

Point (5) : Ces différents agrégats [*skandas*] sont tels que chacun englobe ceux qui le précèdent dans la liste. Selon Varela, Thomson & Rosch (1993), le premier agrégat [*skanda*] est considéré comme "s'appuyant sur le physique et le matériel", les autres agrégats [*skandas*] sont considérés comme "mentaux". Ce sont tous des "agrégats du vouloir-saisir", "sans soi" et étrangers à toute idée de "relation sujet / objet" et de "représentation". Selon l'*Atthasalini* (Pe Maung Tin, 1976, p. 107), cité et commenté par Nyanaponika Thera (1976) : "Concernant les facteurs mentaux naissant dans un seul moment de conscience, il n'est pas possible de dire que l'un apparaît avant l'autre (…). L'impression des sens est mentionnée d'abord seulement pour l'exposition (…).

Tous ces facteurs apparaissent simultanément dans un moment unique de conscience" (*op. cit.*, p. 46). Cependant, comme ils traduisent des processus, le temps joue en ce sens que, d'une part, les premiers processus doivent commencer à apparaître avant que les suivants dans l'ordre de[s agrégats ou facteurs mentaux ou *skandas*] (1) à (5) [voir le début de cette section 2] n'apparaissent, d'autre part, les cinq sortes de processus se terminent en même temps et le tout constitue un "moment de conscience". Comme le "moment de conscience" qui est décrit par la succession des cinq agrégats donne place au suivant qui est décrit pareillement, on peut parler de cycles successifs. Ce principe d'ordre d'apparition et de cumul de processus est commun aux agrégats [*skandas*] de l'*Abhidharma* et aux composantes et sous composantes du signe hexadique dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action', mais il est spécifié différemment dans les premiers et les secondes.

Point (4) : Ces agrégats [*skandas*], présentés dans le *Dhammasangani*, résultent, d'après Nyanaponika Thera (1976), "d'une méthode inductive, basée exclusivement sur l'observation subtile et sans préjugé des processus mentaux" ici et maintenant ("concept de *samaya* : temps, occasion, conjonction de circonstances", traité de façon détaillée dans l'*Atthasalini*) (*op. cit.*, p. 6). Guenther (1976) note que "le *Dhammasangani* commence par les mots significatifs suivants : « Quand une attitude consciente saine, appartenant au monde de la relation sensorielle, accompagnée par et imprégnée de sérénité, et associée à un savoir, est née » (…). Selon l'auteur de l'*Atthasalini*, le mot « Quand » est plein de signification : (1) tout d'abord, il pointe vers la totalité des circonstances et conditions favorisant et produisant une opération définie (effet) ; (2) il dénote l'opportunité unique de saisir le secret de toute existence ; (3) il désigne le caractère momentané de tout moment ou situation donné ; (4) il pointe vers la coopération simultanée de nombreuses autres fonctions psychiques ; (5) il montre l'interdépendance et l'interrelation de tout. (…) Tous ces facteurs ou *dharmas* [phénomènes] sont si entièrement dépendants de conditions innombrables qu'en aucune façon ils ne peuvent retenir leur individualité au-dessus de toutes les conditions, c'est pourquoi ils sont dits « n'avoir aucune individualité propre »" (*op. cit.*, p. 4). La phénoménologique empirique développée par le programme de recherche empirique 'cours d'action', si elle est "basée sur l'observation subtile et sans préjugé des processus" ne l'est pas "exclusivement", c'est-à-dire n'est pas qu'"inductive" au sens de cet auteur, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut. D'ailleurs, elle est plutôt abductive qu'"inductive" (voir toujours à ce propos le chapitre 4, section 4). De plus, elle considère ces "processus" moins comme "mentaux" que comme interactifs asymétriques entre acteur et environnement.

Point (3) : Selon Kajiyama (1989), les *Sarvastivadin* (rattachés à l'*Hinayana*, [Petit Véhicule]) professent l'importante "théorie selon laquelle la conscience n'a pas de contenu", c'est-à-dire que "quand nous sommes conscients de quelque chose – physique, mentale ou logique – elle existe comme externe à la conscience". C'est une "théorie de la connaissance sans images" (*op. cit.*, p. [133]). Nous dirions "sans représentations". Le parallèle avec le langage de description du cours d'expérience développé par le programme de recherche empirique 'cours d'action' (voir la *Méthode développée*, chapitre 6) est évident.

L'élaboration des notions de composantes du signe hexadique ainsi que celle des notions de sous-catégories de ces composantes, c'est-à-dire les façons de remplir le squelette catégoriel hexadique qui ont été mises en œuvre dans ce programme de recherche, ont obéi à des principes différents de ceux de l'élaboration des notions de l'*Abhidharma.* Mais, du fait des recoupements entre les principes des langages de description que je viens de pointer, elles ont bénéficié, pour ainsi dire dans le désordre, de la considération des cinq agrégats [*skandas*] : (1) la notion d'Ancrage ; (2) la notion de Representamen ; (3) la notion de sous-catégorie "sentiment" (sous-catégorie 2.1) de l'Unité de cours d'expérience et son implicitation dans les sous-catégories supérieures ; (4) la notion d'Unité de cours d'expérience (pour les sous-catégories supérieures à la sous-catégorie "sentiment") ; (5) la notion d'Interprétant (voir chapitre 1, section 4, et la *Méthode réfléchie*, chapitre 3).

À propos de "la Roue de la Vie", "chaîne circulaire en 12 maillons" (voir plus haut dans cette section), Varela, Thomson & Rosch (1993) écrivent : "Le cercle est une structure analytique qui peut être utilisée pour décrire des événements d'une durée quelconque située entre un simple moment ou une vie entière ou, dans la perspective bouddhique, entre plusieurs vies. Métaphoriquement, nous pourrions dire que ces motifs ont un caractère fractal : les mêmes configurations semblent apparaître même quand nous modifions l'échelle d'observation de plusieurs ordres de grandeur" (*op. cit.*, p. 161). On retrouve le même caractère fractal dans les diverses notions descriptives de la cognition humaine qui ont été proposées, depuis les opérateurs cognitifs de Newell & Simon (1972) jusqu'aux signes tétradique et hexadique inclus (voir la *Méthode développée*, chapitre 5, section 1).

D'autres recoupements partiels existent. Par exemple, l'*Abhidharmakosa* de Vasubandu 1 s'étend sur les distinctions entre les "actes". Il part des distinctions indiennes entre acte corporel, acte vocal et acte mental. Ces distinctions font écho dans l'élaboration des notions analytiques du cours d'action, d'une part, à la communauté reconnue entre "actions de communication", "actions donnant lieu à comportement" et "actions de raisonnement", contrairement aux séparations faites par les disciplines universitaires usuelles obsédées par la séparation entre l'"intérieur" et l'"extérieur" de l'acteur qu'au contraire la notion d'enaction relie. De plus, Vasubandu 1 qualifie l'ensemble de ces trois sortes d'actions d'"actes après l'avoir voulu". En cela, il se conforme à une déclaration de Gautama Bouddha : "Oh moines, je dis que l'acte est volition ; après l'avoir voulu, on agit par le corps, la voix et la pensée" (voir Lamotte, *Tome II*, 1976, p. 662). Enfin, il distingue ces derniers de la "volition" comme acte mental particulier. L'acte mental se trouve ainsi des deux côtés de la distinction entre "volition" et "actes après l'avoir voulu" car "on produit une volition qui est pure (il faut que je fasse telle ou telle action) et, ensuite, une volition d'action, la volition de faire une action en conformité avec ce qui a été voulu auparavant" (La Vallée Poussin, 1971-1980, p. 12). Cet "après" et cet "ensuite" ouvrent sur une interprétation psychologique de sens commun qui a été reprise par le cognitivisme : "je pense, et ensuite j'agis". Le cadre théorique sémio-logique développé dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' (voir toujours chapitre 1, section 4, et la *Méthode réfléchie*, chapitre 3) s'en est écarté : il peut y avoir un "après" ou un "ensuite", mais pas nécessairement, et la distinction essentielle est celle entre

"interprétations symboliques" (comprenant ce que Vasubandu 1 appelle des "volitions pures", c'est-à-dire des "interprétations d'actions à réaliser") et "actions accompagnées symboliquement" (comprenant les actions donnant lieu à comportement accompagnées d'interprétations symboliques).

3. Une insatisfaction semblable du *Madhyamika* [Voie du Milieu] face à l'illusion de la consistance des agrégats et du programme de recherche empirique 'cours d'action' face à celle du signe comme mécanisme élémentaire

L'insatisfaction du *Madhyamika* [Voie du Milieu], que nous allons considérer pour lui-même dans les section suivantes, relativement à l'*Abhidharma*, a été que ce dernier, ou du moins certaines écoles se réclamant de ce dernier, en sont venues à accorder une certaine consistance aux *dharmas* [phénomènes], et en particulier aux agrégats (*skhandas*), tout en continuant à les considérer comme instantanés.

Éléments discrets momentanés *versus* flux continu

D'après Hoffmann (1978) : "Selon Buddhagosha (*Visudhimagga,* traduit en Anglais comme *The Path of purification*, voir Pe Maung Tin, 1975) [rattaché à l'*Hinayana*, Petit Véhicule], le concept « dépendant » (*pattica*) [dans la locution « co-production ou origination dépendante » ou *patticasamuppada*] a pour but de s'opposer à ceux qui croient qu'il n'y a pas de cause, ou que la cause est une essence primordiale, des atomes, le temps, un dieu, l'âme du monde, ou autre chose semblable. Le concept « co-production ou origination » (*samuppada*), le second élément du composé *patticasamuppada* [co-production ou origination dépendante] a pour but de s'opposer à ceux qui croient que l'âme est annihilée, qu'il n'y a pas d'utilité de la charité, qu'il n'existe pas d'autre monde, etc. (…) Le système *Madhyamika* [Voie du Milieu] interprète l'« origination dépendante » non pas comme une séquence temporelle de *dharmas* [phénomènes], mais comme le principe de l'interdépendance essentielle de toute chose que la pensée peut contextualiser et le langage nommer. Ce principe exclut logiquement le concept d'*ens* réel, d'identité ou chose réelle, parce que, pour en former un concept correct, on doit lui attribuer, par le raisonnement indien usuel une essence non conditionnée, non changeante. Mais selon le principe d'« origination dépendante » des bouddhistes *Hinayana* [Petit Véhicule], cette attribution ne peut être faite, car leur philosophie demande qu'à la fois « substantialité » et « existence momentanée », qui se contredisent mutuellement, soient attribuées à chaque *dharma* [phénomène], c'est-à-dire à chaque état infinitésimal élémentaire, que je peux être pardonné (compte tenu des ambiguïtés du langage) d'appeler une « chose ». (…) Ainsi, selon le point de vue de Nagarjuna, la théorie de la réalité comme flot incessant de *dharmas* [phénomènes] qui naissent et perdurent pendant le plus court des moments et disparaissent ensuite, est auto-contradictoire." (*op. cit.*, p. 278-279).

Venkata Ramanan (1987) écrit pareillement : "Les *Sarvastivadin* [une école de l'*Hinayana* se réclamant de l'*Abhidharma*] se saisissent du distinct comme séparé

et tiennent cette séparabilité comme absolue. Avec ceci, ils échouent à fournir une prise en compte de la nature organique du cours de l'existence phénoménale" (*op. cit.*, p. 61). Notons, avec Kalupahana (1986), que cette idée de la séparabilité absolue des *dharmas* [phénomènes] a des conséquences métaphysiques qui compromettent la cohérence du chemin bouddhique : "Les *Sarvastivadin* [se caractérisent par] leur reconnaissance d'éléments atomiques discrets qu'ils furent incapables de relier même avec une théorie des quatre relations fondamentales [d'où] leur admission d'une conception métaphysique particulière de « nature propre » (*svabhava*) [durant les trois périodes de temps, passé, présent et futur] pour rendre compte de la continuité de tels phénomènes discrets. (…) La « dépendance » est devenue proche de la théorie identitaire de la causation formulée avec précision par l'École *Samkhya* [l'une des écoles hindouistes]" (*op. cit.*, p. 22).

Pour Hoffmann (1978), penser en termes d'éléments discrets momentanés *versus* de flux continu est une question de fécondité pour l'illumination attendue de la pratique de l'ensemble du chemin bouddhique : "Nagarjuna et ses émules affirment que la pensée *Hinayana* [Petit Véhicule] ne va pas assez loin quand elle analyse les « objets » de la vie ordinaire en *dharmas* [phénomènes]. Ils garantissent qu'il est plus fécond pour l'illumination d'interpréter l'expérience comme une succession d'états momentanés interconnectés que de l'interpréter de façon ordinaire comme celle d'objets ayant des attributs et d'agents accomplissant des actions. Ils soutiennent cependant que le concept de *dharma* [phénomène] devrait, au bout du compte, être aussi soumis à une critique destructrice, et que la vacuité ou non substantialité des *dharmas* réalisés [devrait être affirmée]. (…) Au concept de *dharmas* [phénomènes], Nagarjuna substitue celui de vacuité (*sunya*), selon lequel le « réel » n'est ni *atman* (être) ni *anatman* (non-être ou devenir), ni la synthèse des deux (être en changement), ni aucun des deux [tétralemme, voir section 5]. (…) [Il retrouve] le rejet des alternatives par Bouddha (…), considérées comme futiles car ne conduisant pas à l'émancipation" (*op. cit.*, p. 276).

Un postulat de continuité qui ne supprime pas l'analyse

Mais, Varela, Thomson & Rosch (1993) y insistent avec force : "Il est capital de réaliser que Nagarjuna ne rejette pas l'*Abhidharma*, comme l'affirment parfois les spécialistes occidentaux. Son analyse tout entière est basée sur les catégories de l'*Abhidharma* (…). Nagarjuna élargit l'*Abhidharma*, mais cet élargissement produit une différence considérable pour l'expérience" (*op. cit.*, p. 303). De même, pour Venkata Ramanan (1987) : "Il est significatif que la *Sastra* [*Maha-Prajnaparamita Sastra*, ou *Traité de la Grande Vertu de sagesse* de Nagarjuna] s'étend (chapitre XXXVI) sur une exposition des catégories des éléments d'analyse [de l'*Abhidharma*], préliminaire à la critique qui montrera leur *sunyata* [vacuité]. L'analyse logique est première relativement à la critique ; et la *sunyata* [vacuité] n'est pas le rejet de ces éléments mais la révélation de leur caractère contradictoire. Les chapitres XIX-XXIX encore, de façon signifiante, établissent les facteurs de la Voie selon l'*Abhidharma* (*Sarvastivada*) aussi bien que selon le *Mahayana* [Grand Véhicule], et pratiquement à la fin de chaque thème dans cette connexion, ils montrent comment les éléments de l'*Abhidharma* doivent être assimilés dans le *Mahayana* [Grand Véhicule]. D'abord

l'analyse, ensuite la *sunyata* [vacuité] qui est la révélation de leur relativité et de leur caractère non-ultime, conduisent finalement à leur compréhension" (*op. cit.*, p. 44). On peut même dire, avec Williams (1998, p. 13), que toute l'histoire de la pensée philosophique religieuse bouddhique consiste en une série de notes à l'*Abhidharma*, comme on a dit que l'histoire de la philosophie occidentale consiste en une série de notes aux dialogues de Platon.

Un garde fou contre l'ossification des résultats de l'analyse à un moment donné

La référence à la pensée bouddhique a ainsi servi de garde-fou, tout au long de ma contribution personnelle au développement du programme de recherche 'cours d'action' jusqu'à aujourd'hui, contre toute tentative d'hypostasier les notions phénoménologiques et, en particulier, d'interpréter les relations d'ordre (marquées par des flèches de différentes sortes) entre les composantes du signe, qu'il soit tétradique ou hexadique (voir **Figure 3**), comme traduisant un mécanisme, c'est-à-dire comme constituant un vulgaire modèle de boites et flèches auquel la littérature scientifique et technique nous a habitués.

La limite de l'idée des *dharmas* [phénomènes] comme séparés qui préside à l'*Abhidharma*, qui a été critiquée par Nagarjuna et le *Madhyamika* [Voie du Milieu], est parallèle à la limite de l'idée initiale de signe tétradique comme structure incluant l'"Unité élémentaire de cours d'action", qui avait été présentée en 1987. Ce qualificatif d'"élémentaire" pointait, "à l'insu de mon plein gré", vers des supposés "atomes" du cours d'action. Au contraire, la précision de la notion de signe hexadique, donc aussi mais rétrospectivement de celle de signe tétradique, comme structure sous-jacente à toute unité significative ou verbalisable – c'est-à-dire donnant lieu à conscience préréflexive – de taille quelconque met l'accent sur l'absence de fondement du signe hexadique autre que ce qui a pu être explicité de la conscience préréflexive à partir des données qui ont pu être recueillies dans une étude particulière ou une série d'études particulières. S'il y a des Unités de cours d'expérience plus ou moins larges et englobantes, il n'y a pas d'unités ultimes ou plutôt les unités les plus élémentaires ne traduisent rien d'autre que les limites des données et de leur analyse.

Selon Venkata Ramanan (1987) : "L'erreur [critiquée par le *Madhyamika*, ou Voie du Milieu] ne tient pas à l'analyse [de l'*Abhidharma*] mais à l'attachement aux éléments de l'analyse" (*op. cit.*, p. 183). De même, dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', une description phénoménologique effectuée d'une période d'activité humaine donnée, ou encore une description symbolique d'une période donnée de cours d'expérience, peut toujours être poussée plus avant, peut toujours être complétée en direction du tout et peut toujours être renouvelée grâce à de nouvelles données (voir un exemple, sans nouvelles données, dans Theureau, 2009b).

Flux, agrégats, conscience et personne

Toujours selon Venkata Ramanan (1987) : "Le *Sastra* [*Maha-Prajnaparamita Sastra*, ou *Traité de la Grande Vertu de sagesse* de Nagarjuna] observe que toutes les marques

mentionnées comme signe de l'âme sont en vérité des signes de *vijnana* [conscience], le principe d'intellection conscient de soi, le centre individuel de la personnalité. (…) Si ce rejet de l'« âme » nous conduisait à l'autre extrême d'imaginer que la vie personnelle est essentiellement vide de base, ce serait tomber dans l'erreur du négativisme ; les deux privent la vie personnelle de sa signification et lui nient sa possibilité même. La Voie du milieu [*Madhyamika*] consiste dans la reconnaissance que le système complexe de la personnalité n'est pas absolu, qu'il n'existe pas en elle d'élément qui reste le même et qu'il n'existe pas d'élément dans le système de la vie personnelle qui périsse totalement. Le cours de la vie personnelle est un système organique continu d'événements. Mais ce qui lui donne le caractère unique d'être personnel est le sens de « Moi », le fait fondamental de la subjectivité (…), en d'autres mots le principe d'autodétermination de l'intellection consciente de soi. Mais ce principe n'est en rien inconditionné. Il est essentiellement un processus, une fonction qui consiste à faire l'expérience et à déterminer à l'intérieur de lui-même le cours d'événements auquel il donne naissance comme ses auto-expressions en réponse à son impulsion de base, la soif du réel, dans le contexte d'un monde objectif auquel il se confronte, qu'il perçoit et interprète" (*op. cit.*, pp. 225-226). Ou encore : "Cette *vijnana* [conscience] n'est pas quelque chose de substantiel ; c'est un processus continu, un courant ininterrompu d'événements qui naissent et meurent à chaque moment ; ce sont eux qui constituent la vie personnelle" (*op. cit.*, p. 231) et "la vue selon laquelle la personne serait complètement séparée des *skandas* [agrégats], qui est la vue substantialiste, commet toutes les erreurs de l'éternalisme. Ce serait pratiquement priver le cours de la vie personnelle de toutes ses significations, nier le caractère orienté de la vie, la continuité causale et la connexion de chacun avec ses œuvres" (*op. cit.*, p. 232).

En considérant la conscience préréflexive ou expérience, le programme de recherche empirique 'cours d'action' s'intéresse, au-delà du cours d'expérience, au cours d'expérience de vie relatif à une pratique (ou projet) et pourrait s'intéresser au cours d'expérience de vie tout court. En joignant au cours d'expérience ses contraintes et effets dans les corps, situations et cultures, il s'intéresse, au-delà du cours d'action, au cours de vie relatif à une pratique (ou projet) et pourrait s'intéresser au cours de vie tout court, ainsi qu'à leurs articulations collectives. C'est là que peuvent apparaître les continuités et ruptures dans la vie personnelle.

4. La Voie du milieu et l'hypothèse de l'enaction

Ayant ainsi montré suffisamment, me semble-t-il, comment l'*Abhidharma* contribue à préciser, positivement mais aussi négativement, la question d'une phénoménologie et d'une science empirique de l'activité humaine faisant l'économie d'une notion de "Sujet", je peux m'intéresser dans cette section à la façon dont le *Madhyamika* [Voie du Milieu] contribue à préciser la question de l'explication causale de l'activité humaine. Considérons donc maintenant la révolution *Madhyamika* [Voie du Milieu] et ses auteurs principaux, Nagarjuna (entre 50 et 150 de notre ère) et Candrakirti (7ème siècle), après avoir décrit dans la section précédente l'insatisfaction relativement à l'*Abhidharma* qu'elle a traduit. Notons d'emblée qu'elle a

connu diverses interprétations plus ou moins semblables ou complémentaires mais aussi certaines qui sont alternatives. Ces alternatives sont d'autant plus difficiles à trancher que de nombreux textes ou portions de textes ont été écrits et attribués à Nagarjuna longtemps après sa mort. La plus controversée de ces interprétations est celle de Kalupahana (1986) qui, au contraire de toutes les autres interprétations que j'ai rencontrées, considère que, si Nagarjuna est fidèle à l'inspiration de Gautama Bouddha, son commentateur plusieurs siècles plus tard, Candrakirti, trahit cette dernière au profit d'une inspiration hindouiste (*Vedanta*). Je présenterai essentiellement les interprétations les plus courantes. Mon problème ne sera évidemment pas de mettre fin aux controverses, mais de montrer en quoi Nagarjuna, Candrakirti et leurs commentateurs contribuent à un empirisme de l'activité humaine, à une épistémologie (avec l'ontologie associée) enactive et, plus largement, à un existentialisme enactif. Pour l'essentiel, je ne ferai dans cette section que suivre Varela, Thomson & Rosch (1993) en enrichissant leur interprétation par des citations d'autres auteurs, et préciserai ce qu'en tire le programme de recherche 'cours d'action' – c'est là que je quitterai ces auteurs sur quelques points.

L'Absence de fondements en général

Varela, Thomson & Rosch (1993) introduisent le bouddhisme *Madhyamika* [Voie du Milieu], le courant principal du *Mahayana* [Grand Véhicule], à partir du constat aujourd'hui d'absence de fondements de notre conception du monde, c'est-à-dire de la circularité fondamentale de notre cognition, usuelle comme scientifique, entre nous-mêmes et notre environnement : "Bien qu'il soit vrai que notre situation historique est originale, nous ne devons pas conclure que nous sommes les seuls à apprendre à vivre sans fondements. Cette interprétation de notre situation nous empêcherait immédiatement de reconnaître que d'autres traditions ont affronté, avec leurs propres méthodes, ce même problème de l'absence de fondements. En fait, la problématique de l'absence de fondements est au cœur de la tradition *Madhyamika* [Voie du Milieu]" (*op. cit.*, p. 295). Effectivement, selon Nagarjuna : "Rien ne peut être trouvé qui n'ait émergé de manière co-dépendante. De ce fait, rien ne peut être découvert qui ne soit dénué de fondements" (cité par Kalupahana, 1986, p. XXIX et pp. 18-19).

Selon Varela, Thomson & Rosch (1993) : "Tout d'abord, le *Madhyamika* [Voie du Milieu] reconnaît explicitement que la recherche d'un fondement ultime – ce que certains appellent aujourd'hui le fondationalisme – n'est pas limitée à la notion de sujet et à son support en l'espèce de ce que nous avons nommé *moi* ou *soi* ; elle englobe aussi notre croyance en un monde pré-donné ou tout fait. (…) En second lieu, le *Madhyamika* [Voie du milieu] reconnaît explicitement le lien entre l'absolutisme et le nihilisme. (…) La tradition de la méditation présente / consciente s'est donnée pour but de développer une compréhension directe et stable du fait que l'absolutisme et le nihilisme sont des formes d'avidité résultant de la tentative de trouver un soi stable, et qu'ils limitent ainsi notre monde vécu au malaise et à la frustration. En apprenant progressivement à se déprendre de ces tendances à l'avidité, on peut commencer à comprendre que les événements du monde phénoménal sont dépourvus de tout fondement absolu, et que cette « absence de fondement »

(*sunyata*) [vacuité] est le tissu même de la co-origination dépendante. Nous pourrions formuler à peu près la même idée en disant que l'absence de fondement est la condition même du monde richement tissé et de l'interdépendance bigarrée de l'expérience humaine" (*op. cit.*, p. 205).

L'Absence de fondements de la cognition comme enaction

Ce point de vue s'étend évidemment à la conception de la cognition comme enaction elle-même : "Il y a une raison profonde à ce que certaines écoles *Madhyamika* [Voie du Milieu] fonctionnent seulement par la réfutation des arguments des autres et refusent de formuler des assertions. Toute position conceptuelle peut devenir un fondement (un point d'appui, une niche) altérant la force du *Madhyamika* [Voie du Milieu]. Tout particulièrement, la conception de la cognition comme enaction, cependant qu'elle insiste sur l'interdépendance de l'esprit et du monde, tend à traiter leur relation (l'interaction elle-même ou encore l'enaction) comme si elle possédait une forme d'existence concrète indépendante. Quand l'esprit saisit le concept d'enaction comme quelque chose de réel et de solide, cela donne automatiquement un sens aux deux autres termes du débat, le sujet et l'objet de l'action incarnée" (*op. cit.*, pp. 307-308). On pourrait dire la même chose des diverses notions de phénoménologie de l'activité humaine développées par le programme de recherche empirique 'cours d'action'.

Auparavant, les mêmes auteurs avaient introduit une notion d'"expérience humaine" et désigné une méthode pour son examen, dite "pratique de l'attention" ou "présence / conscience" "attention / vigilance" (ces deux derniers couples traduisant en Français selon le contexte le couple Anglais intraduisible *mindfullness* / *awareness*), cette notion et cette méthode étant cohérentes avec la pensée de Nagarjuna, l'initiateur historique et / ou mythique de la Voie du Milieu [*Madhyamika*] : "les doctrines bouddhiques de l'absence de soi et du non-dualisme qui se développèrent à partir de cette méthode ont une contribution importante à apporter à un dialogue avec les sciences cognitives : (1) la doctrine de l'absence de soi contribue à comprendre la fragmentation du soi dépeinte par le cognitivisme et le connexionnisme. (2) Le non-dualisme bouddhique, en particulier tel qu'il est présenté dans la philosophie *Madhyamika* (terme signifiant littéralement « *Voie moyenn*e ») de Nagarjuna, peut être juxtaposé à l'entre-deux de Merleau-Ponty et aux conceptions plus récentes de la cognition comme enaction" (*op. cit.*, p. 51). Selon eux : "[1] le but de la présence / conscience n'est pas de désengager l'esprit du monde phénoménal ; il consiste à le rendre capable d'être pleinement présent au monde. [2] L'objectif n'est pas d'éviter l'action, mais d'être pleinement présent à ses propres actions, de telle sorte que le comportement devienne progressivement plus sensible, plus responsable, plus conscient" (*op. cit.*, p. 177). En fait, il faut remarquer que si la première [1] de ces deux propositions est partagée par toutes les écoles bouddhistes, la seconde [2] ne vaut, pour la plupart d'entre elles, celles qui ne ressortissent pas au *Vajnarana* (Véhicule ultime) (voir chapitre 8, section 9), que pour les actions recommandées expressément comme participant au parcours du chemin bouddhique.

L'autonomie, l'hétéronomie et la Voie du milieu chez Varela

Selon Varela (1989b) l'"autonomie" des acteurs, qui est postulée par l'hypothèse de l'enaction, se caractérise par : cohérence ; clôture opérationnelle ; comportements propres ; un monde émergent de significations. Au contraire, leur "hétéronomie" se caractérise par : correspondance ; relations entre entrée et sortie ; fonctions de transfert ; un monde donné d'instructions et de représentations (*op. cit.*, p. 222). Il commente : "Le lecteur pourrait penser que j'ai proposé ici une confrontation dans laquelle l'opposition entre l'autonomie et l'hétéronomie est celle du bon et du mauvais. Ce serait un piège épistémologique fatal que nous devons éviter avec le plus grand soin. (…) Ces deux attitudes, l'autonomie et l'hétéronomie ne sont pas la négation l'une de l'autre. (…) Je plaide en faveur d'une voie moyenne évitant à la fois le Charybde (l'objectivité, postulant un monde donné de traits à représenter) et Scylla (le solipsisme, niant toute relation avec le reste du monde). (…) Du point de vue de l'autonomie, le système [vivant] et son monde émergent en même temps. (…) De plus, comme ce paradigme fournit une vision entièrement différente de ce qu'est la connaissance et la compréhension des systèmes complexes, il a beaucoup d'implications sociales et éthiques. En particulier, il pose que notre monde et nos actions sont inséparables, de telle sorte que nous devons abandonner toute recherche d'un point solide de référence, qu'il soit à l'intérieur ou à l'extérieur de nous-mêmes. (…) C'est ma ferme conviction que l'orientation épistémologique et scientifique proposée ici pourrait être un élément positif pour lutter contre les diverses formes de dogmatisme qui enserrent partout notre monde et qui peuvent nous mener à la destruction mutuelle" (*op. cit.*, pp. 223-224).

Le programme de recherche 'cours d'action' a repris cette même idée de voie moyenne entre l'autonomie et l'hétéronomie en lui ajoutant une limitation à l'activité donnant lieu à conscience préréflexive (éventuellement élargie de façon problématique au comportement non préréflexif, à travers la notion de 'cours d'information') (phénoménologie de l'activité humaine) et à ses contraintes et effets dans corps, situations et cultures (science de l'activité humaine ou anthropologie cognitive). Sans cette distinction entre phénoménologie empirique et science empirique, l'idée de voie moyenne entre autonomie et hétéronomie est condamnée à rester abstraite, du moins en dehors des neuro-sciences et des limites étroites de leur approche des phénomènes de l'activité humaine.

La vacuité, la non différence entre *Samsara* et *Nirvana*, l'enaction et le pragmatisme

Selon Varela, Thomson & Rosch (1993) : "L'approche enactive des sciences cognitives (et, dans un certain sens, le pragmatisme occidental contemporain) nous invite à regarder en face l'absence de fondements ultimes. Tous deux, en remettant en question les fondements théoriques, visent à affirmer le monde quotidien vécu. L'approche enactive et le pragmatisme sont cependant tous deux théoriques ; ni l'une, ni l'autre n'offre la compréhension de la manière dont nous avons à vivre dans un monde dépourvu de fondements. En revanche, dans la tradition *Madhyamika* [Voie du Milieu] comme dans tout le bouddhisme, la notification de l'absence de

soi est accueillie comme une bénédiction ; elle ouvre le monde vécu comme chemin, comme lieu de réalisation. Nagarjuna écrit ainsi : « La vérité ultime ne peut être enseignée séparément des pratiques quotidiennes. Sans compréhension de la vérité ultime, la liberté (*nirvana*) ne peut être atteinte » (XXIV, 10). Selon la voie bouddhique, il est indispensable d'avoir un corps pour atteindre la réalisation. La présence, la conscience et l'absence de fondements ne sont pas des abstractions ; il doit exister quelque chose à quoi il faut être attentif, de quoi il convient d'être conscient et dont il faut réaliser l'absence de fondements" (*op. cit.*, p. 315).

C'est ce qu'a apporté le *Mahayana* [Grand Véhicule] que poursuit la révolution *Madhyamika* [Voie du Milieu] : "Dans le bouddhisme des origines, la liberté était assimilée à la fuite hors du *samsara* (le monde vécu quotidien de crispation, d'habitude et de souffrance) au profit du royaume inconditionnel du *nirvana*. L'enseignement de l'absence de fondements dans la *Mahayana* [Grand Véhicule] introduisit un changement radical. Comme Nagarjuna le dit : « Il n'y a aucune distinction du tout entre le monde quotidien (*samsara*) et la liberté (*nirvana*). Il n'existe strictement aucune différence entre la liberté et le monde ordinaire. Le champ du monde quotidien est le champ de la liberté. On ne peut trouver entre eux aucune différence, même la plus subtile » (*Mulamadhyamaka-karika*, XXV, 19, 20). (…) La liberté ne signifie pas fuir le monde ; elle signifie transformer notre manière d'être tout entière, notre corporéité, au sein du monde vécu lui-même" (Varela, Thomson & Rosch, 1993, p. 316).

La formule complète de Nagarjuna est la suivante : "Entre le *samsara* et le *nirvana*, il n'y a aucune différence ; entre le *nirvana* et le *samsara*, aucune différence non plus. L'extrême [le plus haut point, le plus haut degré] du *nirvana* est aussi l'extrême du *samsara*. Entre les deux il n'existe aucune différence, même minime" (Scherrer-Schaub, 1991, traduction, p. 174). Il n'y a donc pas d'après lui d'outre monde !! Mais, note G. Bugault (in Nagarjuna, 2002), à propos de la même idée de Nagarjuna, cette fois dans le *Madhyamaka-karikas* : "Maints interprètes contemporains, du fait que *nirvana* et *samsara* ne sont pas différents, ont conclu *ipso facto* qu'ils sont identiques. En réalité, Nagarjuna est plus subtil, il s'exprime sur un mode semi-négatif : n'est pas autre que. On ne peut pas dire qu'ils sont un, on ne peut pas dire qu'ils sont deux, comprenons deux entités. Dans le premier cas, s'ils étaient identiques, que deviendrait la loi bouddhique ? Dans le deuxième cas, le *nirvana* serait un au-delà du *samsara*, donc une survie ou une réalité transcendante, ce qu'il n'est pas. Une illusion et un oubli sont sous-jacents au contresens que nous dénonçons. L'adversaire, en effet, réifie à son insu transmigration et extinction. Or, montrez-moi la transmigration, c'est un flux. Le *samsara* « n'est qu'un nom », remarque Candrakirti (*Prassanapada*, 221, 2). Montrez-moi l'extinction : inmontrable par définition" (*op. cit.*, p. 333).

Autre interprétation : "Pour Nagarjuna, « *Nirvana* = *samsara* ». L'absolutiste a raison : il y a un but sotériologique, le *Nirvana*. Mais le salut n'est pas « mystique », pas un « saut dans le vide » qui aurait mis de côté la raison, et le *Nirvana* n'est pas un lieu hors du monde ; c'est une situation qui inclut le monde dans sa « béatitude ». Le *samsara* ne peut en être distingué (…) *Nirvana* et *samsara* sont le même ici et maintenant. Mais le relativiste a raison aussi. La « Perfection » est toujours corrélée à l'« Imperfection » ; la relativité inévitable n'a pas de sortie (…). Une part

de la relativité est l'idéal de l'Absolu. C'est aussi un mauvais usage du langage de proclamer la « relativité » sans permettre la significabilité de son concept complémentaire. (…) La grande différence entre « Je n'enseigne pas de doctrine » et une simple sophistique sceptique est que Bouddha, comme Nagarjuna, le fait de façon à conduire l'étudiant vers sa propre « position » philosophique, sa « thèse » que toutes les choses mondaines et transcendantes sont vides de réalité intrinsèque" (Thurman, 1984, p. 159). Cette interprétation revient à poser l'Absolu comme réduit à la thèse de l'existence d'une valeur ultime pour chacun, à trouver par chacun en suivant le chemin bouddhique qui, lui, est collectif, même s'il est parcouru par chacun de façon particulière. Pour reprendre l'une des questions posées plus haut, le *Nirvana* est ainsi moins un "outre monde" que la construction d'une nouvelle vue sur le monde, en l'occurrence sur son manque de fondement associé au manque de fondement de l'acteur concerné lui-même comme appartenant à ce "bas monde", construction par laquelle il faut passer pour éliminer les apparences trompeuses que nous offrent les catégories pratiques usuelles : la réduction du monde au "chacun à sa place, les vaches seront bien gardées" de la société hindouiste, ou, pour être moderne, à un ensemble d'"utils" (notion proposée par M. Heidegger dans le cadre de son pragmatisme, c'est-à-dire la partie de son œuvre qui a été reprise à bon droit dans les sciences cognitives, voir la *Méthode développée*, pp. 250-251, ainsi que l'*Introduction* à cette *Partie D*, section 4).

La vacuité, la non différence entre *Samsara* et *Nirvana* et l'idée d'un existentialisme enactif

Il me semble que ces diverses interprétations de la formule de Nagarjuna permettent d'approfondir la distinction et la relation qui ont été introduites dans le programme de recherche philosophique 'cours d'action' entre épistémologie enactive et existentialisme enactif (voir l'*Introduction* à cette *Partie D*, section 4). L'épistémologie enactive inclut dans l'idéal de processus de connaissance qu'elle propose l'explicitation et la transformation de l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux et donc aussi pratique dans la vie, dont la recherche, du chercheur ou groupe de recherche concerné, donc la recherche philosophique de la part de ce dernier ou l'articulation de son programme de recherche (empirique, technologique ou mathématique) avec un programme de recherche philosophique mené par d'autres. Le programme de recherche philosophique 'cours d'action' spécifie *a minima* cette explicitation et cette transformation pour un chercheur ou groupe de recherche poursuivant d'une façon ou d'une autre les programmes de recherche empirique et technologique 'cours d'action', et les déborde vers l'ensemble de la vie. Mais ce n'est qu'*a minima* et l'on en reste ainsi à un existentialisme enactif relativement impersonnel, qui, pour reprendre les termes de Varela, Thomson & Rosch (1993) déjà cités dans le paragraphe précédent, reste "théorique", n'offre [pas] à chacun de nous "la compréhension de la manière dont nous avons à vivre dans un monde dépourvu de fondements". Un existentialisme enactif plus personnel doit tenir compte pour chacun et à chaque instant de l'ensemble de son Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux à cet instant, afin d'aller, selon la formule de R.A. Thurman, "vers sa propre « position » philosophique".

Ajoutons, même si la différence est mince, que, selon cet existentialisme enactif, dans sa version la plus personnelle, comme dans sa version la moins personnelle – qui, comme je l'ai écrit plus haut (voir aussi l'*Introduction* à cette *Partie D*, section 4) a seule sa place ici –, il s'agit moins d'absence de fondement que, dans la lignée de J.G. Fichte et C.S. Peirce, de fondement comme pur possible, c'est-à-dire à la fois comme présupposition originelle et comme horizon ! Il s'agit d'un absolu à construire, toujours déjà là comme présupposition originelle et comme horizon, mais qui n'est jamais atteint, donc ni d'un dogmatisme de l'Absolu, ni d'un relativisme.

Il me semble que ces diverses interprétations de la formule de Nagarjuna demandent aussi, pour être cohérentes avec les éléments d'épistémologie enactive proposés par le programme de recherche philosophique 'cours d'action', que soit écartée la tentation de ramener l'épistémologie au nominalisme et au scepticisme qui lui est associé, par exemple celle de Hoffmann (1978) : "Les mésinterprétations de l'« identité du *samsara* et du *nirvana* » (…) peuvent se produire seulement si nous faisons l'hypothèse que ce à quoi nous ne pouvons pas nous référer par les catégories de pensée et les symboles linguistiques n'existe pas, ce que ne veut pas dire Nagarjuna (…). On peut croire que la philosophie de Nagarjuna proclame que la réalité est vide, alors qu'il essaye de transmettre la vacuité de la pensée et du langage, leur incapacité à toucher la réalité. Le vrai référent du langage, affirme-t-il, n'est pas la réalité en elle-même, mais la fabrication construite au moyen de nos catégories de pensée. (…) Nagarjuna suggère, paradoxalement, que de façon à rejoindre l'ontologique, il est nécessaire d'abandonner l'épistémologique" (*op. cit.*, p. 283). Selon les éléments d'épistémologie enactive proposés par le programme de recherche philosophique 'cours d'action', on pourrait dire pareillement que le "vrai référent du langage" n'est effectivement pas "la réalité en elle-même, mais la fabrication construite". Mais cette construction s'effectue non seulement "au moyen de nos catégories de pensée", mais aussi au moyen de toutes nos opérations techniques, jusqu'à la transformation technico-organisationnelle-culturelle et à l'évaluation de ses résultats. C'est là qu'*a contrario*, c'est un surplus d'épistémologie et non pas un abandon d'épistémologie qui, à travers la relation organique entre science et technologie, sort de l'impasse nominaliste et sceptique de la science comme réduite à perception et interprétation. Nous y reviendrons plus loin (section 8).

De la vacuité comme absence de fondements à la vacuité comme matrice infinie, inépuisable et spontanée ?

Selon Varela (1995), "Nagarjuna a accompli deux grands gestes : (1) constat, avec l'ensemble du *Mahayana* [Grand Véhicule], que pour être fidèle au chemin existentiel de Bouddha pour tout le monde, la présence attentive développée au monastère manquait de l'intersubjectivité de la société, d'où le renoncement (au moins partiel, puisque cette dernière devient floue et transitoire) à l'idée monastique : rester dans la vie active avec une autre optique que celle spontanée et naturelle (2) radicale impermanence. La partie la plus conceptuelle du *Madhyamika* [Voie du Milieu] est la notion de Vacuité (*sunyata*) : (1) ce n'est pas seulement une notion intellectuelle mais aussi un constat expérientiel : l'horizon peut toujours aller plus loin ; (2) elle

a une densité causale : tout événement, toute cause, renvoie toujours à d'autres ; il y a toujours interaction et indistinction entre sujet et objet, interdépendance entre vacuité subjective et vacuité objective, d'où le sentiment qu'on peut toujours aller plus loin ; (3) elle ouvre sur une voie négative [d'argumentation] ; (4) elle débouche dans les lignées tibétaines minoritaires [du *Vajrayana* auxquelles j'ai déjà fait allusion, voir l'*Introduction* à cette *Partie D*, sections 1 et 4], la lignée *Kagyu* (celle des traducteurs nouveaux, *Mahamudra*) et la lignée *Nyingma* (celle des traducteurs anciens, *Dzogchen*), sur l'idée selon laquelle la source de toute expérience possible constitue une matrice infinie, inépuisable, et se manifeste spontanément, d'où la possibilité de lâcher tout chemin en approfondissant cette idée" (*op. cit.*).

Le programme de recherche 'cours d'action' dans son état actuel s'accorde pour l'essentiel avec les deux premiers points ci-dessus. Il s'accorde aussi avec la première partie du quatrième point, ce caractère "infini, inépuisable et spontané" de l'expérience possible – au sens où l'activité humaine comme enaction, c'est-à-dire comme interaction asymétrique avec les processus mondains, possède ce caractère – que Varela (1995) tire de l'interprétation de l'œuvre de Nagarjuna par les lignées tibétaines minoritaires du *Vajrayana*. Cependant – sauf à réviser la conception même de ce programme de recherche 'cours d'action', ce qui nécessiterait d'être convaincu par d'autres arguments de la nécessité de le faire –, la "voie négative" (troisième point) demande à être dépassée à chaque instant – comme d'ailleurs nous verrons (en section 5) que Nagarjuna et Candrakirti nous invitent à le faire sans toutefois le faire explicitement eux-mêmes –, et (seconde partie du quatrième point), la "possibilité de lâcher tout chemin" doit être pensée à chaque instant en association avec l'explicitation et la transformation d'un "chemin" ou méthode ou programme de recherche, découlant en partie au moins d'autres prémisses, comme je l'ai déjà suggéré (voir l'*Introduction* à cette *Partie D*, section 4). De plus, deux points me semblent devoir être ajoutés à ces quatre points : (1) la présentation faite de l'expérience comme incorporelle face à l'activité corporelle donnant lieu à expérience et à ses contraintes et effets corporels dans les corps, situations et cultures des acteurs, comme recoupant la distinction entre phénoménologie empirique de l'activité humaine et science empirique de l'activité humaine ; (2) l'idée de multi-causalité et de multi-effectivité complexes dans les corps, situations et cultures. Ces deux points gagnent à être confrontés aux idées de Nagarjuna et Candrakirti, ce qui m'oblige à rentrer plus profondément dans leurs textes et, plus largement, dans l'ensemble des textes bouddhiques *Madhyamika* [Voie du Milieu]. Il me semble qu'on peut, en approfondissant ces deux points par une recherche philosophique critique, à la fois négative et positive, éviter tout enfermement dans une dialectique négative et, pour ainsi dire, achever Nagarjuna et pas seulement le considérer comme une échelle qu'on replie après usage – ou, dans le langage bouddhique, après y avoir parcouru son "chemin" (voir la section 5 qui suit).

5. Le tétralemme comme infinitisation multiple appelant une détermination

La méthode dite "dialectique" de Nagarjuna est le tétralemme. Comme l'écrit J. May, "la *Prassanapada* de Candrakirti s'ouvre, non pas par un exposé de principes

spéculatifs, mais par un « discours de la méthode » : la réduction à l'absurde, littéralement de la « conséquence nécessaire » (*prasaya*) et fausse tirée des thèses adverses. Les réfutations s'ordonnent suivant certains schèmes" (Candrakirti, 1959).

Le tétralemme

Le plus simple et le plus clair de ces schèmes, le tétralemme, s'applique aux "jugements prédicatifs" (Candrakirti, 1959, p. 15). On peut même dire que le Nagarjuna et ses disciples ont multiplié les tétralemmes autant que l'*Abhidharma* a multiplié les listes (voir section 1). Précisons cette méthode grâce à J.F. Tillemans. Dans son *Catuhsataka*, Aryadeva, un disciple de Nagarjuna, en parle de la manière suivante : "Être, non-être, et être et non-être, et ni être ni non-être ; voici la méthode [nier à la fois les quatre alternatives] que doivent toujours utiliser les sages à l'égard de l'identité et de toute autre [thèse]". J.F. Tillemans montre que le caractère paradoxal de ces quatre négations du point de vue de la logique classique se dissipe si l'on précise leurs formulations grâce à Tsong-kha-pa, le grand commentateur tibétain du 14ème siècle. Alors, sachant qu'"être établi du point de vue absolu" signifie pour ces auteurs "se tenir de soi-même", "tenir à sa nature propre", "avoir un fondement", les quatre négations deviennent respectivement : "l'être n'est pas établi du point de vue absolu" ou "il n'y a pas de fondement" ; "le non-être n'est pas établi du point de vue absolu" ou "il n'y a pas absence de fondement" ; etc. (Tillemans, 1992, p. 195). Si l'on remplace dans ces formules "l'être" par "le Soi", on obtient respectivement : "le Soi n'est pas établi du point de vue absolu" ou "le Soi n'a pas de fondement" ; "le non-Soi n'est pas établi du point de vue absolu" ou "le Soi n'a pas d'absence de fondement" ; etc.

Ce sont les formules *Madhyamika* [Voie du Milieu] les plus célèbres et les plus mal comprises, ou plutôt qui ont été comprises généralement en donnant le monopole à la première négation et en oubliant les trois autres. C. Lévi-Strauss, par exemple, se réfère au bouddhisme lorsqu'il écrit : "la consistance du moi, souci majeur de toute la philosophie occidentale, ne résiste pas à son application continue au même objet qui l'envahit tout entier et l'imprègne du sentiment vécu de son irréalité. Car ce peu de réalité à quoi il ose encore prétendre est celle d'une singularité, au sens que les astronomes donnent à ce terme : lieu d'un espace, moment d'un temps relatifs l'un par rapport à l'autre, où se sont passés, se passent ou se passeront des événements dont la densité, elle aussi relative par rapport à d'autres événements non moins réels mais plus dispersés, permet approximativement de le circonscrire, pour autant que ce nœud d'événements écoulés, actuels ou probables n'existe pas comme substrat, mais en ceci seulement qu'il s'y passe des choses" (*L'Homme nu*, Lévi-Strauss, 1971, p. 559). D. Dubuisson note comme significatif de cette référence au bouddhisme le fait que "le dernier mot inscrit à la dernière ligne des *Mythologiques* (…) soit le mot « rien »" (Dubuisson, 1992, p. 228). Cette fascination par le "non-Soi" et le "rien", D. Dubuisson la considère comme un "choix métaphysique, décisif et radical, [qui] s'oppose frontalement à la psychanalyse freudienne et à l'existentialisme sartrien" (*op. cit.*, p. 231). Rien que ça ! C'est oublier que ce que les formules *Madhyamika* [Voie du Milieu] ouvrent, ce n'est pas plus sur le "non-Soi" ou le "rien" que sur le "Soi" ou sur "l'être", mais sur un au-delà de ces thèses. Leur ensemble constitue ce

qu'on pourrait qualifier de quadruple "infinitisation". Rappelons en effet que c'est par ce terme d''infinitisation' que E. Kant nomme les jugements négatifs (dans la *Critique de la Raison Pure*) afin de signifier par là que de tels jugements ne font que circonscrire une infinité de déterminations possibles, à l'exception seulement de celle qui est niée.

Le mythe de l'absence de point de vue de Nagarjuna et ses alternatives

En fait, de nombreux auteurs contestent l'idée selon laquelle Nagarjuna ne proposerait rien au-delà des quatre thèses négatives du tétralemme, ou encore en resterait à la quadruple infinitisation qu'elles circonscrivent, ou encore n'aurait aucun point de vue positif. Citons certains de ces auteurs.

Kalupahana (1986) s'oppose vertement à l'idée courante selon laquelle la dialectique du tétralemme de Nagarjuna aboutit à une absence de point de vue de sa part : "La traduction anglaise des termes sanscrits semble avoir contribué dans une certaine mesure au mythe selon lequel Nagarjuna n'aurait pas de point de vue à exprimer. Le passage souvent cité pour fonder ce mythe se trouve dans le *Vigrahavyavartani* : « Si j'ai un engagement quelconque (*commitment*), j'encours telle erreur. Au contraire, je n'ai aucun engagement. Donc, il n'y a pas erreur de ma part ». Ce terme qui apparaît est *pratijna* qui a été traduit comme une simple proposition ou thèse. C'est beaucoup plus qu'une simple proposition ou thèse. C'est un engagement et devrait être mis en contraste avec *vyakhyana*, explication. Alors qu'il évite le premier, Nagarjuna continue à recourir au dernier" (*op. cit.*, p. 92-93).

Cet engagement a pu être pensé comme visant "l'établissement d'un tout harmonieux". Hsueh-li Tcheng (1982) note ainsi que Fa-Tsang (643-712) a fondé à partir du *Traité des 12 portes* de Nagarjuna le bouddhisme *Hua-Yen* (en Chine, *Kegon* au Japon) : "l'idée d'un monde dans lequel toutes choses sont tissées entre elles en parfaite harmonie par pénétration mutuelle et identification mutuelle. Selon Fa-Tsang et ses émules, le vrai bouddhisme n'est pas seulement une critique de toutes les vues, mais devrait viser l'établissement d'un tout harmonieux, ayant le Bouddha parfaitement éveillé comme essence centrale. Les bouddhistes *Hua-Yen* mirent en œuvre un engagement ontologique pour un Bouddha comme infini, partout et omniprésent" (*op. cit.*, p. 10).

Plus généralement, cet engagement est pensé comme visant le salut de tous les êtres, à travers la *Grande Compassion* des *Bodhisattva* (voir plus loin, section 7), c'est-à-dire comme engagement dans le chemin bouddhique selon le *Mahayana* [Voie du milieu]. Selon Scherrer-Schaub (1991), en introduction à sa traduction du *Yuktisastikavrtti* de Candrakirti : "*Yukti* [raisonnement] est davantage le raisonnement portant sur la nature du rapport causal et sur les enjeux de l'acte (*karman*) (…). L'une des modalités essentielles de *yukti* est celle d'être un « raisonnement ordonné à un but », une « raison critique agissante » en vue du salut" (*op. cit.*, p. XII). Pour G. Bugault, pareillement, le but ou la thèse ou l'engagement est sotériologique : "Loin d'être constructive, comme celle de Hegel, la dialectique de Nagarjuna est ablative, réductrice, abolitive, atemporelle, anhistorique, involutive. Elle fonctionne comme

une propédeutique purgative à une sotériologie. (…) [Elle est aussi] formelle et sémantique : double exigence d'intelligibilité et de positivité, face aux énoncés de l'adversaire" (Nagarjuna, 2002, pp. 16-17).

Ni ontologie, ni méontologie mais activité et expériencce ?

G. Bugault commente ainsi la formule suivante de Nagarjuna « (1, 10) Étant donné que des entités dépourvues de nature propre n'ont pas [vraiment] d'existence, la formule 'Ceci étant, cela est' est inadéquate » : "À force de creuser le procès causal, on découvre l'absence d'identité des termes qu'il met en jeu. (…) Ainsi comprise, la vacuité (…) est vacuité d'être et de non être. Le nihilisme est donc exorcisé" (Nagarjuna, 2002, p. 23).

Cette double vacuité – d'être et de non être – laisse la place aux activités de toutes sortes. C'est ainsi que Venkata Ramanan (1987) conclut de la même formule : "La philosophie *Madhyamika* [Voie du Milieu] n'est pas un substitut pour un système quelconque de métaphysique constructive. Son but essentiel est de révéler la vérité basique qui sous tend de tels systèmes, en fait la tendance chez l'homme à construire de tels systèmes. Elle entend révéler la racine de toutes ses activités, théoriques et pratiques ; cette racine est la soif de l'inconditionné, le sens du réel. La critique *Madhyamika* [Voie du Milieu] vise à permettre à chacun de libérer son impulsion de base de ces noyades dans l'abstraction. (…) Le *Madhyamika* [Voie du Milieu], non seulement n'est pas opposé à la construction de systèmes, mais en construit un lui-même, comme moyen d'élargir son entendement, approfondir sa compréhension" (*op. cit.*, p. 318).

Cette double vacuité laisse en même temps la place à l'expérience, comme l'écrit De Jong (1949) à propos du Chapitre XVIII de la *Prassanapada* de Candrakirti : "Pourquoi les *Madhyamika* [Voie du Milieu] ne sont pas des nihilistes ? (…) : parce que ces derniers admettent l'existence des choses du point de vue de l'expérience" (*op. cit.*, p. 25).

Au total, la récusation à la fois de l'être et du non-être, de l'ontologie ("science de l'être") et de la méontologie ("science du non-être"), conduit ainsi à l'activité humaine et à l'expérience. C'est là qu'on retrouve le but, la thèse ou l'engagement sotériologique de Nagarjuna (voir la sous-section précédente) : l'activité humaine et l'expérience du parcours du chemin bouddhique selon le *Mahayana* [Grand Véhicule], c'est-à-dire la voie du *Bodhisattva* (voir plus loin, section 7).

Nature de l'acte ou de l'activité, de l'expérience et de l'agent ?

Dans la *Yuktisastikavrtti*, Nagarjuna précise : "L'agent fonctionne en raison de l'acte et l'acte en fonction de l'agent. L'expérience ne nous donne aucune autre raison qui puisse fonder une existence" (Scherrer-Schaub, 1991, p. XL). Cet énoncé est cohérent avec ce que (dans la *Méthode réfléchie*, chapitre 1) j'ai tiré de J.G. Fichte : l'intuition intellectuelle de l'action-acte (spécifiée en conscience préréflexive, grâce à J.-P. Sartre et à l'hypothèse ontologique de la conscience préréflexive qui lie cette dernière à l'activité comme enaction) comme limite phénoménologique.

De façon complémentaire, J. May note, dans Candrakirti (1959) : "Pour les *Madhyamika* [tenants de la Voie du Milieu], l'agent n'est pas une substance, tantôt au repos, tantôt affectée d'une activité extrinsèque ; il est activité ou énergie" (*op. cit.*, p. 59) ; "En fait, les divers sens du terme *karman* [acte] ne se séparent pas dans l'esprit de nos auteurs : il désigne à la fois acte et ce que l'acte fait atteindre chez l'agent [= l'objet direct pour les grammairiens hindouistes dans la lignée de Panini]. L'agent « accomplit », « effectue » certains objets directs, qui ne sont que des spécifications de son acte, déterminés par la loi du *karman* ; les significations « objet direct », « acte », « jeu entier de l'acte et de la rétribution » se recouvrent" (*op. cit.*, p. 144).

L'activité, l'agent et l'instrument n'ont pas de nature propre, mais leur ensemble existe comme causalité. Sinon, selon Nagarjuna et Candrakirti, on sombre dans le nihilisme :

- "4ab. Sans causalité, il n'y a ni effet ni cause. 4cd. Sans eux, il n'existe ni activité, ni agent, ni instrument. 5ab. Si l'activité, l'agent et l'instrument ne peuvent exister, le bien et le mal moraux n'existent pas. 5cd. Si le bien et le mal n'existent pas, le fruit qu'ils produisent n'existe pas. 6ab. Sans fruit, il ne peut exister de chemin pour la délivrance ni pour le ciel [noble chemin supramondain]" (Candrakirti, 1959, p. 147).
- "La vue d'inexistence admise par le nihiliste qui nie la connexion entre l'acte et le fruit, corrompt les racines de bien mondaines et supramondaines sans exception. Par suite, elle est cause de la production de toutes les erreurs et de l'accumulation de tous les mauvais *dharmas* [phénomènes]" (Nagarjuna, in Scherrer-Schaub, 1991, traduction, p. 121).

Remarquons aussi qu'il y a correspondance entre certains énoncés de Nagarjuna à propos de l'acte et des énoncés stoïciens (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2) :

- "La non objectivation d'entité et de non entité interrompt nécessairement l'attirance et les autres passions. En effet, [les passions] ne se reproduisent plus, puisque les déterminations en question ne sont plus imaginées. Puisque la délivrance arrive par leur interruption, il est juste de dire que c'est cette [non objectivation] qui est le moyen de délivrance" : sans le pathos de l'illumination, on a l'extinction des passions donc des différentes sortes de fascinations par des objets, au profit des "bonnes affections" (Nagarjuna, in Scherrer-Schaub, 1991, traduction, p. 134). On retrouve l'idée stoïcienne d'abandon des passions pour les bonnes affections.
- "(2.4) Celui qui soutient que le mouvement appartient à la marche en train de s'accomplir encourt, comme conséquence nécessaire, une marche en train de s'accomplir privée de mouvement. [Ne dit-il pas] en effet que la marche en train de s'accomplir comporte mouvement" (Nagarjuna, 2002, pp. 58-59). Ce passage est commenté ainsi par G. Bugault : "il est impossible d'établir un procès verbal du mouvement à partir de ces trois entités (marche, marcheur, trajet) considérées comme existant séparément" (idem, p. 64). On retrouve la logique stoïcienne pour laquelle le composé "Socrate marche" est considéré comme l'énoncé unitaire de base et non pas "Socrate est un homme".

Il me semble qu'on peut interpréter cette correspondance entre ces énoncés de Nagarjuna et ces énoncés stoïciens comme traduisant leur même focalisation sur l'action, même si c'est avec des visées différentes.

Cours d'expérience ?

Nous avons vu plus haut que, pour Nagarjuna, la récusation à la fois de l'être et du non-être, de l'ontologie et de la méontologie, conduit à l'activité humaine et à l'expérience. Du fait des différences de définition de l'être et du non être, dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' et dans l'œuvre de Nagarjuna, on pourrait voir là une différence fondamentale entre les deux. Rappelons en effet que le programme de recherche empirique 'cours d'action' opère une réduction de l'expérience à la conscience préréflexive, c'est-à-dire à ce qui de l'activité est montrable (ou montrable, gestuellement métaphorisable, mimable et simulable), racontable et commentable à tout instant. C'est le cours d'expérience et, par extension, l'activité donnant lieu à expérience, qui sont définis comme "incorporels" et qui sont susceptibles d'être décrits par une phénoménologie de l'activité. On ne peut parler, comme je l'ai fait, de méontologie à leur égard qu'à condition de définir, avec les Stoïciens, l'"être" comme "corps", ce que ne fait pas Nagarjuna pour qui les "corps" comme les "incorporels" seraient "des entités dépourvues de nature propre", donc ne ressortissant, ni à l'être, ni au non-être.

Si, dans ce programme de recherche, le cours d'expérience et, par extension, l'activité donnant lieu à expérience sont susceptibles d'être décrits de façon duale par une phénoménologie de l'activité humaine, rappelons aussi qu'il faut, pour passer de la description à l'explication, ou plutôt d'une description limitée de la causalité de l'activité humaine et de l'expérience à une description plus développée, considérer l'activité corporelle donnant lieu à expérience et ses contraintes et effets corporels dans les corps, situations et cultures des acteurs, c'est-à-dire relayer la phénoménologie de l'activité par une science de l'activité ou anthropologie cognitive ou anthropologie culturelle enactive. Examinons maintenant, dans la sous-section suivante, ce que cette idée de multi-causalité et de multi-effectivité complexes dans les corps, situations et cultures doit à ou, du moins, partage avec la vacuité (*sunyata*) comme co-production en dépendance, ou production conditionnée, ou production par conditions, ou avènement co-dépendant, ou etc. (formules traduisant toutes le terme composé de *pratityasamutpada*, ou co-production en dépendance), selon Nagarjuna.

6. La vacuité, la production conditionnée, l'anthropologie cognitive et la science empirique en général, l'ingénierie des situations et la technologie en général

Revenons donc sur la notion de vacuité (*sunyata*).

La vacuité comme co-production en dépendance

Vievard (2002) note très justement "l'absence de définition autonome de la *sunyata* [vacuité]" et sa raison : "comme si elle n'était pas signifiante par elle-même et ne pouvait au contraire se saisir qu'au travers du maillage complexe des concepts connexes" (*op. cit.*, p. 25).

Hoffmann (1978) met en garde contre la tentation d'hypostasier le terme 'vacuité' : "Dire que rien n'existe ["existant", chez Nagarjuna = posséder l'être en soi, c'est-à-dire être relié seulement à lui-même" (*op. cit.*, p. 279)] ne signifie pas qu'une entité « rien » ou « vide » existe. La « vacuité » se réfère, non pas à une entité métaphysique, mais à notre incapacité, logique donc linguistique, à nous référer à la réalité. Elle signifie, non pas qu' « un x qui est vide est » mais qu' « il ne peut pas être dit (tout dire est vide) que x (toute chose) est »" (*op. cit.*, p. 281).

Nagarjuna formule cette mise en garde en termes plus imagés : "(13, 8) Les victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait d'échapper à tous les points de vue. Quant à ceux qui font de la vacuité un point de vue, ils les ont déclarés incurables". Il est commenté ainsi par G. Bugault : "Condamnation décisive du nihilisme. La vacuité s'évanouit. Candrakirti nous propose deux comparaisons pour illustrer l'absurdité de ceux qui hypostasient la vacuité. Ils ressemblent à un homme qui, après que le marchand lui ait dit « Je n'ai absolument rien à vous vendre », lui répond : « Eh bien donnez moi cet absolument rien »" (Nagarjuna, 2002, p. 173).

C'est la compréhension de la vacuité [*sunyata*] qui, comme Scherrer-Schaub (1991) le rappelle dans sa présentation de l'abrégé du chemin du milieu situé au début du *Yuktisastikavrtti* de Candrakirti, donne accès à la fois à la Réalité (*nirvana*) et à la Convention (*samsara*) : "Par la compréhension personnelle de la réalité qui consiste en vacuité, par la vue de la production par conditions pareille au reflet – ni vraie, ni fausse – on parvient, d'une part à la connaissance de la vraie nature des choses et d'autre part, par la connaissance de la nature de la vérité conventionnelle, semblable au reflet, et en usant de la miséricorde envers les êtres errant de par les existences, il est possible de transmettre l'enseignement" (*op. cit.*, p. XIV).

La co-production en dépendance

Varela, Thomson & Rosch (1993) définissent "l'avènement co-dépendant ou *pratityasamutpada"* comme "dépendance à l'égard de conditions possédant diverses origines" (*op. cit.*, pp. 160-169). Selon Candrakirti : "C'est la production par conditions que nous appelons vacuité. La vacuité est désignation métaphorique ; c'est elle qui est la voie moyenne. Puisqu'il n'existe aucune chose qui ne se produise par conditions, il n'existe en fait aucune chose qui ne soit vide" (Candrakirti, 1959, p. I). J. May note (*ibidem*) que : "Stcherbatsky voulait rendre *sunyata* par « relativité ». Mais pour Nagarjuna l'Absolu n'est pas moins « vide » que le relatif ; s'il s'opposait au relatif, l'Absolu ne serait plus absolu". Candrakirti ajoute : "Nous ne prétendons pas, nous, que vacuité signifie absence d'essence, mais bien production par conditions" (*op. cit.*, p. 234).

Candrakirti (1959, p. 272) met l'accent sur la continuité : "Ainsi la production par conditions, avec ses douze facteurs qui sont causes et conditions les uns des autres, n'est ni permanente ni impermanente, ni composée ni incomposée, ni dépourvue de causes, ni dépourvue de conditions, ni sujet sensible, ni produite par conditions, ni non produite par conditions ; elle n'a pour loi ni l'épuisement ni le non épuisement, etc. ; elle fonctionne de toute éternité et poursuit son fonctionnement sans interruption, tel le courant d'un fleuve". G. Bugault, quant à lui, met l'accent

sur la multiplicité : "La coproduction conditionnée implique que "les « êtres », les « choses » sont en réalité des produits, des événements, plus exactement des synergies ou des coproductions" (Nagarjuna, 2002, p. 25). Continuité et multiplicité sont complémentaires.

Le modèle de l'acte et de l'agent

Si la "coproduction conditionnée" constitue une approche de la causalité en général comme continue et multiple, elle est d'abord une approche de la causalité de l'action humaine, y compris l'action de parcours du chemin bouddhique. Selon C.A. Scherrer-Schaub : "La question fondamentale sur laquelle repose l'analyse philosophique est : « Comment, par quel moyen, parvient-on à réaliser l'engagement, à « faire ce qui est à faire » ?, pour reprendre une formule ancienne. De ce point de vue, il faut savoir que lorsque la critique philosophique tente de définir le terme « vacuité » abstraction faite du type de relation que ce terme entretient avec le terme « production par conditions », elle se limite à une explication partielle du système. Aussi, si Nagarjuna et Candrakirti interprètent la « production par conditions » par la « vision sans méprise des deux vérités », comment peut-on parler de leur doctrine comme d'un « agnosticisme » ? Une telle vue ne relève-t-elle pas de la vérité morale, étant donné que les « choses sont vues ainsi », « en tant que telles », « vides », pour que l'engagement soit possible, pour que « ce qui est à faire soit fait » ? Si tel est le cas, a-t-on écarté toute métaphysique ?" (Scherrer-Schaub, 1991, *Avant Propos*, p. XV). Pour cette auteure, la réponse à ces questions est la suivante : "Le *Madhyamika* [Voie du Milieu] – pour qui il n'y a pas de discours sur la causalité ou sur tout autre phénomène en dehors du contexte pratique qui conditionne l'asservissement ou la délivrance – analyse les aspects qui caractérisent le rapport causal en se servant du modèle de l'agent et de l'acte" (Scherrer-Schaub, 1991, p. 242).

Le cours d'action ?

C'est dans le cadre de la réduction de l'activité humaine au 'cours d'action', c'est-à-dire à l'activité corporelle donnant lieu à expérience accompagnée de ses contraintes et effets corporels dans les corps, situations et cultures des acteurs, que, d'après le programme de recherche empirique 'cours d'action', l'on peut décrire et expliquer scientifiquement l'activité humaine, du moins à un certain niveau. On passe alors des phénomènes susceptibles d'être décrits par une phénoménologie de l'activité humaine à ceux, incluant les premiers, susceptibles d'être décrits et expliqués par une science de l'activité humaine ou anthropologie cognitive ou, mieux, une anthropologie culturelle enactive. F. Varela trace une distinction entre "description opérationnelle" et "description symbolique" de l'activité humaine (Varela, 1989b). Cette distinction, largement reprise par moi depuis 1990, doit, pour bien faire, être relayée par d'autres distinctions. Cette "description opérationnelle", censée être réalisée par les neurosciences, est seulement une modélisation synthétique visant à prendre en compte l'enaction. Ce n'est pas une description "plus réelle" que la "description symbolique du cours d'expérience" comme phénoménologie de l'activité humaine. Par contre, les deux constituent des descriptions plus pertinentes que la description cognitiviste critiquée alors par F. Varela, même si celle-ci

pouvait – et peut même – être encore pragmatiquement utile dans certains cas et dans certaines limites.

Si l'on se limite à cette distinction entre "description opérationnelle" des neurosciences, neurophénoménologie initiée par F. Varela incluse – appartenant selon ce dernier au "monde de la convention" mais en sortant en partie pour autant qu'elle éduque le chercheur et son public au "Non-Soi" –, et "description symbolique" de l'activité humaine, nécessaire, toujours selon ce dernier, pour atteindre les objectifs pratiques courants de l'humanité – appartenant totalement au "monde de la convention" –, les conséquences scientifiques possibles sont les suivantes :

- Ou bien, la seule conséquence est de mettre la méditation et, plus largement, le chemin bouddhique à l'abri de la science (et de la technologie) afin de permettre de leur donner le primat sur la science (et la technologie) ? C'est ainsi que E. Kant avait mis la religion à l'abri de la science afin de pouvoir lui donner le primat abstraitement – à travers le primat de la raison pratique – sur la science, censée obéir à la raison théorique !
- Ou bien, cette première conséquence s'accompagne d'une autre : l'enaction comme fondant une science cognitive (et une technologie cognitive) meilleure(s) ? La science de l'activité humaine est réduite aux neurosciences enactives. Le programme de recherche 'cours d'action' n'a alors qu'un intérêt pratique, partagé avec le cognitivisme. Les deux – le premier plus que le second – conservent cependant le mérite d'effectuer des descriptions qui se passent de "Soi", donc de reconnaître le primat de la méditation et, plus largement, du chemin bouddhique.

L'insatisfaction relativement à ces deux options nous a conduit, L. Pinsky et moi-même, à proposer une voie en partie différente dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action'. Elle passe par une nouvelle distinction qui ne s'est précisée qu'au fur et à mesure : celle entre une "description symbolique" de l'activité humaine comme phénoménologie de l'activité humaine et une autre "description symbolique" de l'activité humaine comme science de l'activité humaine ou anthropologie cognitive ou anthropologie culturelle enactive.

7. La Vacuité et la Compassion

Ayant ainsi traité *a minima* de ce qu'apporte la notion bouddhique *Mahayana* [Grand Véhicule] de Vacuité à la réponse la question de l'explication causale de l'activité humaine dans le cadre d'une anthropologie cognitive (section 6) et à celle des fondements ou de l'Absolu dans le cadre d'un existentialisme enactif (section 4), je peux, dans cette section, considérer une question complémentaire de la seconde de ces questions, celle de la relation entre la philosophie et la pratique sociale. Varela (1996), qui aborde la question des relations entre la sagesse et l'éthique ne pouvait manquer de s'intéresser à l'idéal bouddhique du *Boddhisattva* (celui qui suspend son atteinte de l'illumination jusqu'à ce qu'il ait permis à tous les êtres sensibles de l'atteindre, grâce à son activité intense et continue de promotion du chemin bouddhique) et à sa pratique extensive de la compassion (*op. cit.*, pp. 109 sq). En effet : "les pratiques adoptées uniquement dans le but de s'améliorer n'encourageront que

l'égoïsme. (…) Les maîtres bouddhistes disent souvent qu'il vaut mieux rester un individu ordinaire et croire aux fondations ultimes que de s'accrocher au souvenir d'une expérience d'absence de fondements sans manifester de compassion" (Varela, 1996, p. 120). C'est pourquoi, comme le notent Varela, Thomson & Rosch (1993), "la plupart des présentations traditionnelles du *Mahayana* [Grand Véhicule] ne commencent pas par l'absence de fondements [au sens de *sunyata,* vacuité], mais par le développement de la bienveillance envers tous les êtres doués de sensibilité. Nagarjuna, par exemple, déclare dans l'une de ses œuvres que l'enseignement *Mahayana* [Grand Véhicule] possède « pour essence l'absence de fondements et la bienveillance ». On paraphrase parfois cette formulation en disant que l'absence de fondements (*sunyata*) est empreinte d'empathie (*karuna*)" (*op. cit.*, p. 329). Selon Varela (1995), "la méthode *Madhyamika* [Voie du Milieu] devient : cultiver la capacité d'empathie, avec la méthode de présence attentive comme base, d'où des techniques qui s'ajoutent, par exemple dans des écoles chinoises, des exercices de visualisation à la place de l'autre, de questionnement sur les sentiments que j'aurais si j'étais à la place de l'autre. Elle est explicitée dans des guides éthiques où l'on apprend comment se comporter pour cultiver les valeurs de solidarité".

Cette section vise à ne pas enfermer le *Madhyamika* [Voie du Milieu] dans la spéculation théorique, ontologique, méontologique et / ou épistémologique mais, au contraire, à examiner l'intérêt éventuel pour le programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble de son idéal pratique éthico-politico-religieux concret. Je ferai appel dans cette section à des textes *Madhyamika* [Voie du Milieu] de toutes périodes, synthèses tibétaines tardives inclues : Vievard (2002) pour une synthèse à partir du *Madhyamaka Prasangika*, l'école tibétaine dominante ; Lamotte (1970, 1976, 1981) pour la traduction et le commentaire du *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* de Nagarjuna ; Huntington & Wangchen (1989) sur le chemin du *Bodhisattva* chez Candrakirti ; Lamotte (1994) pour la traduction et le commentaire de l'Enseignement de Vimalakirti ; Williams (1998) et Kunzang Pelden (2010) sur l'altruisme chez Santideva (8ème siècle) ; Kajiyama (1989) sur l'entrainement du *Bodhisattva* chez Kamalasila (fin du 8ème siècle – début du 9ème siècle) ; Newland (1984) pour la traduction et le commentaire d'un manuel monastique tibétain portant sur la compassion ; Sonam (1994) pour la traduction et le commentaire d'un autre texte tibétain de commentaire d'Aryadeva portant sur les œuvres des *Bodhisattva*.

Selon Vievard (2002), un axiome doit commander un tel examen de l'idéal pratique éthico-politico-religieux concret du *Madhyamika* [Voie du Milieu] : "Pour bien comprendre la *sunyata* [vacuité] qui mène au *paramartha* [sens ultime], il faut partir de la *samvrti* [convention], alors que pour bien comprendre le *karma* [acte] qui ramène à la *samvrti* [convention], il faut partir du *paramartha* [sens ultime]. Dans le premier cas, cela signifie qu'il faut toujours se rappeler que la sotériologie est un parcours mondain. Il n'est pas destiné à ceux qui l'ont déjà parcouru – et qui, ce faisant, l'ont aussi oublié – mais à tous ceux qui ont encore à l'emprunter. C'est vers eux, vers nous, qu'il faut tourner le projecteur. C'est pour eux, pour nous, que la *sunyata* [vacuité] est enseignée. C'est donc de là, de la *samvrti* – cette convention que nous partageons – qu'il faut partir pour toute compréhension de la *sunyata* [vacuité]. On a trop souvent tendance à faire de la vacuité un élément du *paramartha*

[sens ultime], ou bien encore l'apanage des sages, alors qu'il ne subsiste plus rien qui puisse encore s'énoncer dans le *paramartha* [sens ultime] et que les sages ne sont plus que silence" (*op. cit.*, p. 23).

La visée de Nagarjuna

Lindtner (1987) présente, dans l'introduction à la traduction de divers écrits de Nagarjuna, un résumé préliminaire de leur visée. Sa lecture épargne beaucoup d'efforts de synthèse au non spécialiste, tout en lui gardant son étrangeté relativement à la culture occidentale, même si, pour en comprendre le détail, il faudrait l'accompagner de longs commentaires, ce que je ne ferai pas ici, et/ou d'une pratique bouddhique, ce que je n'ai pas fait :

"A / Le but ultime de tous les efforts est le *summum bonum* de soi-même et des autres : abolition de la renaissance, ou *Nirvana*. Ceci implique l'atteinte de la bouddhéité, ou un double corps (*kayadvaya*). Ceci peut être considéré de quatre points de vue : (1) *ontologiquement* : Tous les phénomènes (*dharma*) sont vides (*sunya*) du fait qu'ils manquent d'être propre (*svabhava*) pour autant que, empiriquement et logiquement, ils se produisent seulement en dépendance mutuelle (*pratyasamutpanna*) ; (2) *épistémologiquement* : La vérité ultime (*tattva*) est l'objet de la cognition sans objet donc seulement un objet au sens métaphorique ; (3) *psychologiquement* : C'est l'abolition de toutes les passions (*klesa*), du désir primaire (*raga*), de la haine (*dvesa*) et du mensonge (*moha*) ; (4) *éthiquement* : Ceci implique la liberté relativement aux liens du *karma* [acte] mais l'assujettissement aux impératifs altruistes de la compassion (*karuna*).

B/ Les moyens bouddhiques traditionnels conçus pour remplir cet objectif peuvent être classés de façons variées, mais la plupart brièvement et de façon compréhensive dans deux collections d'illumination : (1) *collection du mérite* : Les quatre perfections (*paramita*) : La libéralité et la bonne morale sont essentiellement pour le bénéfice des autres, tandis que la patience et l'énergie sont pour son propre bien. Leur pratique suppose la foi dans la « loi » du karma et aboutit à l'atteinte du corps physique d'un Bouddha. Parallèlement à la poursuite de la méditation (*dyana*), la cinquième *paramita* [perfection], cela constitue le bonheur temporel ; (2) *collection de la cognition* : Elle consiste en méditation extatique (*dyana*) dépassée par l'*insight* dans la vacuité (*sunyata*) de tous les phénomènes (*dharma*), ou sagesse (*prajna*). C'est le *nec plus ultra* ou bien ultime de tous les êtres vivants. Elle revient à l'atteinte d'un « corps spirituel » (*dharmakaya*).

En d'autres mots, la cognition de la vacuité [*sunyata*] et la manifestation des actes de compassion sont – actuellement pour les quelques élus et potentiellement pour tous – les deux moyens de réaliser l'illumination" (*op. cit.*, pp. 18-20). R.A. Thurman précise : "La vue correcte est que la compassion est valide et essentielle à toute étape du chemin. (…) On est illuminé quand on agit illuminé, c'est-à-dire au bénéfice des autres, quel que soit son état cognitif. Le Bouddha est ce que le Bouddha fait. C'est trop souvent oublié par les étudiants de la Voie du milieu [*Madhyamika*], avec leur attention philosophique rigoureuse aux questions métaphysiques et épistémologiques, que, comme dit Nagarjuna, « la vacuité est essentiellement compassion ».

L'ouvrage fondamental de Nagarjuna sur la Voie du milieu [*Madhyamika*] est appelé 'Sagesse', et il se confine ainsi aux chemins de la raison critique. À aucun moment, cependant, il est et l'étudiant doit être, non conscient que la sagesse est seulement l'entrée de l'énergie de la compassion. (…) C'est une fausse conception de dire que l'illumination supprime toute intentionnalité, toute volonté, etc. ; la conception correcte est que la volonté du Bouddha est répandue infiniment dans l'activité sensible dirigée au bénéfice de tous les êtres sensibles. (…) La philosophie aussi ne se termine pas. L'amour de la sagesse va au-delà de son objectif originel et devient la sagesse d'aimer. (…) Les philosophes de la Voie du milieu [*Madhyamika*] n'acceptent jamais le divorce de l'éthique et de la métaphysique et travaillent sur la sagesse seulement avec la conscience constante qu'elle est compassion" (Thurman, 1984, pp. 170-172).

On peut constater à travers ce résumé qu'il y a juxtaposition de la cognition – en tout cas celle de la vacuité [*sunyata*] – et de la compassion, mais que la cognition ne sert qu'à éliminer les obstacles à une compassion définie *a priori* sans relation avec elle, même si elle est postulée, d'une part, l'accompagner, d'autre part, être son aboutissement. Examinons plus avant l'idéal du *Bodhisattva*, la compassion qu'il met en œuvre et sa relation avec la vacuité [*sunyata*].

La grande compassion

Résumons d'abord les caractéristiques de la grande compassion du *Bodhisattva* grâce à quelques citations de Vievard (2002) :

- "La grande compassion (*mahakaruna*) [est la] compassion par laquelle les *Buddha* et *Bodhisattva* s'attachent à sauver des êtres qu'ils savent ne pas exister réellement. (…) [C'est] le type même de l'acte gratuit (…). Contrairement au véhicule des *Sravaka* [*Hinayana*, Petit Véhicule], celui des *Bodhisattva*, le *Mahayana* [Grand Véhicule], s'est largement ouvert aux laïcs. En leur proposant des vertus comme la foi, la moralité, la compassion, etc., il leur offre une place active dans la sotériologie. Dans le *Mahayana* [Grand Véhicu*le*], la hiérarchie entre les adeptes laïcs et les moines s'estompe, jusqu'à s'inverser parfois" (*op. cit.*, pp. 115-116).

- "La compassion impose une proximité à l'autre qui nécessite de redéfinir l'isolement (…). La sortie du monde, ce n'est pas méditer dans la solitude de la jungle, mais demeurer dans le tourbillon du *samsara* [monde de la convention] et utiliser la sagesse et les moyens salvifiques pour convertir les êtres et les amener à la délivrance (…), se mêler au monde sans se laisser submerger" (*op. cit.*, p. 204).

- "Si le *Bodhisattva* reste dans le monde par la compassion, ce n'est que grâce à la vacuité qu'il est dans le monde sans être du monde" (*op. cit.*, p. 218).

Notons que Nagarjuna, dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* (Lamotte, 1970, 1976, 1981), insiste longuement sur la nécessité pour le *Bodhisattva* qui veut atteindre l'éveil le plus élevé de combiner compassion (*karuna*), "moyens d'approche" (*upaya*) et sagesse (*prajna*). Il en est de même de Kamalasila (au cours d'un débat au Tibet en 791) (voir Kajiyama, 1989, p. 115). Vievard (2002) pointe cependant un "paradoxe : en même temps qu'elle joue un rôle fondamental dans le *Mahayana* [Grand Véhicule], la compassion n'est jamais réellement justifiée" (*op. cit.*, p. 155).

La carrière du *Bodhisattva*

Vivre en *Bodhisattva* n'est pas une mince affaire : "Au début de sa carrière, le *Bodhisattva* encore mal éclairé, qui voit les êtres et perçoit les choses, doit exercer normalement les vertus de son état : pratiquer le don, observer la moralité, garder la patience, développer l'énergie, concentrer la pensée et éclairer la sagesse. C'est là une façon mondaine et provisoire de pratiquer les vertus. Mais quand son esprit s'est ouvert à la vérité absolue, quand il a pénétré la double vacuité des êtres et des choses, il élève les mêmes vertus au rang de perfections (*paramita*). Conformément à la nature des choses, il donne en ne faisant plus de distinction entre le donateur, le bénéficiaire et la chose donnée ; il observe la moralité en identifiant le péché au mérite ; il est patient en tenant les souffrances pour inexistantes ; il est énergique en ne déployant aucun effort corporel, vocal ou mental ; il concentre sa pensée en confondant recueillement et distraction ; il est sage en se gardant d'opposer l'erreur et la vérité. En un mot, le point d'aboutissement de la carrière du *Bodhisattva* est l'arrêt de tout discours et de toute pratique, et comme cette non activité correspond à la réalité, elle assure le bien et le bonheur des êtres plus efficacement qu'une activité fiévreuse s'inspirant de faux préjugés" (Lamotte, Tome III, 1981, p. XXXI).

De l'ignorance active à la sapience en passant par l'intersubjectivité

Toujours selon Vievard (2002) :

- "Dans la production par conditions [*pratityasamutpada*], la conscience (*vijnana*), principe de connaissance, est le troisième des douze membres. Elle succède à l'*avidya* [ignorance] et aux *samskara* [formations de caractère]. (…). L'*avidya* [ignorance] et le *vijnana* [conscience] s'associent pour édifier le monde phénoménal. Il y a là une véritable fonction constructive de la nescience [ignorance active], qui consiste en une surimposition de caractère (*laksana*) à ce qui est par nature sans caractère. (…) Se tisse ainsi un entrelacs complexe de passions et de savoirs où chacun joue un rôle dans la genèse de l'autre et est la trame du voile qui obscurcit la réalité (…). [C'est] l'activité fabricatrice de l'esprit qui obscurcit le monde" (*op. cit.*, p. 100).

- "Puisque l'*avidya* [ignorance] est la marque d'un déficit de connaissance, sa suppression passe par l'acquisition de nouvelles connaissances. (…) L'utilisation de concepts est nécessaire à un processus qui ne peut se communiquer que dans l'intersubjectivité. (…) Cette promotion du concept n'a pourtant de sens que si elle s'ordonne à la sotériologie [comme] instrument" (*op. cit.*, pp. 103-105).

- "La foi constitue une étape préparatoire, une propédeutique à l'« action clarifiante ». C'est pourquoi les textes relevant de l'*agama* [foi] sont plus politico-religieux que philosophiques et dégagent les grandes bases de l'action morale qui constitue le premier pas vers l'éveil (*bodhi*) (…). Dans ces textes, il y a l'exigence première d'une sympathie qui doit s'étendre aussi bien aux autres qu'à l'enseignement. (…) Outre les avantages vantés des pratiques vertueuses (santé, prospérité, renaissances heureuses, etc.), le chemin de l'accumulation de mérite tend à réduire l'importance et la prétention égocentriques (…)" (*op. cit.*, p. 87).

Vacuité et Compassion

Cognition de la vacuité et compassion sont donc liées, mais de quelle façon ? Je procéderai en deux temps. D'abord, je fournirai les énoncés qui traitent de cette relation. Ensuite, je m'intéresserai à l'argument opposé par le *Madhyamika* [Voie du Milieu] à ceux qui contestent la rationalité de cette relation.

Selon Candrakirti : "Considérant l'audition de la doctrine de la vacuité comme semblable à la possession d'un trésor, afin de ne pas en être privé, il [le *Bodhisattva*] reste toujours fixé dans son vœu de moralité : il fait des dons ; il pratique la compassion ; il cultive la sapience ; et le mérite de ces vertus, il l'applique à [l'acquisition de] l'illumination pour la délivrance du monde" (cité par Vievard, 2002, p. 36).

Le savoir, en particulier celui de la vacuité, est subordonné à la pratique du chemin bouddhique : "Le *dharma* [ici, la théorie] est ordonné à la sotériologie (…). Si [la pensée bouddhique] s'est parfois constituée en épistémologie, c'est que celle-ci était alors comprise comme une voie de salut (…). [Il y a] primat du salut sur la connaissance (…). L'omniscience [du Bouddha] est secondaire : la loi et la recherche bouddhiques ne sont pas d'abord épistémologiques mais anagogiques" (*op. cit.*, p. 37). À la question kantienne "Que puis-je savoir ?", le bouddhisme substitue une question plus pragmatique : "Que dois-je savoir ?" (Vievard, 2002, p. 38).

Cependant : "Muni de sa seule compassion, l'ascète ne parviendrait jamais à se déprendre de l'attachement qu'elle comporte (…). Sans la vacuité, l'ascète tombera dans des vues extrémistes. Sans la compassion, il aboutira à la *bodhi* [l'éveil] inférieure [celle de l'*Hinayana* ou Petit Véhicule]" (Vievard, 2002, p. 230). Ou encore : "En quoi la compassion est-elle nécessaire à la perfection de la vacuité ? Il est plus simple pour la conscience de se considérer comme l'unique centre de la sotériologie, tandis que seul le monde environnant est réduit à l'illusion. Aussi paradoxal que cela apparaisse compte tenu de l'évolution historique et doctrinale du bouddhisme, la vacuité de l'individu semble plus difficile à appliquer que la vacuité des éléments. Non pas qu'il soit aisé de dépouiller le monde de sa réalité substantielle, mais celle-ci ne dispose pas comme l'individu d'un principe non seulement unifiant, mais aussi défensif, qui tente par tous les moyens de se prémunir contre toute déréalisation. (…) Pénétrant dans la vacuité, l'ascète accède également à l'équanimité. Pourtant, tant qu'il possède un corps, qu'il évolue dans la contrainte de l'existence et de la pensée, il est sujet à des affirmations pseudo-ontologiques qui, pour sporadiques qu'elles soient, présentent néanmoins un danger. (…) L'ascète court le risque de se poser comme celui qui possède désormais les vertus ascétiques : « Je suis le vainqueur du Moi ». La compassion permet de lutter contre ce défaut. (…) Le « je » que prononce encore le *Bodhisattva* tant que le porte son corps, il l'offre aux autres, ne lui laissant aucun recours, ni voie de résurgence. (…) Si la vacuité permet d'exercer la compassion par ce savoir de l'universelle identité, la compassion, en retour, ancre dans la pratique cette non-distinction entre soi et autrui, entre soi et non-soi" (Vievard, 2002, pp. 249-250-251). Ou encore : "Dans l'abandon de soi que produit la compassion, on peut voir une forme pratique et appliquée de l'abandon du soi. (…) L'homme généreux ne cultive pas la vertu du don pour réduire l'*atman* [le Soi] mais, pratiquant le don, il réduit l'*atman* et prépare ainsi l'accession non

pas au *nirvana*, comme le ferait le *Sravaka* [*Hinayana,* Petit Véhicule], mais à l'éveil (*bodhi*), poussé qu'il est par la compassion" (Vievard, 2002, p. 260).

Selon Huntington & Wang Chen (1989) : "Candrakirti comme Nagarjuna insistent sur les dangers d'une compréhension incorrecte du concept de vacuité (…). Les chances de développer une mauvaise conception fatale de la vacuité comme « étant absolu » ou « néant radical » sont substantiellement augmentées si l'on se repose entièrement sur les pouvoirs intellectuels de discrimination, et il est généralement accepté que les moyens les plus effectifs de combattre ce danger est de (…) suivre le chemin dans tous ses aspects, théoriques et pratiques" (*op. cit.*, pp. 22-23).

Cette relation entre cognition de la vacuité [*sunyata*] et compassion apparaît au total, non pas comme une nécessité spéculative, mais comme un fait d'expérience pratique. Examinons la cependant plus avant encore.

Incompatibilité rationnelle entre vacuité et compassion ?

Un paradoxe est souvent énoncé par les opposants au *Mahayana* [Grand Véhicule] : celui que les premiers perçoivent dans l'exercice, alors qu'on est un agent sans Soi, d'une réelle compassion pour d'autres, eux aussi sans Soi. La réfutation de ce paradoxe par les Mahayanistes constitue un élément d'une démonstration de la nécessité conjointe de la grande compassion et de la vacuité. Citons un commentaire tibétain d'une œuvre de Santideva (8ème siècle), le *Bodhicaryavatara* : *"*Les *Madhyamika* [Voie du Milieu] disent qu'au niveau ultime, il n'y a ni agent, ni objet de la compassion (…). Semblablement, pour les êtres qui imputent un Soi aux agrégats (*skhandas*) et se fixent sur lui, il est indéniable qu'au niveau de l'apparence, le bonheur et la souffrance apparaissent nécessairement. Il faut donc libérer les êtres dans l'étendue du *nirvana* sans support à travers lequel le continuum des apparences comme des rêves de la souffrance est éliminée. C'est pourquoi nous faisons le vœu de les libérer. Et pourtant ces êtres, dont nous portons le fardeau, n'ont pas d'existence au sens ultime. Ils n'existent que pour autant qu'ils sont imputés comme Sois, à travers la force de l'ignorance. En conséquence, quoique les *Bodhisattvas* réalisent le non Soi, ils prennent pour objet de leur compassion tous les êtres qui n'ont pas cette réalisation et qui vivent incessamment et de façon non pertinente les apparences de la souffrance, à travers leur croyance au Soi. De même, les *Bodhisattvas* ne considèrent pas leur propre bien-être. Ils voient les autres souffrir sans signification, et l'attitude de les chérir et guérir naît naturellement dans leurs esprits*"* (Kungzang Pelden, 2010, pp. 354-355).

Williams (1998) fournit une traduction de plusieurs fragments du même *Bodhicaryavatara* de Santideva et de plusieurs de ses commentaires indiens et tibétains qui part du même paradoxe soulevé par un opposant au bouddhisme que le commentaire tibétain que je viens de citer. La confrontation de leurs interprétations par P. Williams et par moi-même, à partir de ce que nous savons maintenant de la Voie du Milieu [*Madhyamika*], me semble éclairante, à la fois pour la rationalité *Madhyamika* et pour les difficultés d'interprétation, aujourd'hui, des textes *Madhyamika* : *"Bodhicaryavatara 8 : 97* :

« Opposant : Supposons qu'on dise que la souffrance qui arrive à cette [autre] personne ne me fasse pas de mal à moi, donc elle ne devrait pas être protégée contre elle.

Santideva : Alors du fait que la souffrance future (Sanskrit : "les souffrances des corps futurs") aussi ne [vous] fait pas de mal, pourquoi se protéger contre elle ? » (*op. cit.*, p. 30). Selon un commentateur [Prajnakaramati], Santideva fait appel à une hypothèse implicite selon laquelle il n'y a aucune différence morale pertinente ici entre moi-même et mes autres contemporains, d'un côté, et entre moi-même maintenant et mes renaissances futures, d'un autre côté (*op. cit.*, p. 31). P. Williams consacre le plus important essai de son ouvrage à une démonstration de sa part, inspirée par la *Philosophie Analytique* anglo-saxonne, de "la façon dont Santideva a détruit le chemin bouddhique" par sa méditation dite de "l'égalisation de soi et des autres". Selon lui : "Santideva et ses commentateurs veulent démontrer que la moralité [du *Bodhisattva*] exige que je ne fasse aucune distinction du tout entre supprimer ma propre souffrance et adoucir celle des autres ou, dit d'une autre façon, la cohérence morale exige qu'en agissant pour supprimer ma propre souffrance je dois aussi agir pour supprimer celle des autres, et aucune distinction moralement signifiante ne peut être faite entre les deux impératifs. (…) La centralité du rôle de la rationalité dans l'impératif moral de ce point de vue bouddhique est exposée de façon très claire, par exemple, par un commentaire du *Bodhicaryavatara 8 : 102-3* : *« Donc il n'est pas rationnel qu'on doive supprimer sa propre souffrance et ne pas supprimer la souffrance des autres. Il est rationnel que, du fait même que c'est une souffrance, elle doit être supprimée… Il est rationnel que si elle [c'est-à-dire ma souffrance] doit être prévenue, toute [souffrance] doit aussi être prévenue »*" (*op. cit.*, pp. 104-105).

Selon *"Bodhicaryavatara 8 : 101-3* :

« Opposant : Un continu et un collectif – comme un rang [de caste] ou une armée – sont des fictions.

Santideva : Celui auquel arrive la souffrance (duhkha) n'existe pas. Donc à qui celle-ci appartiendra-t-elle ? [implicite : le Soi individuel n'existe pas plus au sens ultime que les continus et collectifs]

Opposant : Des souffrances sans possesseur sont toutes sans distinction.

Santideva : À cause de sa qualité comme souffrance elle doit être prévenue. Quelle limitation peut-elle être faite ici ?

Opposant : Si l'on demande pourquoi la souffrance doit être prévenue [Tibétain : "la souffrance de tous doit être prévenue"], c'est [accepté] (Sanscrit : "par tous") sans discussion.

Santideva : Si elle doit être prévenue, toutes aussi doivent l'être. Sinon, soi-même aussi est comme les [autres] êtres. »" (*op. cit.*, pp. 105-106).

P. Williams en conclut : "Ainsi, Santideva veut le démontrer, nous ne pouvons rationnellement parler du possesseur d'une souffrance. Il s'ensuit que Santideva veut soutenir une version extrême de la théorie de la non-possession des sensations" (*op. cit.*, p. 106). Non ! Pour Santideva : (1) parler ainsi est parfaitement rationnel du point de vue conventionnel, même si cela n'a pas de sens du point de vue ultime hors discours du *Bodhisattva* ; (2) la souffrance de l'un (le *Bodhisattva*) diffère de celle de l'autre, mais les deux sont liées.

P. Williams en conclut aussi : "Ceci peut être considéré comme immoral, mais il n'y a aucune contradiction que ce soit à accepter comme vrai un enseignement de l'absence de Soi – même en le percevant directement de la façon la plus riche possible – et d'être égoïste" (*op. cit.*, p. 110). Non ! Pour Santideva, au contraire de P. Williams, la pensée est incorporée et ne plane donc pas au-dessus des actions.

Enfin, la conclusion générale de P. Williams est la suivante : "Est-ce que Santideva a détruit le chemin du *Bodhisattva* ? Eh bien, s'il prend au sérieux lui-même son raisonnement dans *Bodhicaryavatara 8 : 101-3*, l'accepte et le prolonge de façon cohérente, je pense que nous avons effectivement beaucoup de raisons de montrer que Santideva a effectivement complètement détruit le chemin vers la Bouddhéité pleine et entière au bénéfice de tous les êtres humains. Sans des personnes même conventionnellement il n'y a pas de souffrance. Sans souffrance il n'y a pas de suppression de la souffrance (*duhkha*). Sans suppression de la souffrance (*duhkha*), il n'y a pas de Bouddhéité. D'autre part, avec des souffrances il y a des personnes. Avec des personnes au moins conventionnellement il y a des différences entre personnes. Avec des différences entre personnes il n'est pas possible de démontrer l'impératif moral de supprimer la souffrance (*duhkha*), qui inclut les souffrances. (…) L'Altruisme commence par une reconnaissance avisée des différences", donc il ne faut pas les effacer comme Santideva est supposé le faire (*op. cit.*, pp. 174-175). C'est prendre ce dernier pour un imbécile et prendre la *Philosophie Analytique* anglo-saxonne comme constituant la norme absolue du discours.

Si la vacuité [*sunyata*] n'entraine rationnellement la Grande Compassion que pour celui (celle) qui adhère à l'ensemble du chemin bouddhique, les deux sont compatibles rationnellement. De plus, la première conditionne rationnellement la possibilité de succès de la seconde, comme le remarque Sonam (1994) : "Le point de vue *Madhyamika* [Voie du Milieu] selon lequel rien n'a d'existence vraie ou indépendante a une dimension extrêmement optimiste. Les attitudes et émotions perturbantes qui dominent à présent notre esprit et notre comportement sont entièrement dépendantes des causes et des conditions dont les internes ont le plus d'influence. Ceci signifie qu'on peut transformer nos attitudes et réponses émotionnelles pour créer des causes et conditions spécifiques à partir desquelles des états d'esprit et des sentiments positifs et bénéfiques naissent" (*op. cit.*, p. 10).

Science empirique, technologie et compassion ?

On peut rapprocher l'idéal du *Boddhisattva* et de la Grande Compassion de celui du sage stoïcien enrichi, qui a inspiré, dans la *Méthode réfléchie*, la précision *a minima* d'un Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux cohérent avec le programme de recherche empirique et technologique 'cours d'action', et sur lequel je suis revenu (dans l'*Introduction* à cette *Partie D*, section 4) pour dire que la réflexion sur l'idéal du *Boddhisattva* et de la Grande Compassion permettrait de le problématiser. Ce sage stoïcien est censé œuvrer de façon intense et continue à l'appropriation du monde à la raison. Cependant, selon le stoïcisme antique, un tel sage est condamné à être rare et celui qui prétend l'être, et pas seulement être un "ami de la sagesse", un "philosophe", est *a priori* suspect. Le *Boddhisattva* a la

réputation d'être plus répandu, ce qui peut être problématique, par exemple, lorsque, dans la traduction d'un manuel tibétain sur les œuvres des *Bodhisattvas* dans Sonam (1994), on trouve cette définition du *Bodhisattva* : *"« 105. Chez les Boddhisattvas, à travers leur intention, toutes les actions, vertueuses ou non, deviennent vertu parfaite parce qu'elles sont sous contrôle de leur esprit ». Du fait que l'esprit contrôle toutes les activités, les actions vertueuses comme donner, ou même les actions comme le meurtre qui chez les autres seraient non vertueuses, deviennent des vertus parfaites chez le Boddhisattva, (…) du fait de sa motivation pour aider les autres"* (Sonam, 1994, p. 136).

Si la fréquentation des écrits présentant l'idéal du *Bodhisattva* peut contribuer à la réponse à la question de la relation entre philosophie et la pratique sociale, c'est plutôt de façon autant négative que positive, en visant, à travers la compassion, autre chose que l'illumination de tous les êtres doués de sensibilité mais qui cependant les concerne personnellement : la créativité la plus grande de ces êtres doués de sensibilité, qui suppose à la fois la transformation de leurs situations et leur propre transformation en ce sens. Dans la première transformation, on retrouve l'ingénierie des situations : si la créativité ne fait pas partie des critères usuels de conception ergonomique, les recherches récemment menées sur les activités musicales ont permis de montrer qu'elle devrait en faire partie (voir Theureau & Donin, 2008). Dans la seconde transformation, on retrouve la question de la *paideia* (voir le chapitre 2, section 7) correspondante : quelle *paideia* permet-elle d'approcher sinon d'atteindre cette créativité du plus grand nombre ? Dans le bouddhisme *Mahayana*, l'idéal du *Bodhisattva* est associé à la pratique de la méditation. Au moins une partie de cette question de la *paideia* peut être abordée à travers la question : quelle pratique de méditation est-elle à développer ? J'y reviendrai (chapitre 8, section 9) à travers un bref aperçu sur les méthodes de méditation bouddhiques. C'est alors qu'on peut passer de la recherche philosophique menant à la reconnaissance de la vacuité du Soi, de la futilité de l'accaparement des connaissances réfutables et des techniques obsolétisables, pour ne pas parler de celle de l'accaparement des œuvres d'art éphémères, à l'idéal épistémologique de l'articulation entre recherche empirique et technologique, voire artistique, par le plus grand nombre et au bénéfice du plus grand nombre. Nishida Kitaro, l'initiateur de l'*École de Kyoto* (voir les chapitres 9 et 10), a opposé l'idée *Madhyamika* de lien entre critique du Soi et Compassion active à l'idée socialiste du lien entre la transformation intérieure de l'Homme et la pratique de Révolution sociale. On peut imaginer sans peine une troisième voie : celle du lien entre la transformation de l'Homme par l'étude et la recherche philosophique et sa participation à toutes sortes de pratiques sociales transformatrices et aux recherches empiriques et technologiques correspondantes (voir, à ce propos, la section 2 de la *Conclusion* générale).

Reste la contribution de la discussion de cette idée bouddhiste d'articulation entre vacuité [*sunyata*] et compassion à la reconnaissance de la nécessité de considérer ensemble les aspects ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux de l'Engagement dans la situation, de recherche et de vie, dans le cadre d'une épistémologie et d'un existentialisme enactifs. Parler, comme les textes philosophiques et religieux bouddhiques, de "compassion pour tous les êtres doués de sensibilité", a l'intérêt supplémentaire d'ouvrir, dans ce cadre, sur une science de l'activité

animale, une ingénierie des situations animales, leurs épistémologies particulières (voir chapitre 5, section 5) et leurs relation organique avec un approfondissement philosophique de notre relation avec les animaux en général ou, mieux, avec leurs différentes sortes.

8. La Voie du Milieu, l'Ontologie et l'Épistémologie aujourd'hui

M. Bitbol, qui a publié divers ouvrages de critique philosophique de la théorie quantique – qui, il vaut la peine de le noter, constituerait selon N.R. Hanson une "science de recherche" typique (voir Hanson, 1958, 1980, et le chapitre 4, section 4) –, passionnants pour l'ignorant en la matière que je suis, vient de publier un ouvrage d'épistémologie générale de la science qui puise à la fois dans l'histoire de l'épistémologie occidentale et dans l'école de la Voie du milieu (*Madhyamika*). Sa discussion m'obligera à revenir sur divers éléments présentés dans les sections précédentes. Elle en constituera une sorte d'application et permettra de préciser ce que les éléments d'épistémologie enactive proposés sont *versus* ne sont pas.

Questions de principes de lecture

M. Bitbol explicite les précautions qu'il a prises pour aborder ces textes bouddhiques dans sa perspective épistémologique. À propos de la traduction du terme bouddhique de *dharma* [que j'ai traduit en général par 'phénomène'], il reprend d'abord le "principe de charité" selon lequel les activités de traduction et d'interprétation "ont pour condition de possibilité la *croyance* selon laquelle les phrases employées par les locuteurs d'une autre langue ou de sa propre langue sont en majorité vraies (ou peuvent être rendues vraies)". Il lui ajoute un "critère additionnel : celui d'ajustement global des assignations de vérité dans chaque système de langue", qui "contraint non seulement les rapports de la proposition avec le système complet des autres propositions d'un texte ou d'un discours, mais aussi avec les situations et attitudes concrètes qui l'accompagnent" (Bitbol, 2010, p. 41-42). Après une longue discussion, il conclut qu'"afin de maintenir la possibilité de traduire, le principe de charité doit être élargi, voire remplacé par un principe plus large de crédit d'altérité. Loin d'être un instrument de nivellement de ce qui compte comme langage, l'héritier amplifié du principe de charité devient un procédé d'assimilation par reconnaissance de différence. Nous ne savons toujours pas si les « prétendues profondeurs de la pensée incarnées dans les langues » sont réelles ou non, mais ce dont nous sommes pratiquement sûrs désormais, c'est qu'en supposer l'existence est un présupposé indispensable de la traduction" (Bitbol, 2010, p. 71).

Ce "principe de crédit d'altérité" est de mon point de vue insuffisant. Il oublie que tout énoncé s'inscrit dans une situation dynamique, à la fois une tradition, une situation, un projet immédiat et un horizon temporel plus large. Pour la phénoménologie de l'activité humaine et l'anthropologie cognitive développées par le programme de recherche 'cours d'action', c'est, pour ainsi dire, un axiome de base. Ce dernier ne fait qu'expliciter et radicaliser les leçons de l'anthropologie culturelle de terrain depuis B. Malinowski. J'ajouterai qu'en fait, "les situations et attitudes concrètes" qui, comme l'écrit M. Bitbol, accompagnent les textes bouddhiques font

que ces derniers sont au moins autant des textes d'action que des textes théoriques. Même la scolastique bouddhique tibétaine, d'après divers chercheurs et traducteurs bouddhistes occidentaux, est à comprendre dans le cadre des jeux de pouvoir entre sectes tibétaines concurrentes. Puisqu'il sera essentiellement question du *Madhyamika* [Voie du Milieu], citons G. Newland qui note que le Tibet est "le seul pays gouverné par des philosophes *Madhyamika* [Voie du Milieu] ", "le pays où les *Madhyamikas* ont commencé à insister sur l'établissement valide de distinctions éthiques et hiérarchiques du monde conventionnel" (Newland, 1992, pp. 33-36). Il écrit : "Peut-être est-ce un reflet de l'ambition politique et de l'engagement dans les matières temporelles *Ge-Luk-pa* que les successeurs de Tsong-Kha-pa, et non pas Tsong-Kha-pa lui-même [le grand réformateur du bouddhisme tibétain, qui écrivait deux siècles avant que la secte *Ge-Luk-pa*, avec l'aide de ses alliés mongols, n'installe son hégémonie politique], définissent la réalité conventionnelle principalement en termes de sa validité plutôt qu'en termes de son caractère trompeur ou illusoire (…). L'un des dangers spirituels du *Madhyamika Ge-Luk-pa* [Voie du milieu conséquentialiste] est sa susceptibilité à la construction d'une doctrine conservatrice, conservant les *status quo*" (Newland, 1992, p. 35). Plus intrinsèquement, on ne peut comprendre l'infinie répétition des mêmes formules dans certains de ces textes – je pense aux textes de l'*Abhidharma*, ceux de la première scolastique bouddhiste (voir, par exemple, le *Dhammasangani*, traduit par Rhys Davids, 1974, et Bareau, 1950, largement utilisés plus haut par moi dans la section 1) – que comme un moyen de donner le vertige au lecteur, moine ou futur moine. Plus généralement, tout énoncé de ces textes est à comprendre en relation avec la visée sotériologique, l'entrée en *Nirvana* dans l'*Hinayana* [Petit Véhicule], l'infinie compassion du *Bodhisattva* dans le *Mahayana* [*Grand Véhicule*]. En cohérence avec mon insistance sur l'activité humaine dans son ensemble et avec ma répugnance corrélative à en extraire un couple perception (ou lecture) – interprétation, je considérerai tout particulièrement, dans mon interprétation de ces textes, les projets pratiques auxquels ils participent. Ceci me conduira, par exemple, à ne pas isoler, contrairement à M. Bitbol, *Les Stances du Milieu par excellence* de Nagarjuna (Nagarjuna, 2002) des autres ouvrages qui lui sont attribués, en particulier *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse* (*Mahaprajnaparamitasastra*) (Lamotte, 1970, 1976, 1981), qui vise essentiellement la définition des vertus et des savoirs des *Bodhisattva*, c'est-à-dire de ces héros qui, selon le *Mahayana* [Grand Véhicule], retardent leur entrée en *Nirvana* pour y entrainer tous les êtres en pratiquant la Grande Compassion (voir section 7).

Une radicalisation du scepticisme ?

M. Bitbol part du scepticisme radical de Pyrrhon (un philosophe grec qui a accompagné Alexandre le Grand dans ses conquêtes) qui "ne suppose pas qu'il y ait quelque chose à connaître par-delà les présentations relatives" (Bitbol, 2010, p. 11). Pour lui, le "premier usage du scepticisme radical (…) est d'intégrer le doute au plus profond de leurs [les sciences] procédures (la réfutabilité poppérienne), et à en surmonter les conséquences par les succès de leurs pratiques" (Bitbol, 2010, p. 12). Au contraire, "l'épistémologie traditionnelle vise à établir des règles nécessaires et suffisantes pour atteindre à terme la certitude dans la connaissance. Elle

n'est pas concernée par la formation des croyances chez les sujets connaissant concrets, mais se concentre sur la question de la validité des preuves offertes à l'appui d'une proposition ou d'une théorie et sur leur connexion avec l'idéal de vérité" (Bitbol, 2010, p. 545). Ainsi, M. Bitbol propose de "reconnaître que les sciences fonctionnent très bien sans avoir à apporter de satisfaction ultime à cette prétention [à la vérité]" et que "les sciences ne se protègent du scepticisme qu'en le radicalisant jusqu'à son sommet pyrrhonien, pour mieux le volatiliser dans la réussite d'une pratique symbolique et technique" (Bitbol, 2010, p. 13). Il ajoute : "avec le risque, mal maîtrisé, que cette brillante réussite favorise la résurgence du dogmatisme" (ibidem). Si l'on entend par "dogmatisme" l'absence de construction à partir de l'expérience vécue par le chercheur (voir la *Méthode réfléchie* ; chapitre 1, section 8), ce que ne dit pas mais pense sans doute cet auteur, sa résurgence ne peut être contrée que par une telle construction. "Second usage du scepticisme radical (…) : les sciences ne tirent pas leur part de certitude d'un accès aux (hypothétiques) propriétés intrinsèques des choses, mais d'une maîtrise des conditions d'établissement de relations entre des phénomènes eux-mêmes relatifs aux formes de la connaissance" (Bitbol, 2010, p. 13). Jusque-là, ça va, pourrait-on dire ! C'est, d'après lui, cette "conception de la co-relativité de l'acte de connaître et de l'objet connu" qui est "défendue par l'école de philosophie indienne de la « Voie moyenne » dans le cadre d'un scepticisme en acte" (Bitbol, 2010, p. 14). C'est vrai si l'on sépare l'"acte de connaître" de l'activité du chercheur, par exemple à la façon de E. Husserl, pour qui la perception et son interprétation, c'est-à-dire une part seulement de l'activité du chercheur, sont premières. Si, par contre, comme dans la *Méthode réfléchie*, on se refuse à une telle séparation et conçoit plutôt la corrélation entre l'activité de recherche dans son ensemble et l'objet à connaître, on ne peut s'inspirer de la Voie du milieu [*Madhyamika*] que partiellement. Et, ce que Nagarjuna défend est-il bien un "scepticisme en acte" ?

La vacuité définit-elle un scepticisme radical débouchant sur une épistémologie ?

Nagarjuna et son commentateur Candrakirti se livrent, dans leurs œuvres les plus célèbres, à une dialectique négative (voir section 5) dont M. Bitbol donne de nombreux exemples. Ajoutons en un (déjà présenté en section 6) qui a l'intérêt d'expliciter ce qu'ils entendent par "production par conditions" ou "coproduction par conditions" en en nommant et même décomptant les "facteurs" (dont le contenu n'importe pas ici) et en accumulant des "ni … ni …" quelque peu troublants pour un lecteur occidental : "Ainsi, la production par conditions, avec ses douze facteurs qui sont causes et conditions les uns des autres, n'est ni impermanente, ni permanente, ni composée ni incomposée, ni sujet sensible, ni absence de sujet sensible, ni produite par conditions ni non produite par conditions ; elle n'a pour loi ni l'épuisement, ni le non épuisement, etc. ; elle fonctionne de toute éternité et poursuit son fonctionnement sans interruption, tel le courant d'un fleuve" (Candrakirti, 1959, p. 272). L'autre intérêt de cet exemple est que M. Bitbol résume excellemment, avec un vocabulaire plus actuel, cette causalité bouddhiste : "Tous les phénomènes, tous les événements, toutes les étapes d'une vie surgissent en tant qu'effets de causes et de conditions. Les causes et conditions sont des phénomènes, des événements et des étapes antécédent(e)s ou concomitant(e)s." (Bitbol, 2010, p. 489).

En quoi est-ce bien l'œuvre d'un sceptique, qui plus est radical, que de proposer une théorie de la causalité ? Relativement aux théories de la causalité dans les traditions occidentales, cette théorie de la causalité énonce essentiellement qu'à tout phénomène, événement, etc., il y a toujours une multitude de causes et conditions. Par exemple, pour parler d'expérience, avec une telle théorie de la causalité, il n'est pas question, en psychologie ou en analyse de l'activité humaine (bien entendu, en dehors de situations artificielles infiniment réductrices), de rechercher une cause unique, ni même une sorte unique de cause, qu'elle soit biologique, sociologique, culturelle ou autre (imaginable ?). Le principe d'une telle théorie de la causalité reste valable, même lorsque, comme dans la science moderne, on a abandonné la notion de cause pour celle de loi : s'il existe une loi à laquelle est soumis tel phénomène, elle doit articuler une multiplicité. Avant Nagarjuna, la première scolastique bouddhique, l'*Abhidharma*, s'était surtout préoccupée de récuser toute nécessité d'un "Soi", d'un "acteur" avec son "action" et son "fruit", dans l'analyse de l'activité humaine (voir sections 1 et 2). Les textes de l'*Abhidharma* s'étaient livrés, dans ce but, à la production de notions analytiques de cette activité humaine. Ces notions se référaient à des éléments subtils, momentanés, disparaissant une fois surgis, mais qui possédaient une certaine essence. C'est d'ailleurs cette dernière caractéristique qui avait conduit certaines écoles bouddhistes du temps de Nagarjuna à donner à ces éléments encore plus de consistance. La dialectique négative de Nagarjuna aboutit, non pas à les rejeter, mais à leur refuser toute consistance, à les ramener tous à la Vacuité – le chemin bouddhique inclus, mais je ne le signale ici que pour insister sur la radicalité de cette dialectique négative – : "C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de Vacuité. C'est là une désignation métaphorique. Ce n'est rien d'autre que la Voie du Milieu [ou *Madhyamika*]" (Nagarjuna, 2002, p. 311). Candrakirti, dans sa *Prassanapada*, en explicite la fonction : "Mais nous ne prétendons pas, nous, que la Vacuité signifie l'absence d'essence, mais bien production par conditions (…). Celui qui connaît la vacuité se trouve en état de vigilance" (Candrakirti, 1959, p. 234).

Tout cela définit-il un scepticisme radical comme l'écrit M. Bitbol ? C'est plutôt une justification de la vigilance dont on doit faire preuve d'après ces auteurs face à toute thèse posant des essences quelconques, à part la thèse du réel comme fleuve éternel, ce qui rejoint un courant minoritaire de la philosophie occidentale, attaché au nom d'Héraclite mais prolongé au moins par les Stoïciens (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2) et H. Bergson (voir l'*Introduction* à la *Partie C*, section 6), et aussi ancien qu'elle. Inversement, c'est aussi une justification de la vigilance contre toute thèse nihiliste, c'est-à-dire toute thèse de "l'absence d'essence", que nous avons vu être critiquée par Candrakirti dans la citation précédente.

Cette vigilance à double direction ouvre-t-elle sur une épistémologie ? Elle ouvre plutôt sur le refus de toute connaissance autre que celle du Chemin bouddhique – défini dogmatiquement, mais sans doute aussi par l'expérience empirique et pratique des pratiquants –, lui aussi soumis à la coproduction conditionnée, et celle de l'idéal du *Bodhisattva*, sur lequel je reviendrai de nouveau plus loin. Au mieux, on peut s'en inspirer directement pour constituer une épistémologie critique de l'après coup, mais certainement pas une épistémologie normative interne, comme

j'ai entrepris de le faire à travers les éléments d'épistémologie enactive que j'ai proposés, même si, comme tous les scepticismes apparus dans l'histoire de la philosophie occidentale, cette épistémologie critique de l'après coup, en nous débarrassant des vieilles idées peut constituer une condition pour l'apparition de nouvelles.

Par exemple, si, après coup, on peut s'accorder avec le *Madhyamika* [Voie du Milieu] sur l'intérêt de se garder de "l'activité fabricatrice de l'esprit [c'est-à-dire de l'imagination] qui obscurcit le monde" (texte *Madhyamika* cité par Vievard, 2002, p. 100), s'en garder avant coup serait tuer toute recherche, voire même toute activité créatrice. Nous verrons (chapitre 8, section 8) que les moines tibétains se virent dans l'obligation, ne serait-ce que pour vivre, même de façon purement conservatrice, de construire des synthèses dans lesquelles le *Madhyamika* [Voie du Milieu] est dominant mais qui lui joignent d'autres apports.

Par contre, dans le *Lokatitastava*, Nagarjuna écrit : "10. [Un objet de connaissance n'est] pas objet de connaissance à moins d'être connu. Mais [ceci est impossible puisque] la conscience n'existe pas [antérieurement] à lui ! – Donc, vous avez dit que cette connaissance et cet objet de connaissance n'existent pas de leur être propre" (Lindtner, 1987, p. 133).

De même, Hsueh-li Tcheng (1982) note : "Le *Madhyamika* [Voie du Milieu] argumente que ce que nous pourrions appeler « la conception absolue de la réalité » devrait être vue comme entièrement vide. Une conception absolue de la réalité – une réalité que toutes les représentations représentent mais qui est elle-même indépendante de celles-ci – est ce qui est présupposé par notre science naturelle traditionnelle et aussi imposée à nous par notre conception de la connaissance. La connaissance comprise comme distincte de l'erreur etc., est sans doute une connaissance d'une réalité qui peut exister indépendamment. C'est connaître ce qui est là en tout cas, et ce qui est là en tout cas est supposé être non affecté, non modifié en quelque façon que ce soit par notre connaissance le concernant. (…) Notre conception de la connaissance étale le paradoxe implicite suivant : elle projette la conception d'une réalité indépendante mais aussi devient une image toujours antérieure – un mirage. Aucune représentation ne peut fournir une substance suffisante à cette image. Une conception absolue de la réalité est donc vide (…)" (*op. cit.*, p. VIII). Ou encore : "Pour les *Madhyamikas*, l'objet perçu, le sujet percevant et la connaissance sont mutuellement interdépendants. Tout ce que nous connaissons par l'expérience est conditionné, donc ne peut être ultimement réel" (*op. cit.*, p. 17). C'est plus raisonnable que l'idée de "scepticisme radical". Cette co-dépendance de l'objet de connaissance et de la connaissance elle-même s'intègre d'emblée dans une épistémologie normative interne enactive. D'ailleurs, pour Hsueh-li Tcheng (1982) : "Il [le *Madhyamika* ou Voie du Milieu] n'a à voir avec la position de scepticisme radical que si un sceptique radical peut être dit avoir une position. Je ne vois pas comment un sceptique radical peut tenir de façon cohérente une position qui peut être formulée et défendue. Et le *Madhyamika* dira 'OM' (= *Ditto*)" (*op. cit.*, p. X).

Pas d'ontologie ou, sinon, laquelle ?

Le problème essentiel du bouddhisme, depuis son origine, a été, rappelons-le encore une fois, de trouver la "Voie du milieu", et ce bien avant l'école qui a pris ce nom : "une ontologie avec assez de substance pour soutenir les présentations conventionnelles du système éthique [les notions de *Karma*, acte, et de Renaissance partagées avec l'hindouisme] sans trahir la vision originelle du Bouddha de la vérité ultime du non-soi. Trop de substance et l'on tombe dans l'extrême de l'éternalisme ; en niant trop, on tombe dans l'extrême du nihilisme" (Newland, 1992, p. 14). L'école de la "Voie du milieu" partage ce problème dont la solution conditionne l'éthique : dans l'extrême de ce que les Bouddhistes appellent l'éternalisme, on s'attache au Soi ou à tout autre fétiche ; dans l'extrême du nihilisme, tout est permis, et il n'y a place pour aucune injonction morale. D'où une ontologie minimale exprimée par des "ni … ni …", comme j'en ai fourni un exemple plus haut. Pour M. Bitbol, qui ne s'intéresse dans son ouvrage qu'à l'épistémologie, il n'y a pas de place pour une telle ontologie même minimale et la "conception systématique de la co-relativité de l'acte de connaître et de l'objet connu, défendue par l'école de philosophie indienne de la « Voie du milieu » dans le cadre d'un scepticisme en acte" (formule de Bitbol, 2010, p. 14, déjà citée plus haut) "suppose de ne pas soutenir d'ontologie, pas plus une ontologie générale que n'importe quelle autre, mais seulement d'adopter une pratique de recherche, une quête inachevée de mise en relation légale prenant son essor à partir d'une situation, d'immersion radicale dans le milieu exploré (…) [comme] posture existentielle" (Bitbol, 2010, p. 21). Une telle quête inachevée n'est-elle pas conduite à se donner des "objets", même si ces derniers ne sont que des "problèmes" (formulation de K. Popper) ou des "objets d'étude théoriques, génériques ou spécifiques" (ma formulation), révisables à tout moment, même si, contrairement à ce qu'impose une épistémologie générale enactive, on se limite à la science empirique ? C'est du moins ce que j'ai rappelé (dans la *Méthode réfléchie*, chapitre 5, et dans le chapitre 1), en insistant sur le fait que ces "objets" sont relatifs à l'activité de recherche comme dynamique du couplage entre le chercheur et le monde, donc sur une détermination particulière de ce que M. Bitbol appelle "pratique de recherche" et il me semble que M. Bitbol pourrait s'accorder avec les éléments d'épistémologie enactive de la science empirique proposés sur ce point.

Mais les éléments d'épistémologie enactive proposés (dans le chapitre 5) supposent treize thèses ontologiques, même si ces dernières sont minimales et relatives à ces éléments d'épistémologie et participent d'un "engagement ontologique" de cette épistémologie, pour détourner une notion de Quine (1977), comme il y a aussi "engagement éthico-politico-religieux" de cette épistémologie et inversement, ce que je laisserai de côté pour l'instant. Plutôt que de récuser toute ontologie à tout instant, la question est, pour une épistémologie enactive, de ne formuler des thèses ontologiques (et méontologiques, portant sur le non-être, moyennant une conception de l'être comme corporel qui n'est pas celle de Nagarjuna, pour ce qui concerne la conscience préréflexive, incorporelle, comme on l'a vu dans la *Méthode réfléchie*, à propos de l'étude de l'activité humaine et répété ici) qu'associées à des thèses épistémologiques, c'est-à-dire à des thèses portant, elles, non pas sur des objets en soi, mais sur des objets d'étude (toujours si l'on se limite – indûment, de mon point

de vue – à la science empirique). Il me semble donc pouvoir radicaliser la phrase que M. Bitbol cite d'E. Lévinas : "l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet" (Bitbol, 2010, p. 271) en disant, à la manière de Nagarjuna, que l'être de l'objet dépend, parmi d'autres causes et conditions, de l'accès à l'objet. Évidemment, l'ontologie définie par ces treize thèses est différente de celle que Nagarjuna définissait par ses "ni … ni …", du fait même que l'épistémologie enactive prétend constituer une épistémologie de l'activité de recherche, alors que l'épistémologie de l'après coup de Nagarjuna n'a pas d'autre objectif que de permettre le Chemin bouddhique, son aspect moral (Grande compassion) inclu.

Pourtant, M. Bitbol écrit (versant critique de sa thèse) qu'"une bonne part des difficultés de la théorie de la connaissance réside dans une tendance ancienne, inaugurée par Parménide, à suspendre le temps de l'exploration et à lui substituer le lieu d'une contemplation", et propose, "contre cette décision originaire", de "se confier au temps de l'engagement, du contact, de l'intervention, à l'intérieur d'un monde se laissant anticiper par ceux qui l'habitent au moyen d'une suite ouverte de relations conjecturées" (Bitbol, 2010, p. 23). Il écrit aussi que "seul un "être en relation" peut agir ; lui seul est "réel" au sens le plus fort qui soit, le sens de l'efficience, de la capacité à induire des changements" (Bitbol, 2010, p. 265), ce qui concerne *a fortiori* l'acteur humain. Alors, il devrait faire comme moi. Il devrait récuser seulement toute indépendance de l'ontologie relativement à l'activité humaine et à ses possibilités d'anticipation. Il devrait reconnaître que Nagarjuna, avec ses "ni … ni …", ouvre sur une ontologie minimale.

M. Bitbol lui-même se voit obligé de dépasser les "ni … ni …" de Nagarjuna. Il écrit en effet : "Ni la philosophie bouddhiste en général, ni l'école *Madhyamika* [Voie du Milieu] en particulier, ne se sont limitées à la dialectique tranchante de Nagarjuna. Les développements réflexifs sur les « moyens de connaissance droite » [*pramana*] et sur le travail inférentiel de la raison ont atteint un haut degré de raffinement, trois à quatre siècles après Nagarjuna, chez les logiciens et épistémologues comme Dignaga et Dharmakirti" (Bitbol, p. 198). Il faut d'abord remarquer, contrairement à M. Bitbol, que ces derniers appartenaient à l'école *Yogacara*, concurrente de l'école *Madhyamika* [Voie du Milieu] (voir chapitre 8, sections 4, 5 et 6). Leur œuvre, moyennant sélection et transformation, a été intégrée à diverses synthèses tibétaines dominées par les thèses *Madhyamika* [Voie du Milieu] (voir chapitre 8, section 7). Ces écoles tibétaines rejettent l'ontologie *Yogacara*, qui, elle-même, donne lieu encore aujourd'hui à de nombreux débats contradictoires. Certains auteurs la considèrent comme un idéalisme absolu, ce que d'autres contestent vertement. Mais ces écoles tibétaines n'en finissent pas de débattre dans le détail des implications ontologiques des diverses synthèses effectuées. Il faut ensuite ajouter que la logique et l'épistémologie de Dignaga et Dharmakirti se distinguent de la scolastique médiévale occidentale essentiellement par le rôle qu'y tiennent la perception et le postulat d'impermanence, mais s'en rapprochent au sens où, d'une part, elles n'attribuent aucun rôle à l'action, quelle qu'elle soit, d'autre part, elles ne permettent pas d'inventer quoi que ce soit, mais seulement de débattre entre écoles bouddhistes concurrentes et de se débrouiller dans la vie de tous les jours. Depuis l'œuvre de T. Stcherbatsky, qui a interprété leurs écrits au début du siècle dernier à partir de

l'œuvre de E. Kant, ces auteurs ont été l'objet d'une littérature considérable, comme on le verra (chapitre 8, sections 4, 5 et 6).

Sotériologie, éthique et gnoséologie : méditation et compassion

M. Bitbol reconnaît qu'"au lieu de chercher à énoncer des thèses vraies sur le monde ou sur le savoir, elle [l'École de la Voie du milieu ou *Madhyamika*] vise à libérer ceux à qui elle s'adresse de croyances sur le monde et d'habitudes de savoir qui les abusent en leur faisant prendre à la lettre des dénominations n'ayant de valeur que pratique. Il ne s'agit pas ici de fonder une connaissance qui s'est révélée opérante, mais de se dégriser de la fascination qu'exerce son opérativité même. En somme, le but de l'École *Madhyamika* [Voie du Milieu] est d'ordre sotériologique [c'est-à-dire vise le salut et, plus précisément, dans le cadre du *Mahayana*, Grand Véhicule, le salut universel] plutôt qu'exclusivement gnoséologique" (Bitbol, 2010, p. 193). Si l'on cherche à établir des ponts entre cette école et la philosophie occidentale, on peut remarquer à ce propos que le *daimon* de Socrate n'a lui non plus aucun rôle épistémique positif. Il se contente de retenir Socrate d'effectuer certaines actions. Nagarjuna, lui, se contente d'empêcher radicalement tout attachement à quoi que ce soit. On pourrait aussi rapprocher Nagarjuna de la pensée philosophique religieuse juive et considérer que, comme cette dernière, il développe une anti-idolâtrie générale. Mais M. Bitbol, en ne parlant que de l'aspect négatif de cette sotériologie, oublie son aspect positif, pour le coup non socratique, la pratique de la Grande Compassion.

En fait, cette gnoséologie n'a d'intérêt pour cette école que pour autant qu'elle participe au processus sotériologique, voire même s'élargit dans certaines des synthèses tibétaines du *Madhyamika* et d'apports *Yogacara* (voir toujours chapitre 8, section 7). Une fois critiquée la connaissance acquise, celle "qui s'est révélée opérante", versant négatif auquel cette gnoséologie se limite, les écrits de Nagarjuna ont un versant positif : d'une part, ils enrichissent le processus de méditation (s'il y a gnoséologie, elle se limite à l'expérience des maîtres) et glosent sur les caractéristiques du *Bodhisattva*, ce de façon purement dogmatique, sans que la pratique de ces derniers ne donne lieu à un quelconque processus de connaissance et de détermination, ce qui va de soi puisque, dans cette pratique, la compassion n'a que deux visées essentielles, poursuivre la formation du sens de la vacuité chez le *Bodhisattva* et conduire les autres êtres humains à la méditation et au salut, le reste ne constituant que des moyens pragmatiques circonstanciels (voir section 7). En employant un vocabulaire étranger au bouddhisme (voir chapitre 1, section 9), on pourrait dire que Nagarjuna s'intéresse essentiellement au développement d'une ingénierie de la construction des savoirs propres, qui déplace cette dernière de l'individu vers le collectif, destinée à recouvrir toute l'humanité. S'il y a connaissance autre que de technique de soi, elle constitue un produit secondaire de la mise en œuvre des techniques de méditation et un moyen pour cette construction des savoirs propres particulière.

J'ai rappelé (toujours dans la section 7) ce qu'est vivre en *Bodhisattva* et comment vacuité et compassion sont liées. Se limiter à gloser sur la vacuité, comme c'est

le cas de M. Bitbol, facilite l'établissement de parallèles avec des notions de la philosophie occidentale. Mais ces derniers risquent d'être artificiels. Lorsqu'on considère les thèses *Madhyamika* [Voie du Milieu] comme un tout, on voit au contraire combien il est artificiel de couper la vacuité de la compassion, l'épistémologie critique de l'après coup que pratique, d'après moi, Nagarjuna, de l'éthique de la Grande Compassion qui constitue son problème central.

Une convergence interculturelle ?

Selon M. Bitbol, "cette référence culturellement autre [à l'école de philosophie indienne de la « Voie du milieu » et aux écrits attribués à Nagarjuna qui l'ont inaugurée] aura non seulement l'intérêt de fournir une illustration ramassée de l'épistémologie transcendantale, mais aussi : (a) de confirmer en retour, par le constat de la convergence entre deux itinéraires de pensée indépendants, la valeur universelle du travail de reformulation que nous imposons à l'original kantien, et (b) d'infléchir si nécessaire chacune des deux traditions en la faisant réagir avec celle qui lui est confrontée" (Bitbol, 2010, p. 170). Je pourrais être tenté de caractériser formellement l'entreprise menée par le programme de recherche philosophique 'cours d'action' de proposition d'éléments d'épistémologie enactive de la même façon. Mais je ne peux qu'en rester à la tentation. D'abord, on ne pourrait le faire qu'à condition de remplacer E. Kant par J.G. Fichte – à propos duquel il peut être utile de rappeler ici que le mot "*epistemology*", d'où nous avons tiré le mot français correspondant, vient de la traduction anglaise de la "*Doctrine de la science*" de ce dernier –, et d'élargir les textes de Nagarjuna considérés à ceux qui quittent l'épistémologie critique pour une entreprise beaucoup plus large, dans laquelle l'éthique est omniprésente. Ensuite et surtout, il faudrait résolument trahir Nagarjuna pour qui la passion de connaître est, pour ainsi dire, un "vilain défaut", lorsqu'elle ne vise pas le chemin bouddhique lui-même. Il pouvait en effet écrire : "(25, 24) Béni est l'apaisement de tout geste de prise, de la prolifération des mots et des choses. Jamais un quelconque point de doctrine n'a été enseigné". De même, pour Candrakirti (*Prassanapada*, 538, 6-10) : "Enfin débarrassé d'objets à connaître, on est affranchi de cette passion subtile, avoir à connaître" (Nagarjuna, 2002, pp. 334-335).

Un enjeu d'interprétation à la fois de la "Voie moyenne" et de l'hypothèse de l'enaction

À la suite de son étude, M. Bitbol prône un "structuralisme de l'interface agissante" : "La structure des théories scientifiques n'est pas celle du monde, ce qui la rendrait inévitable. La structure n'est pas davantage celle du seul sujet, ce qui nous ferait osciller entre incertitude totale et trop complète certitude sur son adéquation au monde. (…) Ni déposées dans le monde, ni imposées par un sujet, les structures des théories scientifiques sont proposées par un acteur humain que son « inscription corporelle » place à leur interface. Elles sont proposées à travers l'ordre de la cohérence déductive et celui des dispositifs expérimentaux. Elles ne sont dès lors ni inévitables ni arbitraires. Elles comportent une part de nécessité interne, parce que l'ordre du formalisme et des appareillages recueille l'ordre d'un projet et d'une méthode d'exploration. Et elles comportent aussi une part de contingence parce

qu'elles sont suspendues à la pertinence du projet et au succès de la méthode. Les structures proposées ne sont par ailleurs ni complètement incertaines ni intrinsèquement certaines. Elles sont risquées parce que rien n'empêche que les anticipations qu'elles suscitent soient déçues ; et elles sont constitutives d'objectivité en imposant une forme aux attentes empiriques. La combinaison productive de risque et de pouvoir constitutif remplace le balancement stérile du scepticisme et de la croyance dogmatique" (Bitbol, 2010, pp. 455-456). Nous avons vu que les "objets" des différentes sortes de Programmes de recherche, dans une épistémologie enactive, sont relatifs à l'activité de recherche comme dynamique du couplage entre le chercheur et le monde (voir l'*Introduction* à la *Partie C*). C'est exactement ce que me semble exprimer ici cet auteur. La différence est que la question des "objets" ainsi conçus n'épuise pas la question de l'ontologie minimale associée. Ajoutons que M. Bitbol accorde une place à la technologie, même si elle est subordonnée à la science empirique et non pas en relation organique avec elle : "À son optimum, cette anticipation peut atteindre la rigueur d'un savoir-faire technologique guidé par un plan théorique" (Bitbol, 2010, p. 457). De là à penser des programmes de recherche technologique, il n'y a qu'un pas à franchir : passer de la subordination de la technique à la science, à la relation organique entre science et technologie.

Ce qui sépare le point de vue de cet ouvrage de M. Bitbol de celui qui a présidé à la *Méthode réfléchie* et à la *Partie C* de cet ouvrage est donc important. Résumons les points de séparation essentiels, au risque de quelques répétitions : d'un côté, des "actes de connaître" et des "relations conjecturées" qui peuvent être séparées de l'ensemble de l'activité de recherche, de l'autre cette activité de recherche ; d'un côté E. Kant et un Nagarjuna dont le propos est arrêté à son versant critique, de l'autre J.G. Fichte, ouvrant sur une phénoménologie de l'activité humaine à partir de l'"action-acte", et un Nagarjuna dont tous les propos, ceux d'épistémologie critique inclus, s'inscrivent dans une perspective morale et la promotion de la compassion infinie et dogmatiquement déterminée du *Bodhisattva* ; d'un côté, une épistémologie normative externe de l'après-coup, de l'autre, une épistémologie normative interne de l'activité de recherche, avant coup ou plutôt, si je peux me permettre, "dans le coup". Mais, comme on a pu le constater au fur et à mesure de cette section, de nombreuses thèses de M. Bitbol s'accordent avec les éléments d'épistémologie enactive proposés dans la *Méthode réfléchie* et dans la *Partie C* de cet ouvrage. Cela tient au fait que nous écrivons dans la même conjoncture épistémologique et que la lecture des écrits bouddhiques, dont ceux de Nagarjuna, ainsi que l'inspiration par l'hypothèse de l'enaction telle que Varela l'a formulée, nous sont communes, au-delà des interprétations divergentes. À condition d'élargir la question épistémologique au-delà de la science empirique, cet après-coup et ce "dans le coup" pourraient donc s'harmoniser sans trop d'acrobaties discursives ou de reniements de la part de chacun. Le mérite de la lecture de Bitbol (2010) est donc essentiellement de faire réfléchir à la question de la relation entre ontologie et épistémologie.

9. Les thèses nouvelles du chapitre 7

Ce que ce chapitre permet d'apprendre sur les bouddhismes *Hinayana* [Petit Véhicule] et *Madhyamika* [Voie moyenne] n'étant pour l'essentiel pas nouveau, je me

concentrerai ici sur ce qu'apportent ces lectures bouddhiques à la théorie de l'activité humaine et à l'ontologie et à l'épistémologie en général.

Thèse 40

*Un dialogue avec la part psychologique ou psychophysiologique de l'*Abhidharma*, la scolastique bouddhique ancienne, est stimulant pour l'élaboration d'une analyse de l'activité humaine comme enaction et expérience, en particulier sans postuler comme support de cette activité humaine un "sujet" construit indépendamment du monde. Il a contribué et peut continuer à contribuer au langage de description phénoménologique des sours d'expérience : ordre et cumul des processus traduits par les composantes du signe hexadique et les sous-catégories de ces composantes ; absence des "représentations" ; notions d'Ancrage et de Representamen ; sous-catégorie "sentiment" et son implicitation dans les sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience d'ordre supérieur ; cumul de "réaction ou imagination" ; cumul, sous la notion d'action symbolique, d'interprétations, de raisonnements, d'actions et imaginations accompagnées symboliquement et de communications.*

Thèse 41

La critique Madhyamika *[Voie moyenne] de la substantialité, même momentanée, des catégories d'analyse du flux de conscience au profit de la conception de ces dernières comme constituant des coupures dans un flux continu est pareillement stimulante pour le programme de recherche 'cours d'action' relativement aux modes usuels de la pensée psychologique scientifique aujourd'hui.*

Thèse 42

La philosophie du bouddhisme Madhyamika *[Voie moyenne] relie essentiellement la thèse ontologique de la Vacuité (ou co-production en dépendance) et la thèse éthico-politico-religieuse de la Grande compassion. Si elle peut contribuer à la prévention des explications réductrices disciplinaires et à la recherche de la multiplicité des contraintes de l'activité humaine, elle ne justifie en rien une épistémologie du scepticisme radical. Elle justifie plutôt une association étroite entre une recherche empirique et une recherche pratique en amélioration des situations humaines, à charge pour nous de les préciser.*

Chapitre 8
L'école de la Méditation et la Phénoménologie de l'activité humaine

Introduction du chapitre 8

L'école *Yogacara* (école des praticiens du *Yoga*, ou école de la Méditation, dénomination mettant l'accent sur ses apports à la pratique de méditation), dite aussi *Cittamatra* (école de l'esprit seul), *Vijnanavada* (école de la conscience) et *Vijnaptimatra* (école de "seulement la pensée", dénomination mettant l'accent sur la philosophie) a été fondée par Asanga (4ème siècle de notre ère), en compagnie de Vasubandu 2, et comprend d'autres auteurs importants : Dharmapala (6ème siècle), Dignaga et Dharmakirti (7ème siècle) et Dharmottara (9ème siècle). Elle a développé une notion de conscience-réceptacle (ou 'conscience-magasin', ou 'conscience-base-de-tout', ou 'conscience fondamentale', ou 'conscience de tréfonds', toutes ces expressions traduisant le terme composé d'*alayavijnana*) qui a été critiquée par les tenants du *Madhyamika* [Voie du Milieu] et rejetée par eux comme constituant un retour voilé à une idée de permanence. Cette notion et les controverses qu'elle a suscitées ont pourtant constitué une source d'inspiration, dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', pour la notion de Référentiel comme : (1) situé ni dans l'acteur, ni dans son environnement, mais à leur interface ; (2) aussi instantané que les autres composantes du signe hexadique mais dont la transformation à un instant donné (de taille possiblement diverse) pointe vers une transformation plus ou moins stable du savoir propre (incluant la culture propre) à l'acteur considéré. C'est dans le cadre du *Yogacara* que s'est développée l'*École des logiciens* (Dignaga et Dharmakirti) dont les méthodes de raisonnement, après de nombreux débats conclus par des thèses restées souvent inconciliables, ont été intégrées, en compagnie de quelques autres thèmes *Yogacara* (comme celui de la "conscience seule", assimilable d'après moi et dans le vocabulaire du chapitre 1, section 2, à celui de "monde propre", et celui de l'auto-réflexivité de la conscience), et moyennant diverses transformations, à diverses synthèses tibétaines *Madhyamika* [Voie du Milieu] (voir section 7). La confrontation à ces méthodes de raisonnement et à ces thèmes du monde propre (ou de la "conscience seule") et de l'auto-réflexivité de la conscience a compté dans le développement du programme de recherche 'cours d'action'. C'est pourquoi j'y consacre ce chapitre et, après être entré, avec le chapitre 7, dans les débats entre *Mahayana* [Grand Véhicule] et *Hinayana* [Petit Véhicule] et entre *Madhyamika* [Voie du Milieu] et *Hinayana* [*Petit Véhicule*], propose au lecteur d'entrer quelque peu dans un nouveau débat à dimensions multiples, dont seulement certaines seront considérées, entre *Madhyamika* [Voie du Milieu] et *Yogacara*.

1. La conscience seule, qu'est-ce à dire ?

Le *Yogacara* se caractérise par un ensemble de thèses : (1) seule la conscience existe en vérité ultime ; (2) selon les auteurs, il faut distinguer six ou sept consciences, auxquelles s'ajoute la conscience-réceptacle ; (3) la conscience est auto-réflexive ; (4) Il y a trois natures des phénomènes : (a) imaginaire, (b) dépendante et (c) réalité telle quelle ou vacuité, comme absence de dualité sujet / objet au sein de la conscience (qui seule existe) ; (5) la nature dépendante renvoie à la conscience-réceptacle : "les idées qui ont la connaissance-réceptacle comme genre et qui ressortissent à l'imagination fausse" (Lamotte, 1973, *Tome II*, *La Somme du Grand Véhicule* d'Asanga, p. 87). La plupart des commentateurs occidentaux parlent de la doctrine *Yogacara* ou *Vijnavada* ou *Vijnaptimatra* ou *Cittamatra* comme d'un idéalisme. Ce point de vue est de plus en plus contesté aujourd'hui à partir de nombreux arguments. Concernant ce débat occidental, je me contenterai de renvoyer à Matilal (1974), Willis (1979), Lusthaus (2002) et Kochumutton (1982) et de résumer ci-dessous la critique, qui me semble convaincante, par Rahula (1978) de "trois idées erronées concernant le système *Yogacara*" : (1) "l'idée selon laquelle il serait radicalement contradictoire avec le système *Madhyamika* [Voie du Milieu]" ; (2) "l'idée selon laquelle l'esprit (*citta*) est la seule réalité pour le système *Yogacara*" ; (3) "la traduction de *citta-matra* comme esprit seulement". À (1), il oppose l'idée selon laquelle "ils [les tenants du *Madhyamika* et du *Yogacara*] ont tous exposé le vieil enseignement avec leurs nouvelles interprétations, etc., selon leur génie, savoir et expérience propre. Par exemple, alors que Gautama Bouddha dit : "Moines, le monde est conduit par la pensée (*citta*)", pour Asanga, "Rien n'existe plus qu'un nom", c'est-à-dire est "*vijnapti-matra* (seulement une conception)". Concernant (2), il écrit : "« Les trois domaines de l'existence sont seulement une idée, une pensée, une conception" » : les termes semblent dénoter seulement le monde extérieur ou tout dans le monde sauf *citta* (esprit). Mais « les trois domaines de l'existence sont *kama-dathu*, le domaine des désirs sensoriels, *rupa-dathu*, le domaine de la forme, *arupyadhatu*, le domaine de la non forme ». Ces trois domaines incluent toutes nos existences internes et externes, physiques et mentales. *Arupyadhatu* est seulement l'existence mentale sans forme matérielle, sans lieu. L'affirmation selon laquelle le monde est *citta-matra* et *vijnaptimatra* comprend non seulement le monde extérieur, mais aussi le monde interne incluant *citta* lui-même. [Cela] veut dire que le *citta* aussi est *vijnaptimatra*, n'est pas une réalité, mais seulement une idée, une conception". Concernant (3), il considère que c'est une traduction erronée : "Pour Asanga, l'agrégat de conscience est sans soi, sans substantialité. Le *citta* (esprit) qui est *alaya-vijnana* (conscience-réceptacle) est inclus dans l'agrégat de conscience. Alors, comment le *citta* (esprit) (ou la conscience-réceptacle) pourrait-il (elle) être une réalité plus que les quatre autres agrégats ? Ils sont tous seulement une pensée, une idée, mais pas la réalité. (…) La philosophie *vijnaptimatra* ou *cittamatra* explique qu'en réalité il n'existe ni sujet ni objet, ce qui est équivalent à la vacuité dans d'autres termes. (…) La réalité est le fait que toutes les choses, conditionnées ou non, sont seulement une idée, une pensée, une conception" (Rahula, 1978, pp. 79 sq). Une fois ainsi débarrassé de ce débat occidental, je ne chercherai pas à caractériser le *Yogacara* de façon

pleinement satisfaisante et me concentrerai, dans cette section 1, sur trois apports des débats entre *Madhyamika* [Voie du Milieu] et *Yogacara* au programme de recherche empirique 'cours d'action'.

La conscience seule comme "réduction karmique"

Pour le *Yogacara*, le couple sujet / objet est remplacé par le couple saisisseur / saisi ou appropriateur / approprié : "l'appropriation (*upadana*) est une catégorie plus fondamentale que l'intentionnalité. L'*alaya-vijnana* [conscience réceptacle] n'est pas intentionnelle mais appropriative" (Lusthaus, 2002, p. 29). Alors que E. Husserl développe une "réduction eidétique" ou "réduction aux essences", le *Yogacara* développe une "réduction karmique", ou encore une "réduction à l'action et à ses effets sur l'acteur" : "Conséquente avec la fonction prééminente déjà attribuée à la conscience dans l'analyse du *karma* [action] faite par le bouddhisme, l'accent du *Yogacara* sur « rien que cognition » (*vijnapti-matra*) sert à éclairer une description réductrice et une analyse de la condition humaine en termes de sphère morale des actions et attitudes (*kaya-vac-manas karma*) avantageuses (*kusala*) et désavantageuses (*akusala*). De plus, alors que la causalité est soigneusement absente des réductions de Husserl, elle repose au cœur de la phénoménologie *Yogacara*. Le *Yogacara* a mis en avant la notion de clôture psycho-sophique (*vijnapti-matra*) comme une façon de nous rendre conscient du fait que notre dilemme karmique se produit seulement dans cette sphère. (…) Le *Yogacara* a essayé quelque chose qui n'a pas été accomplie avec succès dans la pensée occidentale, une épistémo-éthique, c'est-à-dire une éthique de la libération dérivée d'une épistémologie cohérente fondée sur une expérience radicale" (Lusthaus, 2002, p. 35).

Selon cette "réduction karmique", "comment expliquer alors que tous ces mondes mentaux s'accordent, créant en nous la conviction que nous vivons dans un même monde ? comment éviter le solipsisme ? [D'après *Vimsika* IV, un texte de Vasubandu 2,] tous les êtres vivants voient le même monde au même moment du fait de la maturation identique de leurs *karmans* ; les histoires karmiques de ces êtres ont des similitudes et donc leurs conséquences sont aussi semblables [, d'où] en un certain sens un monde objectif sans objet externe valide pour tous ceux qui y participent" (Tola & Dragonetti, 2004, p. XXVI).

Le *Vimsatika Vivnaptimatratasiddhi* de Vasubandu 2 introduit cette constitution en un certain sens d'un monde objectif dans toute sa généralité par une question qui ne nous est pas familière : "Pourquoi les condamnés à l'Enfer voient-ils tous en même temps le même spectacle [des tortures et instruments de torture] ?". Les traducteurs commentent : "Cette vision simultanée est due au pouvoir de la maturation identique du karman des condamnés (…). Les condamnés ont accompli dans leurs existences antérieures des actions qui ont leur « fruit », c'est-à-dire leur effet différé, qu'ils s'imaginent être dans l'Enfer en voyant leurs tortionnaires et instruments de torture, et en ayant l'expérience de la souffrance et de la douleur comme punition de leurs mauvaises actions. La coïncidence de leurs visions, l'identité de ce qu'ils voient de façon séparée, sont dues au fait que, dans la série des actions qu'ils ont accomplies dans leurs vies passées, il y a coïncidences et similitudes" (Tola & Dragonetti, 2004, p. 83).

Ainsi, les mots et les concepts fonctionnent (quelquefois très bien) du fait de la présence d'un contexte et d'un conditionnement partagés, conditionnement qui est lui-même une forme partagée d'ignorance. Dharmakirti s'y réfère comme constituée par une sorte de distorsion interne (Mc Clintock, 2010, p. 9).

L'objet et le signe en contexte de méditation versus l'activité et ses traces dans l'observatoire du cours d'expérience

Selon Willis (1979) :

- "*Citta-matra*, dans tout le premier *Yogacara*, devrait plus proprement être rendu par « seulement pensée » [et non pas « seulement esprit »] et vu de façon plus appropriée comme fonctionnant à l'intérieur du domaine de discours concernés d'abord par l'expérience méditative – c'est-à-dire dans le discours sur la pratique spirituelle en ce qu'elle s'oppose à la théorie strictement philosophique. (…) C'est ici qu'on trouve le point épistémologiquement important du *Yogacara* que ce qui est connu n'est pas un portrait exact d'un objet existant hors de l'esprit mais seulement une image mentale ressemblant à l'objet de celui-ci ; seulement un objet « conceptualisé », qui est seulement le produit de l'imagination constructive" (*op. cit.*, pp. 25-26).

- "L'*Alambana* [comme] support mental de la cognition ou objet connu [est] équivalent au *nimitta* (signe ou marque) dans les contextes méditatifs. Techniquement, il existe trois étapes ou niveaux de signe : (1) signe préliminaire – objet concret de l'expérience ordinaire ; (2) signe quittant – copie exacte de l'objet, maintenant internalisée et présentée de façon vivante à l'esprit. Alors, il n'y a plus besoin de l'objet concret de méditation ; (3) « après image » ou signe contrepartie – Alors, la concentration du méditant est dite avoir purifié l'image de ses « limitations » et « fautes ». [Elle est] pour les *Yogacarins* « pleinement esprit » ou « pleinement conceptualisation ». La description de la transformation de l'objet de méditation présume la réalité (et l'externalité) du signe préliminaire, et donc la réalité des objets ordinaires n'est pas mise en question" (*op. cit.*, p. 60).

On peut remarquer à ce propos que l'observatoire du cours d'expérience, dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', comme la méditation *Yogacara*, ne porte pas sur un objet extérieur mais sur l'activité de l'acteur restituée avec l'aide de ses traces (voir chapitre 1, section 2).

La conscience seule, la clôture opérationnelle et l'enaction

Pour le *Yogacara*, selon Willis (1979) : "La connaissance de la réalité (…) qui est universellement acceptée par les gens ordinaires (…) [est] l'opinion partagée de tous les êtres parce que leurs esprits sont engagés dans et procèdent selon des signes (*samkrta*) et conventions (*samvrti*), à partir de l'habitude (*samstava*) – relativement à toute chose donnée (*vastu*)" (*op. cit.*, p. 71). On retrouve la notion de signe triadique chez C.S. Peirce, qui relie : (1) chose donnée (comme Possible) – (2) signes, conventions – (3) habitude. Si l'on ajoute que, selon Lamotte (1973, T. II, p. 7), "Rien qu'une idée (v*ijnaptimatrata*) marque l'entrée dans les caractères du connaissable" (in *La Somme du Grand Véhicule* d'Asanga), on se rapproche de la thèse de la Pensée-Signe de C.S. Peirce. Si l'on ajoute encore que "le *Yogacara* équivaut à un idéalisme

épistémologique (…) [, c'est-à-dire à la thèse] selon laquelle nous sommes habituellement incapables de distinguer nos interprétations et nos constructions mentales du monde lui-même" (Lusthaus, 2002, p. 538), on obtient la thèse de l'Activité-Signe qui, dans le programme de recherche 'cours d'action', interprète la thèse de la Pensée-Signe de C.S. Peirce dans le cadre de l'hypothèse de l'enaction (voir le détail dans le chapitre 1, section 4). Ainsi, on passe de la "conscience seule" selon le *Yogacara* à la conscience par chacun à chaque instant de son monde propre, ou clôture opérationnelle, d'après l'hypothèse de l'enaction.

2. La notion de conscience réceptacle

Selon L. de La Vallée Poussin (1934-1935), dont l'interprétation du *Yogacara* a souvent été accusée de le ramener à un idéalisme dans les termes occidentaux : "L'école d'Asanga définit la chose qui reçoit et conserve les impressions produites par ce que nous pouvons nommer le « moi conscient », littéralement par les « connaissances en acte » (sensibles ou mentales, *pravrtivijnana*), la chose d'où émaneront par la force de ces impressions qui sont des « germes » » (*bija*) ou des « puissances » (*sakti*), de nouvelles connaissances en acte. Le réceptacle des impressions-germes n'est, ni un principe permanent (*atman* ou *pudgala*) qui ne pourrait être impressionné, ni la matière (*rupa*), ni la série somato-psychologique des *Sautrantikas*. C'est une connaissance (*vijnana*) ou une pensée (*citta*) d'une nature particulière, un *alaya*, ou « réceptacle ». [Ce n'est pas] une entité permanente : il est fait de « moments » (*ksana*) d'*alaya*. Mais ces moments se succèdent sans interruption et sans varier dans leur valeur morale, dans leur aspect hédonique (« non défini », c'est-à-dire ni bon ni mauvais ; sensation d'indifférence). Continu et homogène, il possède une sorte de permanence ; il se perpétue tandis que les séries de connaissances en acte (qui constituent le « moi conscient ») s'interrompent et se transforment (…). [Ces] « germes » ou semences contenus dans l'*alaya* constituent des « virtualités » (*sakti*)" (La Vallée Poussin, 1934-1935, p. 156). La *Vijnaptimatra-siddhi* ou *Siddhi de Hiuan-Tsang* souligne cet aspect latent, "ne se manifestant que par son activité, ses effets", de l'*alayavijnana* [conscience réceptacle] (La Vallée Poussin, 1928, p. 169, cité par Silburn, 1977, p. 230).

Selon Lamotte (1934-1935) : "Pourquoi cette connaissance (*vijnana*) est-elle appelée connaissance-réceptacle ? Parce que les choses souillées de tout ce qui naît gitent en elle en qualité de fruit, et qu'elle-même gît dans les choses en qualité de cause, elle est appelée connaissance réceptacle. Ou bien encore, c'est parce que les êtres gitent en cette connaissance comme en leur moi, qu'elle est appelée connaissance-réceptacle" (*op. cit.*, p. 175). Il précise : "[Les caractères de la connaissance-réceptacle] sont au nombre de trois : caractère propre, caractère d'être cause et caractère d'être fruit : (1) D'abord, le caractère propre de la connaissance réceptacle : en vertu des imprégnations (*vasana*) de tous les *dharmas* [phénomènes] souillés (*samklesika*) qui la parfument, la connaissance-réceptacle est cause génératrice (*janakahetu*) de ces *dharmas* [phénomènes], car elle a la faculté d'en contenir les germes ; (2) En outre, son caractère d'être cause : cette connaissance-réceptacle, munie de ses germes, est toujours présente comme cause de ces *dharmas* [phénomènes] souillés ; (3) Enfin, son caractère d'être fruit : la connaissance-réceptacle naît en vertu des

imprégnations éternelles de ces mêmes *dharmas* [phénomènes] souillés" (*La Somme du Grand Véhicule* d'Asanga, Lamotte, 1973, T. II, p. 31).

La conscience réceptacle comme permanence relative de virtualités ?

D'après L. de la Vallée Poussin, la conscience réceptacle [*alayavijnana*] cumule permanence et impermanence de "germes", c'est-à-dire ce que, en suivant C.S. Peirce, l'on pourrait appeler des "habitudes" ou "virtualités" :

- "Tout acte est acte de pensée (…). Cependant l'acte périt immédiatement après être né ; on ne peut donc admettre qu'il puisse, par lui-même, créer le fruit ; mais il imprime dans le *Mulayavijnana* des virtualités (*sakti*) ou *bijas* qui produiront son fruit. Ces virtualités reçoivent le nom de « parfumage » (*vasana*) (…). La doctrine de la *vasana* s'oppose à la théorie qui conçoit l'acte passé comme producteur du fruit actuel (*Sarvastativadin*) et à celle qui pense que l'acte produit son fruit au moment où il est accompli (*Lakayatikas*). Les virtualités constituent une série ininterrompue jusqu'au moment où elles sont mûres : quand la dernière virtualité produit le fruit" (*Vijnaptimatra-siddhi* ou *Siddhi de Hiuan-Tsang*, La Vallée Poussin, 1928, T. II, p. 475) ;

- "À la différence des autres connaissances qui disent « ceci », « ceci et cela », l'*alaya[vijnana]* connaît d'une manière subtile, d'une manière imperceptible (…), « subliminale » (…). Tout *alaya[vijnana]* est « muni de tous les germes », c'est un fleuve sans coupure qui charrie tous les germes créés par les expériences ou « discours » du passé, tous les germes qui muriront en expériences ou « discours » de l'avenir. Les germes sont de toutes sortes : germes de la partie vision et de la partie image des connaissances (donc germes de pensée en tant que « voyante », ceux qui produisent les apparences des choses matérielles : germes de pensée et germes de matière) ; germes issus des multiples modalités de la pensée (*cittas* ou « mentaux »), sensations, conceptions, volitions, y compris les germes des conceptions fausses, etc." (La Vallée Poussin, 1934-1935, p. 159) ;

- "C'est ainsi que l'*alaya[vijnana]* « transmigre ». « Fleuve sans coupure », son cours est partagé en biefs successifs – les « existences » ou « vies » – où il prend comme un niveau différent. (…) Ce fleuve va charriant toujours dans ses profondeurs une masse toujours infiniment diverse de potentialités tandis que, à sa surface, à partir de certains moments, flotte telle ou telle catégorie d'actualisation" (La Vallée Poussin, 1934-1935, p. 162).

La conscience réceptacle comme point d'appui

Un autre aspect de la conscience réceptacle, selon Lamotte (1973), est que "la connaissance-réceptacle (*alayavijnana*) est le support du connaissable" (*op. cit.*, T. II, p. 7). Pour Asanga, "le concept d'*alaya-vijnana* [conscience réceptacle] fait partie d'une explication nouvelle de la vieille doctrine bouddhiste du « non moi ». Selon le *Mahayana* [*Grand Véhicule*], il n'y a ni « soi » dans le « soi », ni « soi dans les *dharmas* [phénomènes] » ; mais les gens ordinaires ont la fausse notion que ceux-ci, c'est-à-dire sujets et objets, existent de plein droit. La théorie de l'*alaya-vijnana* [conscience réceptacle] est développée et exposée par Asanga en réponse à la question « Comment et pourquoi cette fausse notion naît-elle ? », [qui] n'est pas une question

métaphysique. D'autres écrits d'Asanga montrent aussi que l'*alaya* [conscience-réceptacle] n'est pas exposé dans un sens absolu (métaphysique). Par exemple, dans l'*Abhidharmasammuccaya*, dans la définition de l'agrégat de conscience (*vijnana-skhanda*), Asanga écrit : « Quelle est la définition de l'agrégat de conscience ? C'est l'esprit (*citta*), l'organe mental (*manas*) et aussi la conscience (*vijnana*). Et là, qu'est ce que l'esprit (*citta*) ? C'est l'*alaya-vijnana* [conscience réceptacle]. Ainsi *citta* = *alayavijnana* et les deux sont inclus dans l'agrégat de conscience qui, comme tous les agrégats, est impermanent, souffrant, sans soi, etc." (Willis, 1979, p. 24).

Finalement, la notion de conscience réceptacle [*alayavijnana*] est le produit d'un effort théorique visant à expliciter la notion de "point d'appui", "produit par l'acte passé", qu'on trouve dans ce texte attribué au fondateur du bouddhisme : "Ceci, dit le Bouddha, n'est ni votre corps, ni le corps d'autrui ; il faut le considérer comme produit par l'acte passé (*karman*), acte achevé, intentionnel, source d'impressions affectives. Ce qu'on a l'intention de faire et ce qu'on projette et ce dont on se préoccupe, c'est sur cela que la conscience prend appui pour s'établir. Parce qu'elle pris un point d'appui, la conscience subsiste et, subsistant et se développant, il y a tension, et parce qu'il y a tension, il y a 'propension vers', allée et venue, et en raison de celles-ci, naissance, vieillesse, mort quant à l'avenir, et souci, lamentation, angoisse, douleur et désespoir" (cité par Silburn, 1977, p. 47). Autre formulation de ce "point d'appui", dont on a vu plus haut le caracrère virtuel : "Le Bienheureux [Gautama Bouddha] a dit : « Les êtres ont leurs actions comme biens propres, sont les héritiers de leurs propres actions, ont leurs actions comme matrices, ont leurs actions comme refuge" (*Abhidharmasamuccaya* d'Asanga, traduit dans Rahula, 1980, p. 96).

Ajoutons, pour finir, d'autres formulations de l'*alaya-vijnana* [conscience réceptacle] qui ont l'intérêt d'insister sur sa comparaison avec d'autres notions :

- D'après Rahula (1978), "*vijnana* = la simple réaction ou réponse des organes des sens quand ils viennent en contact avec les objets externes = l'aspect superficiel de l'agrégat de conscience", tandis que "*alaya-vijnana* [conscience réceptacle] = la couche la plus profonde = contient toutes les traces ou impressions des actions passées et toutes les possibilités futures, bonnes ou mauvaises" (*op. cit.*, pp. 97 sq) ;

- Pour Asanga : "Ceux qui se trompent sur la première [sur douze, dans la Roue de la Vie] production en dépendance, c'est-à-dire sur la connaissance-réceptacle, pensent qu'il faut rechercher l'origine des choses dans la nature propre, ou dans les actes antérieurs, ou dans une métamorphose du créateur, ou dans le Soi ; ou encore, ils pensent qu'il n'y a ni cause (*hetu*) ni condition (*pratyaya*) (…). En somme, la nature propre de la connaissance-réceptacle est d'être une connaissance-rétribution munie de tous les germes. Toutes les existences du triple monde et toutes les destinées ressortissent à cette connaissance" (*La Somme du Grand Véhicule* d'Asanga, Lamotte, 1973, T. II, p. 37-38).

La critique *Madhyamika* de la notion de conscience réceptacle

Le *Bodhicittavivarana* attribué à Nagarjuna fournit un *compendium* de la pratique et de la théorie du *Mahayana* [Grand Véhicule] adressée aux *Bodhisattvas*. Il n'est jamais mentionné par Buddhapalita et Candrakirti mais beaucoup cité dans

littérature indienne tardive, ce qui laisse supposer une attribution tardive à Nagarjuna. Il comporte incidemment une critique extensive du *Lankavatarasutra*, texte *Mahayana* [Grand Véhicule] tout particulièrement commenté par les *Yogacarin* (et le *Zen*). Sa critique de la conscience réceptacle [*alayavijnana*] consiste à la renvoyer au corps (sous-entendu conçu déjà comme flux à la fois par le *Madhyamika* et le *Yogacara*) pour en contester sa nécessité selon le *Yogacara* :

"30. Les idéalistes (Yogacarin) ont donné la prééminence à l'esprit en lui-même (svacitta) [Ils] proclament que l'esprit purifié par changement de position [devient] l'objet de sa propre [connaissance] spécifique (…).

32. La conscience-magasin (alayavijnana) n'apparaît pas de la façon dont elle est. (…) [Donc] la conscience (vijnana) manque essentiellement de substance. [Donc] la conscience (vijnana) n'a pas d'autre base que [l'insubstantialité] (…)

34. Ainsi la conscience-magasin (alayavijnana) apparaît être réelle quoiqu'elle soit fausse [et] quand elle bouge de ci de là [comme adanavijnana] elle [semble] retenir les [trois] existences [passé, présent, futur].

35. Exactement comme l'Océan et les arbres sont bougés quoiqu'ils n'aient pas d'esprit, la conscience-magasin (alayavijnana) est [seulement] active en dépendance d'un corps.

36. Ainsi en considérant le fait que sans un corps il n'y a pas de conscience, vous devez aussi affirmer quelle sorte de connaissance spécifique d'elle-même cette [conscience] possède." (*op. cit.*, p. 195).

Pareillement, l'*École de la Voie du milieu conséquentialiste* (voir plus loin, section 7) conteste la nécessité de la conscience réceptacle [*alayavijnana*] en affirmant que l'action elle-même est suffisante pour assurer la fonction que le *Yogacara* lui attribue : "Dans l'École Esprit-seulement [*Yogacara*], un esprit base de tout [*alayavijnana*] est nécessaire pour transporter les graines de *karma* [acte] et les prédispositions à partir du moment particulier et de la vie particulière dans lesquels l'action fut exécutée. Cependant, elle ne cesse pas brusquement sans absolument aucune continuation, comme une cessation existant de façon inhérente le ferait. Donc, rien de plus n'est nécessaire pour la transporter vers d'autres moments de vie. Dans l'*École conséquentialiste* [voir toujours plus loin, section 7], l'état de cessation d'une action étant vide d'existence inhérente et impermanent, est suffisant pour causer un effet qui peut naître des éons après" (Hopkins, 1987, p. 59).

Ces deux sortes de critiques reviennent à récuser toute phénoménologie ou psycho-phénoménologie, ce que ne font pas par ailleurs les *Madhyamikas* [tenants de la Voie du milieu]. Reste de leur part l'accusation de faire de la conscience réceptacle [*alayavijnana*] une substance permanente, ce que les *Yogacarins* contestent vertement.

La conscience réceptacle et le Référentiel ?

Finalement, selon Asanga, "la connaissance réceptacle [*alayavijnana*] et la connaissance en acte sont conditions réciproques" (*La Somme du Grand Véhicule* d'Asanga, Lamotte, 1973, T. II, p. 46). En quoi cette connaissance réceptacle diffère-t-elle du Référentiel, une notion du cadre théorique sémio-logique d'analyse du cours d'expérience (voir chapitre 1, section 4), c'est-à-dire de la phénoménologie de l'activité humaine développée dans le programme de recherche empirique

'cours d'action' ? Elle (il) change (se transforme) à tout instant ; elle (il) est à la fois cause (participe à l'état de préparation à chaque instant) et fruit (sort transformé à chaque instant) ; elle (il) contient, en profondeur, des virtualités subliminales issues de l'activité passée, qui sont actualisées en surface. Si, de plus, la conscience-réceptacle est considérée comme ressortissant à la vacuité, c'est-à-dire à la production en dépendance, comme le Référentiel ressortit aussi bien à l'état de l'acteur qu'à l'état de la situation et à l'état de la culture, la seule différence, mais qui est essentielle, est que les virtualités du Référentiel ne sont actualisées qu'à condition d'être associées aux autres composantes du signe hexadique, parmi lesquelles le Representamen, c'est-à-dire ce qui s'impose comme perturbation à l'acteur engagé dans son activité en cours. Cette différence est parallèle à la différence entre la pensée de C.S. Peirce et l'idéalisme hégélien : d'un côté une secondéité vraie, de l'autre une absence de cette dernière (voir le chapitre 1, section 4, et la *Méthode réfléchie*, chapitre 3).

3. Auto-conscience, auto-cognition ou conscience auto-connaissante du Yogacara et conscience pré-réflexive

Une autre thèse intéressante du *Yogacara* est celle de l'auto-conscience, auto-cognition ou conscience auto-connaissante : "Dans le P*ramanasamuccaya*, Dignaga a développé sa doctrine de la *svasamvitti*, 'auto-conscience' [*self-consciousness*] ou 'auto-attention' [*sef-awareness*] qui doit avoir inspiré la défense élaborée de l'idéalisme par Dharmakirti dans son *Pramanavartika*. (…) La doctrine de l'auto-conscience dit que dans chaque acte ou moment de conscience, il n'y a pas seulement deux 'formes' d'apparence, l'apparence-objet de la cognition elle-même, [c'est-à-dire] les formes de compréhension, et le compréhensible, mais aussi une auto-compréhension ou auto-cognition dans laquelle ces deux formes à la fois sont enregistrées. Pour Dignaga, l'auto-cognition est une sorte de perception mentale qui constitue une part intégrale de chaque acte de coinscience. Chaque acte de conscience dans la série de la conscience est réel de façon ultime et auto-révélateur en ce qu'il révèle la forme-objet et sa compréhension. (…) [Au total, donc,] dans chaque acte de conscience, selon la doctrine de l'auto-cognition, il y a trois aspects, l'aspect-objet, sa cognition et l'auto-attention. Tous les trois sont des parties intégrales d'un état momentané de conscience" (Matilal, 1974, pp. 145-146). Cet auteur, qui défend la thèse de l'idéalisme du *Yogacara*, poursuit son analyse en ce sens, mais il a retranscrit correctement jusqu'à ce point les thèses de Dignaga et Dharmakirti.

Si Dignaga et Dharmakirti ont théorisé plus que leurs prédécesseurs *Yogacara* la notion d'auto-conscience, cette dernière est d'emblée nécessaire au système *Yogacara*. Santaraksita, dans sa synthèse *Yogacara-Madhyamika* a insisté sur cette notion d'auto-conscience, critiquée plus tard par Tsong-Kha-pa et l'École *Ge-luk-pa* : "Ce qui est conscient doit être auto-conscient par définition. Ce qui n'est pas auto-conscient est insensible. La nature réflexive de la conscience évite tout sens de dualité sujet / objet entre la conscience et son objet. La conscience d'un objet est réellement consciente d'elle-même, apparamment apparaissant comme un objet. L'acceptation de la cognition auto-connaissante (Santaraksita l'accepte seulement conventionnellement alors que les *Yogacara* l'acceptent comme ultime [ce qui est contestable et

ressortit à une interpréation idéaliste du *Yogacara*]) et le rejet de la capacité de connaître des objets qui sont distincts de la conscience appartiennent aux principes centraux du *Yogacara*, mais sont uniques parmi les *Madhyamikas* [Voie du Milieu]" (Blumenthal, 2004, p. 82).

La critique *Madhyamika* de la notion d'auto-conscience

Contre cette notion d'auto-conscience, "Tsong-Kha-pa argumente que si la cognition auto-connaissante est dépendante seulement d'elle-même et pas d'un objet pour sa naissance, alors elle doit être auto-produite et donc existante en elle-même, un principe évidemment inacceptable pour un *Madhyamika* [Voie du Milieu]" (Blumenthal, 2004, p. 85).

Le *Yogacara* présente l'auto-conscience comme explication de la mémoire et du rappel et pose la question : Comment pouvons-nous nous souvenir avoir eu une cognition de la couleur Bleu si, quand nous avons vu pour la première fois ce Bleu, cette même conscience ne s'était pas perçue elle-même ? Le *Prasangika* [ou *École conséquentialiste*, dont fait partie l'école *Ge-luk-pa*] propose une alternative : "Nous proposons ce qui suit. La conscience visuelle appréhendant le Bleu établit l'existence de la conscience visuelle appréhendant le Bleu. (…) Mais nous ne disons pas qu'elle établit cela en vertu d'elle-même percevant le Bleu. La conscience visuelle appréhendant le Bleu, en vertu de sa perception du Bleu, conduit directement à une conscience qui se souvient de l'appréhension du Bleu par la conscience visuelle appréhendant le Bleu. C'est par cette conscience même qui se souvient de l'appréhension du Bleu par la conscience visuelle appréhendant le Bleu qu'on élimine la réification à la fois que « le Bleu n'existe pas » et que « la conscience visuelle appréhendant le Bleu n'existe pas », de telle sorte que c'est une cognition valide qui peut conduire à la certitude que ceux-ci [ce Bleu et cette conscience visuelle] existent simplement en tournant son esprit vers la question. Donc, la conscience de rappel mnémonique elle-même est une cognition valide en ce qui concerne l'existence de la conscience visuelle. Quand cette dernière conscience de rappel se souvient du Bleu, elle ne le fait pas en faisant de l'appréhension du Bleu son objet. C'est un souvenir qui, en pensant « j'ai vu du Bleu », sélectionne l'appréhension du Bleu. Donc, c'est un souvenir à la fois du Bleu et de l'appréhension du Bleu. Donc, même si la conscience visuelle appréhendant le Bleu établit la conscience visuelle appréhendant le Bleu en dépendance de la perception du Bleu, il n'est pas établi par la conscience visuelle appréhendant le Bleu [directement, d'une façon auto-cognitive]" (dans un ouvrage de synthèse des trois plus grands ouvrages de Tsong-Kha-pa par son premier successeur, traduit dans Cabezon, 1992, p. 353).

Auto-conscience ou auto-cognition, aperception et conscience préréflexive ?

L'auto-conscience gagne à être interprétée en termes de conscience préréflexive. Elle apparaît alors comme nécessaire en tant que "conscience chez chacun à chaque instant de son monde propre" ou, du moins, de son actualisation. G.B.J. Dreyfus nous rapproche d'une telle interprétation : "L'auto-cognition est comparable à l'aperception. Mais pour Dharmakirti, l'aperception n'est pas introspective ou

réflexive car elle ne prend pas les états mentaux internes comme ses objets. Le facteur auto-connaissant ou auto-présentant de chaque épisode mental nous apporte une conscience non thématique de nos états mentaux. Pour Dharmakirti, la réflexivité ne demande pas un type spécial de cognition mais est la conséquence nécessaire de son analyse de la perception dans laquelle un aspect subjectif saisit un aspect objectif, qui représente l'objet extérieur dans le champ de la conscience. En incluant l'aperception dans la perception, Dharmakirti peut affirmer que l'auto-cognition est valide sans trahir la typologie duale de la cognition valide. De plus, il dirige notre attention vers le fait que la validité du facteur auto-connaissant d'un épisode mental n'est pas réductible à celle de l'épisode lui-même. Par exemple, si je pense la lune comme un fromage, ma pensée n'est pas valide, mais je suis conscient que j'ai cette pensée. (…) Une conscience est consciente d'elle-même d'une façon non-duale qui n'inclut pas la présence d'une conscience séparée de cette conscience" (Dreyfus, 1997, pp. 339-340).

4. L'École des logiciens Yogacara et La conception bouddhique des *pramanas* ou moyens de connaissance droite

Nous venons de voir que la notion du programme de recherche empirique 'cours d'action' que le dialogue avec le *Yogacara* contribue le plus à éclaircir est celle du Référentiel à chaque instant. Mais nous avons vu en passant que, secondairement, la notion d'enaction, à travers celle de la clôture opérationnelle – même si, du côté bouddhique, c'est dans un langage qui prête le flanc à des interprétations idéalistes –, et la notion de conscience préréflexive sont aussi concernées. De plus, l'École *Yogacara* a donné naissance à l'*École des logiciens*, récupérée ensuite de façon critique par les écoles *Madhyamika* [Voie du Milieu] tibétaines, dont la considération permet d'approfondir la question de la relation entre la perception et le raisonnement ou, plus largement, la spéculation théorique.

D'après Willis (1979) : "Ce qu'a fait Asanga en introduisant une troisième catégorie (la nature dépendant de l'autre) dans le schéma [binaire de : nature imaginée / nature parfaite ou absolue] a été de fournir au praticien bouddhiste une protection contre le nihilisme. Il a rendu compte du passage pratique vers la libération en fournissant la transition en attention (*awareness*) entre le savoir conventionnel et le savoir absolu. Il a affirmé la vacuité comme principe sous-jacent existant et structure formelle positive de toute existence relative" (*op. cit.*, p. 18). Effectivement, avant cette introduction, le moine bouddhiste *Mahayana* [Grand Véhicule] se trouvait, d'un côté, face à un discours conventionnel qu'il devait respecter – Candrakirti reconduisait ainsi le sens commun –, dont il devait percer les illusions mais qui ne l'intéressait pas en tant que tel – donc n'était l'objet d'aucune critique positive de sa part –, de l'autre, face à un absolu qui échappait à tout discours, n'était pas à connaître mais à réaliser à travers à la fois les pratiques de la méditation et de la compassion. Aucune place ne lui était laissée dans laquelle développer des raisonnements positifs. Tout au plus pouvait-il juxtaposer au discours conventionnel usuel qu'il rencontrait dans la société, un autre discours qu'il rencontrait dans le monastère : un discours non moins conventionnel de libération qui exposait

dogmatiquement le chemin bouddhique, justifié rationnellement dans les limites d'une quadruple infinitisation – le rejet des quatre options du tétralemme (voir chapitre 7, section 5).

Quelle est cette troisième catégorie ? : "La *paratantra* [la nature dépendant de l'autre] est la série des représentations mentales conscientes qui sont produites quand les *vasanas* ou impressions subliminales passent de leur état latent à leur état conscient, [qui] dépend des *vasanas*" (Tola & Dragonetti, 2004, p. XXVII). Alors, "pour comprendre la vérité sur les choses, on doit prendre les trois natures ensemble : connaître la nature dépendant de l'autre, rejeter, détruire, arrêter l'acte mental de l'imagination [donc, la nature imaginée], réaliser la nature parfaite ou absolue" (Kochumutton, 1982, p. 120). Cette nature dépendant de l'autre devient intéressante à connaître et la question des conditions de validité de son processus de connaissance peut se poser alors au moine bouddhiste.

Son introduction a donc permis à l'*École des logiciens* (Dignaga et Dharmakirti, 7ème siècle) et à ceux qu'elle a inspirés (Santaraksita, Kamalasila et Ratnakirti) de développer des raisonnements, et pas seulement de critiquer la nature imaginée et viser à travers la méditation la nature parfaite ou absolue. D'où une "logique bouddhique" qui recouvre à la fois le discours conventionnel usuel – qui peut être ainsi soumis à critique – et le discours conventionnel portant sur le chemin bouddhique – qui peut être ainsi raffiné au-delà de la mise en œuvre des deux critères de non-substantialisme et de non-nihilisme – et dans laquelle on peut distinguer deux thèmes de dialogue avec le programme de recherche 'cours d'action'. Ces deux thèmes portent respectivement sur les caractéristiques générales de cette "logique bouddhique" et sur les relations qu'elle entretient avec la perception. Ces innovations ont donné lieu, comme je l'ai écrit plus haut, à récupération critique par les écoles bouddhiques *Madhyamika* [Voie du Milieu] tibétaines. D'où l'organisation de cette section 4 et des sections 5, 6 et 7 : (1) La notion de *pramana* [moyen de connaissance droite] dans le *Nyaya* hindouiste et sa critique bouddhique (cette section 4) ; (2) les caractéristiques de la "logique bouddhique" (section 5) ; (3) La relation entre perception et inférence ou raisonnement (section 6) ; (4) Les récupérations critiques de l'*École des logiciens Yogacara* par les écoles bouddhiques *Madhyamika* [Voie du Milieu] tibétaines (section 7).

La conception bouddhique des pramanas ou moyens de connaissance droite

L'œuvre de Dignaga et Dharmakirti constitue un autre monument philosophique religieux produit par le bouddhisme. Donnons la parole à l'un de ses apologistes : "Aucun des systèmes formels indiens de logique précédents n'avait réussi à dépasser le modèle comportement consistant à projeter les concepts humains dans la réalité perceptive, donc à atteindre un véritable empirisme. Bouddha, Nagarjuna, etc. l'avaient évidemment dépassé et avaient critiqué radicalement le réalisme naïf. Il fut laissé cependant à Dignaga d'élaborer cette idée cruciale de l'absolue non-construction de l'expérience pure en des termes épistémologiques, en isolant de façon critique l'activité constructive du monde omniprésente de l'imagination – anticipant ainsi Hume – tout en comprenant subtilement le rôle de l'imagination

conceptualisante et du langage dans le processus de construction lui-même – anticipant ainsi Kant et Wittgenstein" (Thurman, 1984, p. 46). Mookerjee (1935) parle à propos de cette œuvre de "philosophie du flux universel'" rompant avec la "philosophie du réalisme critique".

Comme je l'ai écrit plus haut (en *Introduction* à cette *Partie D*, section 1), c'est par là que j'ai personnellement commencé un commerce avec le bouddhisme. Je m'étais alors contenté de grappiller des idées de l'*École des logiciens* (grâce à Stcherbatsky, 1962 et 1926), tout particulièrement celle de "logique pragmatique", celle de "logique de l'impermanence" (c'est-à-dire du flux), celle de "logique située" (ou, du moins, non séparée de la perception de ce dont traite le raisonnement) et celle de la différence entre "logique pour soi" et "logique pour les autres". Cette *École des logiciens* mérite mieux que ce grapillage. Mais je me contenterai ici de présenter un résumé de ces idées grappillées, tout en ne me contentant pas des traductions et commentaires de Stcherbatsky (1962, 1926), considérés largement aujourd'hui comme présentant une interprétation par trop kantienne des textes indiens.

***Pramana* ou moyens de connaissance droite ou sources de connaissance valide**

La notion de *Pramana*, ou moyens (ou instruments) de connaissance droite ou sources de connaissance valide, vient de la logique hindouiste (*Nyaya*), où elle inclut de façon essentielle l'autorité des *vedas* : "La théorie des *Pramanas* (…) est la sorte de philosophie pratiquée par les interlocuteurs les plus importants de Dharmakirti, le *Nayayika* Udyotakara, le *Vaisesika* Prasaskapada et le *Mimamsaka* Kumarila, tous hindouistes. Le but premier de la théorie des *Pramanas* est la détermination de ce qui constitue un savoir indubitable et incontestable et les moyens pertinents pour l'atteindre. Alors que de nombreux philosophes Sud Asiatiques discutent cette question du savoir de façon générale, les théoriciens des *Pramanas* la discutent en grand détail à travers un vocabulaire technique partagé qui permet et encourage le dialogue entre traditions" (Dunne, 2004, p. 16).

La notion de *Pramana* porte sur l'"action de connaissance". D'après les *Nyaya-sutras* de Gautama (150 de notre ère), dans le cadre de l'hindouisme, "parmi les possibles *karakas* ou éléments fonctionnels qui contribuent à l'action (*kriya*), il y en a trois qui sont particulièrement pertinents pour l'analyse de l'acte de connaissance : l'agent (*kartr*) qui agit sur un objet ou patient (*karman*) au moyen d'un instrument (*karana*). Ajoutant à ces trois éléments l'action (*kriya*) elle-même, Vatsyayana et toutes les théories des *Pramanas* qui ont suivi appliquent cette analyse des *karakas* au verbe *Prama* de façon à dériver quatre termes : l'agent connaissant (*pramatr*) ; [l'objet ou patient (*karman*)] ; l'action de connaître (*pramiti* ou *prama*, un événement cognitif se produisant dans l'esprit d'une personne particulière dans un ensemble particulier de circonstances) ; l'instrument utilisé pour acquérir ce savoir" (Dunne, 2004, p. 17). Une question peut être posée : "Pourquoi prendre une analyse de l'instrument comme focalisation thématique et pas l'agent, l'objet ou l'événement [l'action de connaissance] lui-même ? (…) Les arguments sont les suivants : (1) sa primauté dans le processus de connaissance ; (2) pour les bouddhistes, à commencer par Dignaga et Dharmakirti, qui rejettent la notion d'agent, l'événement cognitif

identifié comme connaissance est ontologiquement identique à l'instrument qu'ils conçoivent comme image mentale ; (3) cela permet de discuter de la place de l'écriture [les textes de la tradition] ou du témoignage verbal comme instrument [*pramana*]" (Dunne, 2004, pp. 19-21).

À travers cette notion de *pramana* [moyen de connaissance droite], les bouddhistes ont pris le risque du dialogue (risque de flou ou de malentendu ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux) avec des philosophies religieuses incommensurables. Cette notion de *pramana* [moyen de connaissance droite] leur est apparue comme constituant la condition pour que l'intérêt du dialogue prime sur le risque qu'il fait courir. Pour nous aujourd'hui, elle peut constituer un banc d'essai pour l'éclaircissement de la question des conditions de la confrontation entre programmes de recherche plus ou moins incommensurables.

Si cette "logique bouddhique" a été mise en œuvre dans des débats avec l'hindouisme, elle l'a aussi été dans des débats internes au bouddhisme : "Le développement de la méthode logique du bouddhisme dans l'École de Dignaga et Dharmakirti est une réaction contre la tendance sceptique des *Madhyamikas* [Voie du Milieu]. La non-assertion sceptique de Nagarjuna indiquait implicitement que la réalité ne pouvait être positivement caractérisée mais pouvait donner lieu à expérience. Les logiciens bouddhistes ont remplacé cette non assertion sceptique par une assertion positive : les réalités de notre expérience de perception directe sont exprimables et telle est la vérité ultime" (Matilal & Evans, 1986, p. 28). Dans le bouddhisme, contrairement à nombre des interprètes occidentaux du *Madhyamika* [Voie du Milieu], comme il y a positivité de l'expérience, il n'y a pas de place pour le scepticisme en général mais seulement une place pour le scepticisme concernant l'expression symbolique.

Deux *pramanas* bouddhiques seulement : perception et inférence

Chez les logiciens bouddhistes, les *pramanas* [moyens de connaissance droite] se réduisent à deux : "La conception bouddhiste de la connaissance considère deux sortes de savoirs : perceptif et non perceptif. Les deux sont compris comme des épisodes d'attention consciente (*awareness*) qui naissent en nous (…). Chaque épisode d'attention consciente (*awareness*) est un membre discret de quelque série d'épisodes d'attention consciente (*awareness*). Donc, nous pouvons dire que tout épisode d'attention consciente (*awareness*) appartient à une série particulière d'épisodes d'attention consciente (*awareness*)" (Matilal & Evans, 1986, p. 2). Avec la notion de *pramana* [moyen de connaissance droite], on est dans le registre de l'idéal normatif, de l'épistémologie normative interne. Les deux *pramanas* [moyens de connaissance droite] bouddhiques, la perception et l'inférence, peuvent cependant participer aussi à une épistémologie descriptive (voir l'*Introduction* à la *Partie C*), c'est-à-dire constituer des notions descriptives de la façon dont se développe la cognition des penseurs bouddhistes, mais aussi, dans certains cas, des penseurs hindouistes. Les autres *pramanas* [moyens de connaissance droite] de l'hindouisme sont exclus par les bouddhistes de ce registre de l'idéal. Ils peuvent pareillement cependant participer à une épistémologie descriptive, c'est-à-dire constituer des notions descriptives

de la façon dont se développe la cognition des penseurs hindouistes, mais aussi, lorsqu'ils sont gagnés par l'erreur (en tout cas, selon Dignaga et Dharmakirti), des penseurs bouddhistes.

Cette connaissance est une connaissance par signes. Selon Dignaga, "tout objet ou caractéristique peut être un signe pour un second objet ou caractéristique si (1) il a été observé au moins une fois avec la seconde caractéristique (suggestion de possibilité), et (2) aucun exemple de « possibilité contraire » n'a été observé (exclusion de la possibilité contraire)" (Matilal & Evans, 1986, p. 4). Est-ce une logique psychologisante ? Ce n'est pas totalement le cas car, d'après les mêmes commentateurs, "nous ne sommes pas intéressés ici par la façon particulière dont une personne infère ou dérive ses conclusions, mais plutôt par les conditions générales ou facteurs « impersonnels » qui donnent naissance à des épisodes de savoir et autres épisodes d'attention consciente (*awareness*). De plus, chaque épisode de savoir est identifié en vertu de ce qui est « contenu » dedans ou « saisi » par lui, et non pas en vertu de qui le possède. Et ce qui est contenu dans un tel savoir est dérivé de ce qui est exprimé par un énoncé correspondant ou une expression linguistique. La logique qui semble éviter le psychologisme traite, néanmoins, de phrases, propositions, etc. Pour sûr, les énoncés ne sont pas meilleurs que les épisodes (semblables à nos épisodes de savoir) et les propositions ne sont pas pires que les entités abstraites" (Matilal & Evans, 1986, p. 5). Il s'agit en fait rétrospectivement d'une logique ou plutôt d'une épistémologie enactive, à la fois descriptive et normative (voir l'*Introduction* à la *Partie C*).

5. Yogacara, logique de l'impermanence et pragmatisme

Quelles sont les caractéristiques générales de la "logique bouddhique" ? Je les préciserai successivement dans cette section : le caractère pragmatique du savoir valide à tout instant ; la logique comme pensée discursive ; la logique de l'impermanence ; la distinction entre l'inférence pour soi-même et l'inférence pour les autres.

Pragmatisme ?

Dans le bouddhisme, "une chose est un « prêt à faire quelque chose » : (1) au sens épistémologique d'efficacité causale ; (2) au sens épistémologique d'accomplissement d'un objectif pratique : les cognitions valides identifient correctement les objets et fournissent une base cognitive à nos activités réussies. (…) La réalité n'est pas un domaine abstrait de possibles [mais] un domaine d'importance pratique pour les hommes" (Dreyfus, 1997, pp. 65-66). Ou encore : Pour Dignaga et Dharmakirti : "L'existence ultime n'est rien d'autre que l'efficience. Ce qui est causalement efficient est réel. Ce qui n'est pas efficient est une fiction. Seul le « présent », le « ici », le « maintenant », le « ceci » sont réels. Ce qui est passé, futur, imaginé, absent, mental, notionnel, général, universel (concret ou abstrait) est irréel. Tous les arrangements et toutes les relations, si elles sont considérées en dehors des termes reliés, sont irréels. Le réel ultime est seulement le moment présent d'efficience physique" (Stcherbatsky, 1962, p. 69).

Le but de la "logique bouddhique", tel que le définit Dharmakirti, est la réussite de l'action : "Toute action humaine réussie est (nécessairement) précédée par une connaissance correcte, donc nous allons étudier cette dernière" (in Stcherbatsky, 1962, p. 59). D'où le caractère pragmatique de la construction de savoir à chaque instant : "Pour Dharmakirti, « La cognition valide est cette cognition qui est non décevante. [Ne pas décevoir (porte sur un objet mais peut être étendu à la conscience)] consiste dans le fait d'être prêt à accomplir une fonction ». (…) Connaître un objet est moins une relation intentionnelle ou normative qu'une relation pragmatique dans laquelle les gains réalisés ou pas décident du statut épistémologique des cognitions (…). Selon une seconde définition par Dharmakirti : « Une cognition est valide si et seulement si elle révèle un aspect jusque-là inconnu de la réalité et nous fait comprendre quelque chose à la fois vrai et nouveau ». (…) C'est une notion normative de la vérité qui n'est pas réductible à une dimension pragmatique (…). Quoique nécessaire, la vérité n'est pas suffisante pour une *pramana*. Le contenu révèlé par une cognition doit être nouveau. (…) Une explication unifiée pourrait consister en la reconnaissance de trois critères de validité : (a) non décevante pratiquement [c'est-à-dire telle que les prévisions faites à partir d'elle se vérifient] ; (b) une idée normative de la vérité reposant sur l'idée d'intentionnalité ; (c) nouveauté. (…) Pour Dharmottara interprétant Dharmakirti, c'est la possibilité de résultats pratiques apportés par une cognition donnée qui détermine prioritairement son statut comme valide. (…) Le caractère non décevant est compris de façon causale comme résultat de la connexion causale de l'épisode mental avec la réalité et comme à son tour conduisant à des résultats causaux. Mais, pour mettre de côté les cas de réussite pratique d'une cognition non valide, selon Dharmottara, « Dharmakirti parle de [cognitions engageant] d'avoir déterminé leurs objets, car [les cognitions] s'appliquent [à leurs objets] en dépendance de réalisation antérieure ». Par exemple, voir un mirage et cependant trouver de l'eau n'est pas valide car son succès ne correspond pas à notre détermination antérieure de l'objet vu" (Dreyfus, 1997, pp. 289-292).

Ce pragmatisme peut être affiné. Ainsi, pour Uddyotakara, dans le cadre de l'hindouisme, "il est incorrect de dire que le but n'est pas un facteur contribuant au raisonnement. En fait, la pensée séparée du but n'est pas un facteur contribuant au raisonnement. En contraste, le but est le facteur premier du processus d'investigation, parce que le processus d'investigation est enraciné dans le but qu'il sert". Chez Dharmakirti, de même, "l'*arthakriya* (ou but-accomplissement, ou fonction télique [de *telos* = fin]) n'est pas simplement un aspect de la connaissance ; c'est, au moins d'un certain point de vue, le critère principal dans la détermination de quelque cognition comme instance de connaissance" (Dunne, 2004, pp. 47-49).

Logique et pensée discursive ?

La logique bouddhique traduit une pensée avec signes et, plus précisément, une pensée discursive, qu'elle reste privée ou s'exprime publiquement : "La partie subliminale de la conscience n'est pas à étudier. La logique bouddhiste professe d'étudier seulement la pensée discursive, ces cognitions qui sont la source constatable des actions intentionnelles qui les suivent. Pour Dharmottara : « La connaissance correcte a deux faces, elle est ou bien instinctive, c'est-à-dire reflétée dans la voie

correcte de l'action (directement), ou bien discursive, c'est-à-dire dirigeant notre attention vers un objet possible d'action réussie. De ces deux variétés, c'est seulement la dernière, cette connaissance qui stimule des actions intentionnelles, qui sera examinée ici. Elle précède toujours l'action intentionnelle, mais n'apparaît pas directement (dans la forme d'une telle action). Quand nous acquérons une connaissance correcte, nous devons nous souvenir de ce que nous avons vu auparavant. La mémoire stimule la volonté. La volonté produit l'action, et l'action atteint le but. Donc, elle n'est pas une cause directe (c'est-à-dire une cause sans aucune chaine intermédiaire de causation). Dans le cas où l'action intentionnelle apparaît directement et où les buts sont atteints d'emblée (la connaissance est instinctive et) n'est pas susceptile d'analyse" (Stcherbatsky, 1962, p. 61).

Ainsi, "les trois principaux sujets [de cette logique] traitent ainsi de la sensibilité comme source primaire de notre connaissance de la réalité externe, de l'intellect comme source produisant les formes de cette connaissance et du syllogisme comme expression verbale pleine et entière du processus cognitif. Ils incluent ainsi l'épistémologie et la logique formelle" (Sterbatsky, 1962, p. 62).

Logique de l'impermanence ?

Comme on vient de le voir, "[pour] Dharmakirti, « les choses existent vraiment pour autant qu'elles sont capables d'accomplir une action (fonction). Agir (fonctionner) est être capable de produire un effet, faculté possible seulement si l'objet est constamment changeant. (…) "[Pour] Dharmakirti, « les phénomènes permanents ne peuvent produire un effet. Donc, ils ne créent pas de différence et sont fictifs, en dépit de notre notion qu'ils existent. "(Dreyfus, 1997, p. 65). Ainsi, "la relation entre efficacité causale et réalité ultime sous-tend aussi deux autres thèses associées de Dharmakirti : (1) que les particuliers ne sont pas les objets de la pensée conceptuelle et du langage [ou encore, ils sont inexpressibles] ; (2) que les particuliers ne peuvent durer plus d'un instant [ou encore, qu'ils sont momentanés]" (Dunne, 2004, p. 91). C'est pourquoi "la théorie bouddhiste admet seulement les objets tels que moments et chaines d'événements et fait une distinction stricte entre les sens et l'intellect comme instruments de cognition. Les sens appréhendent, l'intellect construit" (Sterbatsky, 1962, p. 65).

Selon Kamalasila : "Il est naturel, de la part d'un être humain normal qui est engagé dans la poursuite de ses buts quotidiens de s'enquérir de l'existence ou de la non existence de chaque chose (…). Ne pas le faire serait anormal. Donc, tout ce qu'un homme utilise, directement ou indirectement, à tout endroit, à tout moment, est appelé par lui réel. Mais nous (les bouddhistes) prouvons que de telles choses, c'est-à-dire les choses qui sont les objets d'actions intentionnelles, sont instantanées. Il n'existe pas d'exception à cette règle que la capacité d'être un objet d'une action intentionnelle est le trait essentiel établissant la réalité. C'est un trait attaché à l'existence. Mais une chose ne peut être l'objet d'une action intentionnelle, et ne peut être efficiente autrement que par son dernier moment" (Sterbatsky, 1962, p. 81). Ainsi, "la réalité a été caractérisée par l'efficience, elle peut aussi l'être par l'évanescence ou l'annihilation" (Sterbatsky, 1962, p. 96). Vasubandu 2 le dit de façon imagée :

"La lumière d'une lampe est une désignation métaphorique commune pour une production ininterrompue d'une série de flammes-éclairs. Quand cette production change de place, nous disons que la lumière a bougé, mais en réalité les autres flammes sont apparues dans d'autres lieux contigus" (Sterbatsky, 1962, p. 99).

De cet instantanéisme, ne concluons cependant pas trop vite à un nominalisme radical. Le nominalisme tel qu'on le définit habituellement ressortit à la contemplation, non pas à l'action. Si le Pragmaticisme de C.S. Peirce mis à profit dans le programme de recherche 'cours d'action' est radicalement anti-nominaliste et anti-sceptique, la "logique bouddhique" est partagée : elle participe par son Pragmatisme à cet anti-nominalisme et à cet anti-scepticisme ; elle participe par l'importance qu'elle accorde à la pratique contemplative de méditation (voir plus loin, section 9) au nominalisme et au scepticisme.

Inférence pour soi *versus* inférence pour les autres ?

Cette "logique bouddhique" distingue l'inférence (ou inférence pour soi) du syllogisme (ou inférence pour les autres). La première est un processus de connaissance, inférant un cas particulier par sa similarité avec un autre cas particulier. Il a la forme du jugement inférentiel dans le cours naturel de notre pensée et de notre action. Le jugement universel n'est jamais présent à l'esprit dans sa nécessité, il semble caché dans les profondeurs de notre conscience, comme contrôlant cependant notre pensée de derrière un écran. Il ne se révèle lui-même que lorsque nous y prêtons attention. Le second n'est pas un processus de connaissance et a pour but de communiquer une connaissance déjà prête à d'autres. Il commence par proclamer la règle générale et par citer les exemples qui la soutiennent, et ensuite procède à la déduction d'un particulier à partir du général. Il a la forme du jugement inférentiel la plus adaptée à la science et au débat public. La proposition universelle est mise en avant correctement comme fondement du raisonnement auquel devrait suivre la proposition d'application, ou la mineure (voir Sterbatsky, 1962, pp. 275-277).

Il s'agit en fait de deux points de vue dans la vie quotidienne. D'après T. Stcherbatsky, dans celui de l'inférence pour soi-même, nous concentrons notre attention sur le "processus inductif" et supprimons (ou plutôt laissons implicite) le "déductif". Dans celui de l'inférence pour les autres, nous présupposons que le "processus de l'induction" est terminé et nous dirigeons notre attention sur la "déduction" (voir Stcherbatsky, 1962, p. 299). Les formes proposées respectivement pour l'inférence pour soi-même et pour l'inférence pour les autres sont des formes idéales normatives des débats entre écoles bouddhiques différentes et entre les écoles bouddhiques et les différentes écoles de l'hindouisme. Elles ne m'intéressent pas en elles mêmes ici, mais en ce qu'elles suggèrent comme différences à considérer dans l'analyse empirique des raisonnements individuels et collectifs, c'est-à-dire en ce qu'un idéal épistémologique suggère du côté de l'analyse empirique. Pour la petite histoire – qui peut être utile à d'autres –, cette distinction entre inférence pour soi-même et inférence pour les autres a contribué à éclaircir pour moi la recherche commune qui avait été engagée en 1983-1984 entre le *Centre de Recherche Sémiologique* de Neuchâtel, dirigé par J.-B. Grize, d'un côté, et M. Lacoste, M. de Montmollin,

L. Pinsky, divers(es) étudiant(e)s en thèse et moi-même, de l'autre. L. Pinsky et moi avions usé – et abusé, pour le meilleur et pour le pire, comme je l'ai montré, en prolongeant un travail non encore prêt pour la publication de L. Pinsky, dans Theureau (2009b) – de certaines notions de la *Logique Naturelle* développée par J.-B. Grize (voir, par exemple, Grize, 1982). Cette dernière avait jusque-là porté sur des raisonnements inscrits dans des textes journalistiques, littéraires ou scientifiques. Notre objectif commun était de préciser quels aménagements devaient lui être apportés pour l'étendre aux raisonnements dans les activités de travail, tels qu'ils apparaissaient dans les données de cours d'expérience (ou du moins nommées de cette façon aujourd'hui) ainsi recueillies par nos étudiants en thèse et nous-mêmes. Dignaga et Dharmakirti, par leur distinction entre inférence pour soi-même et inférence pour les autres, suggéraient que cet objectif serait difficile à atteindre. Si les données de cours d'expérience étaient des données d'"inférence pour soi-même", la *Logique Naturelle* avait été construite pour traiter de l'"inférence pour les autres".

J'en resterai à ces quelques caractéristiques et laisserai de côté de nombreux aspects intéressants – mais qui n'ont pas participé à des dialogues constructifs avec le programme de recherche empirique 'cours d'action' – de cette "logique bouddhique", en particulier la doctrine essentielle de l'*apoha* (exclusion), et sa mise en œuvre dans les débats internes au bouddhisme et avec les logiciens hindouistes du *Nyaya*.

6. Perception et Inférence

Une caractéristique essentielle de cette "logique bouddhique", mais qui nous sort complètement de ce qu'on appelle 'logique' en Occident, est la relation qu'elle établit entre perception et inférence, pour soi-même comme pour les autres.

Perception et jugement perceptif ?

Selon Scherrer-Schaub (1991) : "les *Sarvastivadin* [*Hinayana,* Petit Véhicule] admettent que les facultés sensorielles ont un rôle actif dans la cognition, [tandis que] les autres écoles bouddhiques, moins réalistes, pensent qu'étant inertes par nature, les facultés sensorielles ne peuvent nous informer sur l'objet qui apparaît dans le champ de la conscience. Leur rôle se borne donc à signaler la présence de l'objet à la conscience. Cette théorie se clarifie chez Dignaga [qui] définit la perception comme « exempte de construction mentale". L'objet de perception directe est le caractère propre (…). Le moment de perception sensorielle est immédiatement suivi d'un mouvement d'intellection par lequel l'objet perçu antérieurement, et maintenant disparu, est connu. (…) Le premier moment fonctionne en tant que « cause antécédente immédiate », le deuxième moment, celui de la connaissance, est désigné comme perception par métonymie" (*op. cit.*, p. 152).

Pour Dignaga, la perception (*pratyaksa*) est "[une cognition] qui est libre de constructions mentales [ou conceptions]" (Mookerjee, 1935, p. 275). On est loin de la notion de Representamen, que ce soit celle de C.S. Peirce ou celle qui a été développée en partant d'elle dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'.

Si Dignaga a contribué à cette notion, c'est négativement. Cette théorie de la perception comme "libre de conceptions" a été rejetée – avec raison selon moi – par Candrakirti qui "ne croit pas que la perception et l'inférence se relient à des entités catégoriellement différentes" et, "selon l'usage commun, ne voit [comme le *Nyaya* hindouiste, voir section 4] aucune raison de dénier la capacité de conceptions à appréhender les objets réels" (*op. cit.*, p. 453). Elle a été raffinée ensuite par Dharmakirti, pour qui être "libre de constructions mentales" se réduit, pourrait-on dire, à être "libre de constructions mentales conscientes à l'instant considéré".

Selon une expérience de pensée de Dharmakirti : "Le fait que la sensation est tout à fait différente de l'imagination productive peut être prouvé par introspection. En effet, chacun sait qu'une image est quelque chose d'exprimable (capable de se combiner avec un nom). Si nous commençons à regarder une tache de couleur et enlevons toutes nos pensées sur les objets, si ainsi nous réduisons notre conscience à une condition de rigidité (et devenons comme inconscient), cela sera la condition de sensation pure. Si alors (nous réveillant de cette condition) nous commençons à penser, nous notons un sentiment (de souvenir) que nous avions une image (d'une tache de couleur devant nous) mais que nous ne l'avions pas remarquée alors que nous étions dans la condition précédente, nous ne pouvions la nommer parce qu'elle était pure sensation" (Sterbatsky, 1962, p. 151). Ainsi, d'après lui, la perception est vide de "constructions mentales" conscientes mais pleine de telles "constructions mentales" non conscientes mais susceptibles de devenir conscientes grâce à un effort d'attention et d'analyse. Ou encore, selon Dharmottara : "La pure sensation est la source de notre connaissance en ce point où le jugement perceptif, négligeant sa propre fonction (conceptuelle), prend la fonction de sensation, c'est-à-dire pointe vers la présence d'un objet dans le champ" (Sterbatsky, 1962, p. 178). Ce jugement perceptif est "l'acte fondamental de l'entendement", "une construction mentale dont le modèle est « ceci est une vache »", "un acte mental unissant sensation et conception en vue de la connaissance" (Sterbatsky, 1962, p. 212). Alors, on se rapproche de la distinction entre le Representamen R, qui s'impose à l'acteur, et l'Unité de cours d'expérience U, qui en constitue une interprétation, dans la phénoménologie de l'activité humaine développée par le programme de recherche empirique 'cours d'action'.

Pour Dignaga et Dharmakirti, de plus, "la conscience n'appréhende pas les objets extérieurs directement mais seulement par la médiation d'aspects. Un aspect est le reflet ou trace de l'objet dans la conscience. (…) Du fait que le caractère autoconnaissant [voir section 3] d'un état mental apporte le savoir de cet état mental, il est valide. Du fait qu'il n'est pas inférentiel, il semble être un troisième type de cognition valide. Pour se garder de cette conséquence non voulue, le caractère réflexif de la conscience est décrit comme un cas particulier de perception. Ainsi la catégorie de perception est étendue pour inclure quatre types de perception : sensorielle, mentale, yogique et auto-cognitive" (Dreyfus, 1997, p. 336 et p. 339). G.B.J. Dreyfus conclut (*op. cit.*, p. 401-402) que la théorie de la perception comme « cognition non erronée et libre de conceptions » est identique à celle de J.-P. Sartre – ce qui est faux – et différente de celles de E. Kant et E. Husserl. Ce qui est vrai, c'est qu'elle diffère plus de cette dernière que de celle de J.-P. Sartre en ce qu'elle met, comme

ce dernier, l'imagination du côté de l'action et non pas du côté de la perception, ou, dans les termes du *Signe hexadique* développé dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action', du côté de l'*Unité de cours d'expérience* et non pas du côté du *Representamen*. Vacaspatimisra exprime ainsi cette distinction entre perception et imagination : "Quand l'individu connaissant pense qu'il perçoit par ses sens une image qu'il a en fait construite lui-même, il cache sa faculté imaginative et met en avant sa faculté perceptive. La faculté imaginative est la caractéristique propre de l'esprit, sa spontanéité, et a sa source dans une capacité constructive naturelle par laquelle les traits généraux d'un objet sont appréhendés (c'est-à-dire construits). Du fait que l'image est appelée par un réflexe, il pense naturellement qu'il perçoit l'image comme présente dans la connaissance, mais elle est en réalité construite par sa propre imagination productive" (Sterbatsky, 1962, p. 214).

Inférence et présence perceptive ?

Considérons maintenant l'inférence ou jugement inférentiel : "Le jugement « le feu produit de la fumée » ou « pas de fumée sans feu », de même que les jugements « le simsapa est un arbre » ou « le bleu est une couleur », « la vache est un animal », pour autant qu'ils sont des cognitions du réel et ont une prise sur la réalité, doivent être réduits à la forme « il y a ici un feu, parce qu'il y a de la fumée », « ceci est bleu qui est une couleur », « ceci est un arbre parce que c'est un simsapa », « ceci est un animal parce que c'est une vache », etc. Sans l'élément « ceci » ou « ici » exprimé ou sous-entendu, il n'y aurait pas de cognition de la réalité" (Sterbatsky, 1962, p. 232). Ainsi, chaque inférence contient trois termes, un sujet logique (soit ultimement réel = le « ceci » du jugement perceptif, par exemple, ce lieu dans « ce lieu possède du feu, parce qu'il possède de la fumée » ; soit métaphorique = l'entité inférée servant de substratum pour les inférences suivantes, par exemple, la montagne, métaphorique, partiellement inférée, dans « la montagne possède du feu parce qu'elle possède de la fumée »), un prédicat logique et une raison ou marque qui les unit (Sterbatsky, 1962, p. 234). Ou encore : "La théorie de l'inférence de Dignaga est la suivante : Quand nous inférons quelque fait ou item ou caractéristique appartenant au même objet sur la base de notre connaissance de quelque autre caractéristique appartenant au même objet (= caractéristique évidentielle), la seconde caractéristique (appelée *linga* ou *hetu*, signe inférentiel ou raison indicatrice) doit posséder le triple caractère : (1) La caractéristique évidentielle doit appartenir à l'objet visé ; (2) Elle doit appartenir à (au moins) un objet similaire ; (3) Elle doit ne pas appartenir à un seul objet dissemblable" (Matilal & Evans, 1986, p. 1).

Selon Dharmottara : "L'inférence, ou l'objet cognitionné dans une inférence est, ou bien une idée complexe du substratum avec sa propriété inférée, ou bien quand la concomitance invariable entre la raison et l'attribut inféré est considérée (abstraitement), alors le fait inféré apparaît comme son attribut (pris dans sa concomitance avec la raison" (Sterbatsky, 1962, p. 232). Cette notion d'invariable concomitance ouvre sur celle de concomitance plus ou moins variable, donc sur celle de renforcement et affaiblissement de cette concomitance. Elle a ainsi constitué un arrière-fond de la notion de renforcement et affaiblissement des relations entre types composant le Référentiel à chaque instant, et plus largement le savoir propre de l'acteur,

dans le programme de recherche 'cours d'action'. Selon le même auteur : "L'inférence a un objet imaginé, par exemple un feu imaginé, pour objet propre, du fait que l'inférence est une cognition d'une chose absente qui ne peut être saisie, mais seulement imaginée. Mais sa procédure consiste à référer cet objet imaginé à un point réel et ainsi son résultat final est exactement le même que dans la perception sensorielle, la cognition d'un point de réalité à travers un symbole construit". La différence consiste dans le mouvement de pensée : la perception saisit le particulier et construit un symbole ; l'inférence saisit le symbole et construit le particulier. Ainsi, l'inférence n'est pas considérée comme une déduction d'une proposition ou jugement à partir de deux autres propositions ou jugements, mais comme une méthode de cognition de la réalité qui a son origine dans le fait qu'elle possède une "marque" (Stcherbatsky, 1962, p. 237). Ainsi, comme je l'ai écrit en introduction à cette section, dans la "logique bouddhique", un raisonnement logique doit se faire – et se fait, puisque la distinction entre la norme et l'idéal est introduite par moi – en présence perceptive de ce dont il est question : quand un acteur raisonne sur la vache, la dite vache est présente, est en contact avec cet acteur. C'est une interaction, comme les autres actions, même si elle ne se perçoit pas – ou pas de façon sûre – de l'extérieur. D'où, pour le programme de recherche 'cours d'action', une première idée du caractère situé de la cognition humaine. Évidemment, pour passer de cette première idée à une phénoménologie de l'activité humaine qui la prenne en compte, il fallait réaliser quelques efforts supplémentaires. Avec les idées de logique de l'impermanence, de distinction entre inférence pour soi-même et inférence pour les autres, cette idée de la perception comme interaction qui constitue un élément du raisonnement comme construction de savoir a constitué pour moi la révélation apportée par Stcherbatsky (1962) en 1984 et inauguré mes lectures bouddhiques, comme je l'ai déjà écrit (en *Introduction* à cette *Partie D*) et rappelé au début de cette section. Aujourd'hui, une telle révélation peut être obtenue à meilleur compte par d'autres voies, mais cela n'enlève rien à l'intérêt de la voie bouddhique de ce point de vue.

7. Les synthèses *Madhyamika* entre *Madhyamika* (Voie du Milieu) et *Yogacara*

L'œuvre de Dignaga et Dharmakirti, bien que développée en partie comme critique du *Madhyamika* [Voie du Milieu] dans le cadre du *Yogacara* qui, à son tour, a été la cible de nombreuses critiques de la part des penseurs *Madhyamika* [Voie du Milieu], a été intégrée, de façon plus ou moins critique, dans diverses synthèses *Madhyamika* [Voie du Milieu] tibétaines. Précisons ici les deux synthèses les plus importantes dans leur ordre d'apparition historique. Elles me semblent éclairantes d'une difficulté essentielle du bouddhisme et leur discussion a été – et est encore – négativement intéressante pour le programme de recherche 'cours d'action', du point de vue empirique comme du point de vue philosophique.

La synthèse entre *Madhyamika* et *Yogacara* tentée par Santaraksita et ses disciples

Santaraksita (725-788) et ses disciples, parmi lesquels Kamalasila est le plus célèbre, sont considérés comme les initiateurs de la synthèse entre le *Yogacara*, le

Madhyamika [Voie du Milieu] et la tradition logico-épistémique bouddhique. Parce qu'il s'est fait l'avocat de l'usage d'inférences dites autonomes, les plus directement inspirées de Dignaga et Dharmakirti, Santaraksita est représentatif d'un certain type de conception *Madhyamika* [Voie du Milieu] connue sous l'appellation de '*Svatantrika Madhyamika*' ou '*Voie du milieu Autonome*' qui lui a été attribuée au Tibet au moins deux siècles après sa mort.

Selon Scherrer-Schaub (1991) : "La synthèse épistémologique opérée par l'école *Yogacara-Madhyamika* [Santaraksita] consiste essentiellement en ceci : en vérité d'enveloppement on adopte l'épistémologie *Vijnanavada* du « rien que pensée », à savoir l'objet extérieur n'existe pas, seul le *vijnana* [conscience] existe. En vérité absolue, l'on se conforme à la « voie » du *Madhyamika* [Voie du Milieu] qui consiste en la vacuité : si l'objet extérieur n'existe pas, le *vijnana* [conscience] n'existe pas non plus" (*op. cit.*, p. 253) ! Selon Blumenthal (2004), "la position *Yogacara* de rejeter l'existence des objets externes à la conscience fut acceptée par Santaraksita comme une présentation exacte de la vérité conventionnelle et comme un pas philosophique utile sur la voie d'une position *Madhyamika* [Voie du Milieu] ultime : « En se basant sur l'esprit seulement (*citta-matra*), savoir que les entités externes n'existent pas. Et en se basant sur le *Madhyamika* [Voie du Milieu], savoir qu'aucun soi n'existe, même dans l'esprit ». (…) Santaraksita accepte la doctrine de la cognition auto-connaissante", un principe qu'aucun *Madhyamika* [tenant de la Voie du Milieu] avant lui n'avait affirmé, et que la conscience n'est pas complètement distincte de ses objets" (*op. cit.*, pp. 22-24). Ainsi, "Santaraksita est un *Yogacara-Madhyamika* en ce qu'il rejette l'externalité des objets conventionnellement. (…) Comme d'autres principes *Yogacara* qu'il accepte, Santaraksita précise que cette acceptation est seulement conventionnelle, au contraire des *Yogacaras* eux-mêmes, qui acceptent de telles choses que la cognition auto-connaissante de façon ultime : « J'ai déjà démontré que la cognition auto-connaissante est classée comme vérité conventionnelle car elle ne peut soutenir une analyse qui recherche une nature, qu'elle soit singulière ou multiple » (…) Cette position finale [de Santaraksita] inclut l'usage du *Yogacara* ou système de l'esprit seul pour comprendre les vérités conventionnelles et un cadre *Madhyamika* [Voie du Milieu] pour l'analyse ultime" (*op. cit.*, pp. 168-169). Au total, pour Santaraksita : « En s'appuyant sur le système 'esprit seul', sache que les entités externes n'existent pas. Et en s'appuyant sur le système *Madhyamika* [Voie du Milieu], sache qu'il n'y a pas de soi du tout, même dans cet esprit ». (…) « Donc, en tenant les rènes de la logique en conduisant les charriots des deux systèmes [*Yogacara* et *Madhyamika*], on atteint [la voie des] Mahayanistes réels » (Blumenthal, 2004, pp. 171-172). D'où, chez ces penseurs, l'autorité accordée à Dignaga et Dharmakirti.

La synthèse *Madhyamika* conséquentialiste tibétaine et sa récupération critique d'éléments du *Yogacara*

Les deux grandes tendances ultérieures à Santaraksita, les *conséquentialistes* et les *autonomistes*, ont été définies par les moyens acceptés pour générer chez les autres (dans des débats) une conscience inférentielle de connaissance de la vacuité (Hopkins, 1987, pp. 36 sq) : les *conséquentialistes* [*Prasanjika-Madhyamika*, *Voie du milieu conséquentialiste*] n'acceptent que des énoncés logiques de la forme "Il suit que

le sujet, une table, n'existe pas de façon inhérente parce que produite en dépendance" ; les *autonomistes* [*Svatantrika Madhyamika, Voie du milieu Autonome*] acceptent les syllogismes autonomes, c'est-à-dire les inférences pour soi-même comme pour les autres proposées par Dignaga et Dharmakirti. Insistons ici sur les *conséquentialistes* et leur auteur le plus important, Tsong-Kha-pa (1357-1419), le grand commentateur tibétain du 14ème siècle, qui entretiennent avec Dignaga et Dharmakirti une relation plus critique que Santaraksita, ses disciples et les *autonomistes*.

Contrairement à l'idée selon laquelle le *Madhyamika* [Voie du Milieu] serait "sans vue" (voir chapitre 7, section 4), pour Tsong-Kha-pa, il y a des "vues" du *Madhyamika* [Voie du milieu], "établissement de sa position propre" et "méthode pour générer la vue dans la conscience" (Wayman, 1979, *Présentation*, pp. 59 sq). Il n'hésite pas à appliquer la logique de Dharmakirti dans le discernement [dans le cadre de l'association de calmer et discerner dans la méditation, voir section 9] (Wayman, 1979, *Présentation*, pp. 60 sq). Même, "rejeter toutes les vues est selon Tsong-Kha-pa une grande erreur (…). En critiquant l'opposant, le *Madhyamika* [Voie du Milieu] définit sa propre position en termes négatifs, de façon quelque peu analogue à la façon dont, dans l'Inde ancienne, l'Absolu était référé comme « pas ceci, pas cela » et donc restait référé et non nié" (Wayman, 1979, *Présentation*, p. 65).

Pareillement, selon Napper (1989), à l'occasion de son analyse de la *Grande exposition des étapes du chemin* de Tsong-Kha-pa : "De nombreux auteurs occidentaux ont conclu que le *Madhyamika* [Voie du Milieu] est un système au mieux agnostique et au pire nihiliste ; que l'objectif de la dialectique *Madhyamika* [Voie du Milieu] est simplement de démontrer l'inadéquation du langage ; qu'ils rejettent toute conceptualité plutôt que seulement une mauvaise conception de la nature de la réalité ; que les *Madhyamika* [Voie du Milieu] réfutent seulement les systèmes de l'autre et n'ont pas de position, pas de conception en propre ; que la conception *Madhyamika* [Voie du Milieu] n'est pas le résultat d'un raisonnement philosophique ; etc. Tsong-Kha-pa a cherché à réfuter des interprétations similaires du *Madhyamika* [Voie du Milieu]" (*op. cit.*, p. 8). Pour Tsong-Kha-pa, "la conception *Prasangika-Madhyamika* [conséquentialiste] est que même la conscience sensorielle est trompée, percevant une existence inhérente qui en fait n'est pas là. (…) L'erreur qui est incluse dans la mauvaise conscience de l'existence inhérente est prélinguistique" (*op. cit.*, p. 93). Pour lui, "la systématisation est rendue possible par un établissement valide des conventions, des vérités conventionnelles, [à la différence des] interprétations du *Madhyamika* [Voie du Milieu] qui conduisent à dévaluer le langage" (*op. cit.*, p. 97). D'ailleurs, "des objets comme la vacuité ne peuvent jamais être connus sans réalisation conceptuelle préalable" (*op. cit.*, p. 105). "Maintenir la viabilité des vues correctes est l'une des raisons que Tsong-Kha-pa donne pour rejeter les interprétations du *Madhyamika* [*Voie du milieu*] qui réfuteraient toute conceptualité aussi bien que les conventions qu'elle réalise car « dans ce cas, il n'y aurait pas de conception correcte conduisant au *Nirvana*, toutes les activités d'écoute [de l'enseignement], de pensée, etc. relatives aux textes *Madhyamika* [Voie du Milieu] n'auraient plus de sens »" (*op. cit.*, p. 114). D'après G. Newland, Tsong-Kha-pa a développé ainsi une "herméneutique de consistance et de cohérence" afin de léguer "un *Madhyamika* [Voie du Milieu] libre de paradoxes à ses successeurs" (Newland, 1992, p. 4).

La question de la valeur de la conscience ordinaire

Évidemment, du fait qu'une telle "herméneutique de consistance et de cohérence" a puisé de façon critique dans le *Yogacara*, elle a été l'objet de nombreuses critiques. La première sorte de critique porte sur la valeur qu'elle accorde à la conscience ordinaire : "L'une des pierres d'achoppement les plus critiques et controversée de l'interprétation par Tsong-Kha-pa du *Prasanjika* [conséquentialisme, c'est-à-dire cette "herméneutique de consistance et de cohérence"] est l'idée que la conscience ordinaire peut être cognitivement valide en dépit qu'elle soit teintée par les effets de l'ignorance. (…) [C'est] un emprunt et une adaptation d'une épistémologie dérivée des œuvres de Dignaga et Dharmakirti, essayant de la synthétiser avec la dialectique anti-essentialiste *Prasanjika-Madhyamika* [Voie du milieu conséquentialiste] de Candrakirti (…), une résolution mytho-doctrinale du problème des deux vérités [vérité conventionnelle et vérité ultime]". Par exemple, une conscience appréhendant une tache de bleu est trompée mais aussi "complètement fondée en ce qui concerne la simple existence du bleu. Alors que notre sens ordinaire de l'existence est profondément lié à notre sens des choses comme existant de façon inhérente, les deux peuvent être différenciées via l'entraînement en logique et méditation. De façon semblable, les *Ge-Lug-pas* proclament que les éléments conventionnels du chemin – relations entre causes et effets éthiques, compassion, les étants pour lesquels les Bodhisattvas éprouvent de la compassion, etc. – peuvent exister et opérer. Il existent seulement conventionnellement, mais exister conventionnellement est exister. Du fait qu'ils sont vides de réalité (…), ils sont des « faussetés ». Cependant, au contraire des objets qui apparaissent dans les rêves, ils existent effectivement et les actions prises relativement à eux ont des conséquences karmiques. (…) Cependant, cela ne signifie pas que l'existence des conventionalités est réfutée par l'ultime réalisation du Yogi. Les éléments de connaissance ultime des non-Bouddhas sont simplement incapables de réaliser les phénomènes ordinaires directement en même temps qu'ils réalisent la vacuité directement. Seul le Bouddha peut maintenir simultanément la cognition explicite et directe d'à la fois les vérités ultimes et les vérités conventionnelles [c'est l'idée d'omniscience du Bouddha que je ne considérerai pas ici]. Parmi les êtres sensibles, il y a deux types de connaissance valide – l'ultime et la conventionnelle. Chacune certifie l'une des deux vérités sans discréditer l'autre (…), ce qui est différent de ce que disent « presque tous les contemporains (par exemple, Hopkins, 1987) »". (Newland, 1992, pp. 16-18). Ou encore, selon le même commentateur : "Ils [les *Prasangikas*, conséquentialistes] font une différence entre conventionnalité et non existant, même si les deux sont décevantes et irréelles (…). Candrakirti qualifie la distinction entre cheval et illusion de cheval de distinction entre ce qui est réel pour le monde et ce qui est irréel pour le monde (…). La force du *Ge-luk-pa* est de démontrer que la vacuité, proprement comprise comme absence d'existence inhérente, n'enlève pas le fondement ni ne subvertit la distinction entre une illusion complète et un fait conventionnel semblable à une illusion. (…) Effectivement, les Yogi doivent utiliser le raisonnement pour trouver le chemin vers l'expérience trans-conceptuelle de la vérité ultime (…). [Il s'agit ainsi d'un] essai de préserver une fondation philosophique pour l'éthique et le chemin" (Newland, 1992, pp. 134-135). Notons, même si les termes en sont

éloignés, que cette question de la valeur de la conscience ordinaire relativement à celle du Yogi chez Tsong-Kha-pa peut entrer en dialogue avec la question des savoirs usuels relativement aux savoirs scientifiques dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Au moins, contrairement aux facilités de l'élitisme ou de l'indifférence universitaire vis à vis des savoirs usuels, comme à celles de l'idolatrie démagogique des savoirs usuels, Tsong-Kha-pa suggère à qui veut l'entendre une considération soigneuse des relations entre construction des savoirs propres usuels et construction des savoirs scientifiques.

La logique chez Tsong-Kha-pa et ses 'points difficiles'

La seconde sorte de critique des thèses de Tsong-Kha-pa porte sur la logique : "Tsong-Kha-pa souligne trois méthodes logiques fondamentales parmi lesquelles il considère la première comme inacceptable : (1) inférence autonome ; (2) inférence basée sur ce qui est reconnu pour l'inférence reconnue opposant / opposant ; (3) le raisonnement conséquentialiste. L'inférence autonome fut systématisée par Dignaga et Dharmakirti. La structure de base de cette inférence autonome est *sujet-prédicat-raison* ou évidence empirique. Il y a aussi un *exemple optionnel* donné à la fin. (…) Pour qu'une telle inférence autonome soit valide, elle doit obéir à trois sortes de critères : (1) le sujet a la propriété de la raison ; (2) toutes les instances du prédicat sont envahies par la raison ; (3) il n'existe aucune instance de la raison qui n'est pas aussi une instance du prédicat. (…) Tsong-Kha-pa et ses émules *Geluk* trouvent problématique qu'un *Madhyamika* [Voie du Milieu] utilise cette forme d'inférence dans le débat avec leurs opposants philosophiques. La raison en est que cette forme d'inférence exige qu'il y ait un sujet apparaissant commun entre le proposant et l'opposant de l'argument. Pour qu'un tel sujet existe, selon les *Ge-luk-pas*, le sujet doit être connu de la même façon par le proposant et l'opposant. Ceci exige qu'il ait un statut ontologique à travers lequel il puisse être établi par l'intermédiaire de ses propres caractéristiques ou identité intrinsèque (…). Mais toute entité qui peut être établie d'une telle façon, même conventionnellement, doit, selon les *Ge-luk-pas*, avoir quelque sorte de nature inhérente absolue ou ultime. [Par exemple :] « Le son (sujet) est impermanent (prédicat) car il est un produit (raison), comme un pot (exemple)" (Blumenthal, 2004, pp. 200-201).

Les interprétations tibétaines de Dharmakirti ont affronté de façons diverses et variées, mais aussi souvent obscures, cette difficulté de la divergence entre le *Yogacara* et le *Madhyamika* sur plusieurs points fondamentaux. Leur discussion dans Dreyfus (1997) constitue un bon exercice de clarification des relations entre phénoménologie et épistémologie.

Les niveaux de conscience, les phénomènes et les notions qui les décrivent

En fait, chez Tsong-Kha-pa, comme chez la plupart des bouddhistes, "les phénomènes ne sont pas distingués par la façon d'exister [ontologie] parce que tous les phénomènes, vacuité incluse, sont existants seulement conventionnellement ; aucun n'est existant de façon ultime ou inhérente (…). Au contraire, les *Ge-luk-pas* distinguent les deux vérités par la distinction entre les types de conscience qui les

appréhendent. En fait, de nombreux problèmes discutés par les *Ge-luk-bas* dans le contexte des deux vérités sont épistémologiques en ce qu'ils concernent la validité et la nature de la conscience qui connaît les deux vérités. En insistant en définitive sur les « objets de connaissance », les *Ge-luk-pas* donnent une dimension épistémologique importante à leur présentation des deux vérités, alors qu'en même temps ils rejettent toute idée selon laquelle les deux vérités seraient des perspectives subjectives" (Newland, 1992, p. 50). Cette conception de la distinction des niveaux de conscience facilite la synthèse de notions hétérogènes, puisqu'elle permet de les assigner à des niveaux de conscience différents.

Cette distinction selon des niveaux de conscience est cohérente avec le fait qu'"au Tibet les quatre systèmes majeurs de thèses bouddhiques sont ordonnés selon la subtilité avec laquelle ils identifient et rectifient les différentes formes d'ignorance considérées comme empêchant la libération et l'omniscience [notion que, comme je l'ai déjà écrit plus haut, je ne considérerai pas]. Ces quatre systèmes majeurs considérés par le bouddhisme tibétain sont : Deux systèmes *Hinayana* [Petit Véhicule], le *Vaibhasika*, puis le *Sautrantika*, et ensuite deux systèmes *Mahayana* [Grand Véhicule], le *Cittamatra* [Esprit seul], puis le *Madhyamika* [Voie du Milieu]. Cet ordre d'évaluation est en contraste avec le développement chronologique du *Mahayana* [Grand Véhicule] en Inde, où *Cittamatra* est né après le *Madhyamika* [Voie du Milieu] et a été censé corriger des tendances nihilistes des plus anciens systèmes *Mahayana* [Grand Véhicule]. Le *Vaibhasika*, le *Sautrantika* et le *Cittamatra* ne sont pas étudiés pour eux-mêmes mais parce qu'ils aident à comprendre le *Madhyamika* [Voie du Milieu]" (Klein, 1986, p. 19). Le parallèle avec les démarches scientifiques et philosophiques est à noter en passant, même si les termes utilisés sont différents. De même, pour le développement du programme de recherche empirique 'cours d'action', par exemple, il est nécessaire d'étudier le *Cognitivisme* et l'*Extended mind*, mais aussi la *Cognition socialement distribuée* et l'*Ethnométhodologie*, non pour eux-mêmes mais parce qu'ils aident à comprendre le cours d'action lui-même.

8. Expérience pure, expérience et conceptualisation, expérience ultime ?

Nous en savons assez sur la synthèse tentée par Tsong-Kha-pa et les critiques qu'elle a suscitées pour en aborder la difficulté essentielle, partagée avec l'ensemble du bouddhisme, du point de vue du programme de recherche 'cours d'action', qui fait que son apport à ce dernier a été en partie négatif : l'idée d'expérience pure et celle d'expérience ultime, idées qui perdurent malgré l'effort de Tsong-Kha-pa en direction de la conceptualisation.

Expérience pure *versus* expérience sans signes et conceptualisation *versus* activité-signe ?

D'après R.A. Thurman : "La plupart des praticiens actuels du bouddhisme souffrent de la variété des notions tranchées contre l'intellect et son rôle et pouvoir comme véhicule de libération. Ils considèrent que leur devoir est de cultiver une supposée « expérience pure » libre de concepts, en ne comprenant pas que l'agrégat

conceptuel (*samjnaskandha*) est toujours opérant pour déterminer tout état de conscience. C'est particulièrement tragique pour de nombreux « médiateurs », car en choisissant conceptuellement de se passer de concepts, ils perdent la flexibilité de l'adaptation conceptuelle et deviennent prisonniers d'un ensemble quelconque de concepts que leur habitude de pensée trouve confortable. Cela les condamne comme personnes modernes à l'erreur fatale de prendre la réification nihiliste de la vacuité métaphysique sous-tendant la culture matérialiste pour la vacuité et l'absence de soi qui est la réalité ultime. Et cela les rend sans défense contre les dictats des différentes organisations mondaines. D'un autre côté, les sociétés bouddhistes traditionnelles d'Asie se contentent la plupart du temps de quelque foi simple (…). En conséquence, ces praticiens considèrent l'expression « philosophie bouddhiste » comme une contradiction dans les termes, ce qui les empêche de s'engager dans (…) la contemplation critique des idées analytiques de la sagesse intuitive" (Thurman, 1984, p. 7).

Selon le même traducteur et commentateur, mais en laissant de côté sa conception de "l'expressibilité, de la conceptualisabilité et de la connaissabilité de l'Absolu" ou "fondement" que la mise hors jeu par Nagarjuna et Candrakirti à la fois du "fondement" et de l'"absence de fondement" montre contraire au *Madyamika* [Voie du milieu] (voir chapitre 7, section 4) :

- "Tsong-Kha-pa (…), vers la fin de l'*Essence de la vraie éloquence* : Quoique mot, concept et intellect ne puissent saisir l'ultime, comme l'indiquent les épithètes bien connus d'« inexpressible », etc., ceci ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas atteindre l'ultime, amener le philosophe au point de réalisation non-conceptuelle" (Thurman, 1984, p. 79).

- "Tsong-Kha-pa se réfère d'abord aux définitions données dans l'*Élucidation de l'intention* : « Celui qui pratique la quiescence et l'*insight* transcendantal sera libéré des liens des conditionnements négatifs et des signes » et commente : « Les conditionnements négatifs sont les instincts sous-tendant les processus mentaux, qui engendrent de plus en plus une subjectivité distordue ; les signes, c'est l'adhérence habituelle continue à des objets erronés qui renforcent ces instincts. Les premiers sont abandonnés par l'*insight* transcendantal et les derniers par la quiescence pacifiée (…). La concentration de quiescence s'oppose à notre lien habituel d'engagement avec l'infinie variété des signes perceptuels et conceptuels" (Thurman, 1984, p. 131).

Ainsi, Tsong-Kha-pa accorde le maximum de chances à la conceptualisation, mais conserve l'illusion d'une expérience sans signes, ou encore d'une intuition. Ne vaut-il pas mieux considérer la pensée comme "pensée-signe", dans laquelle l'aperception du Representamen est inséparable de deux autres composantes, l'Objet et de l'Interprétant, d'un signe triadique – comme l'a fait C.S. Peirce – ou, mieux, comme "activité-signe", dans laquelle cette aperception du Representamen est inséparable de cinq autres composantes d'un signe hexadique – comme le fait le programme de recherche empirique 'cours d'action' en pensant l'activité comme enaction et expérience ? N'est-il pas plus pertinent de considérer que la cognition humaine à chaque instant, du fait qu'elle est activité-signe, est à la fois dépendante du corps,

de la situation et de la culture, donc de la contingence historique ? Cette illusion d'une expérience sans signes compromet toute phénoménologie et toute science – empiriques – de l'activité humaine qui y sacrifierait. Elle s'oppose radicalement à l'épistémologie enactive telle qu'elle est conçue dans le programme de recherche philosophique 'cours d'action'.

Je reviendrai sur cette "expérience pure" dans le chapitre 9 à propos d'un de ses avatars modernes, dans l'*École de Kyoto*.

Expérience ultime réalisée *versus* reportée à l'infini ?

Tsong-Kha-pa conserve aussi l'illusion d'une Expérience ultime réalisable ici et maintenant. D.A. Thurman a certainement tort de voir dans cette Expérience ultime un accès à l'Absolu (voir sous-section précédente), mais, pourrait-on dire à sa décharge, Tsong-Kha-pa s'arrête juste à temps pour ne pas tomber dans ce substantialisme. Cette illusion d'une Expérience ultime réalisable ici et maintenant bloque cependant la recherche philosophique et peut contribuer à engendrer par défaut tous les dogmatismes possibles, même si c'est moins directement que l'illusion d'un accès conceptuel à l'Absolu. Elle s'oppose radicalement à l'existentialisme enactif tel qu'il est esquissé dans le programme de recherche philosophique 'cours d'action' : non seulement l'Absolu, mais aussi la réalisation d'une éventuelle Expérience ultime, sont renvoyés à l'infini futur (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 1, section 8).

Ce renvoi de la réalisation de l'Expérience ultime à l'infini futur est sans doute rencontré par F. Varela dans le *Vajrayana* [Véhicule Ultime] que je n'ai considéré qu'en passant jusque-là, conformément à ce que j'ai annoncé (en *Introduction* à cette *Partie D*, section 1). D'après Varela (1995), "les écoles et lignées du *Vajrayana* sont celles qui considèrent qu'on peut aller plus loin que les autres écoles et lignées dans l'introduction de la présence / conscience dans la vie ordinaire et développer un scepticisme interne à toute pratique, y compris celle du chemin bouddhiste, au point de lâcher tout chemin, et sont ainsi parallèles à certaines écoles *Zen*". Selon F. Varela, dans la même conférence, ces lignées minoritaires ont tendance à abriter des "personnages imprévisibles et marginaux" qui développent une "*crazy wisdom*" qui se situe "à la limite de l'apophantique, d'où le danger de malhonnêteté et d'escroquerie". Ces lignées minoritaires constituent, toujours selon Varela (1995), un troisième tournant du bouddhisme où l'on abandonnerait radicalement "l'idée d'évasion relativement à la vie ordinaire" et développerait "une culture plus fine de l'expression littéraire et philosophique de la démarche" – c'est du moins ce que font, d'après lui, les meilleurs des participants à ces écoles – qui entrerait le plus fortement en résonance avec la réflexion sur la notion d'enaction. Dans Varela, Thomson & Rosch (1993), quelques pages très allusives y sont consacrées (*op. cit.*, pp. 329-334), qui sont introduites par l'idée que le *Madhyamika* [Voie du Milieu]"ne constitue nullement le terme du chemin" et proposent la thèse que, "selon certaines traditions, il faut franchir une nouvelle étape en portant la compréhension au-delà du *sunyata* [vacuité] de l'origination dépendante – c'est-à-dire au-delà du *sunyata* de la naturalité" (*op. cit.*, p. 329).

Tel qu'il est formulé et en l'absence d'une étude suffisante de ma part des textes

sur lesquels il s'appuie (qui, pour une bonne part, me sont sans doute inconnus puisqu'ésotériques), cet "au-delà du *sunyata* [vacuité] de la naturalité" suppose un au-delà de la naturalité tout court, donc du "monde de la caverne", comme l'a caractérisé Platon dans *La République*, et me semble être illusoire. C'est même, comme nous l'avons vu (chapitre 7, section 4), d'après moi, l'interprétation la plus intéressante de la thèse célèbre de Nagarjuna "le *nirvana* n'est pas différent du *samsara*" de montrer à celui qui aurait eu l'illusion pendant un temps de sortir de la caverne qu'il y est resté durant tout ce temps. Chez Platon, pour ramener dans la caverne le philosophe qui en serait d'après lui sorti, il faut lui faire violence ou faire appel à ce qu'il rembourse les dettes contactées de sa part auprès de ceux qui sont restés dans la caverne et par lui oubliées (j'y reviendrai dans la *Conclusion* générale). Si la métaphore platonicienne a, depuis longtemps, contribué à la réflexion sur la responsabilité du chercheur scientifique et philosophique vis à vis des praticiens, en particulier dans le cadre du programme de recherche philosophique 'cours d'action', la thèse de Nagarjuna l'a relayée avec profit.

De même, j'ai déjà fait allusion (en *Introduction* à cette *Partie D*, section 4) à un autre passage de la même conférence citée plus haut de Varela (1995) selon lequel "dans les lignées tibétaines minoritaires [du *Vajrayana*], la lignée *Kagyu* (celle des traducteurs nouveaux, *Mahamudra*) et la lignée *Nyingma* (celle des traducteurs anciens, *Dzogchen*), sur l'idée selon laquelle la source de toute expérience possible constitue une matrice infinie, inépuisable, et se manifeste spontanément, d'où la possibilité de lâcher tout chemin en approfondissant cette idée". Comme je l'ai déjà écrit alors, si le programme de recherche 'cours d'action', dans son ensemble et dans son état actuel, s'accorde avec cette idée du caractère "infini, inépuisable et spontané" de l'expérience possible, la "possibilité de lâcher tout chemin" doit, selon la partie philosophique de ce programme de recherche, être pensée à chaque instant en association avec l'explicitation et la transformation d'un "chemin" ou méthode ou programme de recherche.

Il faut ici insister plus que je ne l'ai fait alors sur cette idée du caractère "infini, inépuisable et spontané" de l'expérience possible car elle ruine l'idée d'Expérience ultime réalisable ici et maintenant. Une formule de F. Varela, dans la même conférence, la précise : "L'horizon peut toujours être repoussé". Elle pourrait constituer une devise essentielle d'un existentialisme enactif et, évidemment, du présent ouvrage. Je l'ai répétée dans l'*Introduction* générale et je la répéterai dans la *Conclusion* générale.

9. Sans parler des méthodes bouddhiques de méditation …

Comme je l'ai rappelé (en *Introduction* à cette *Partie D*, section 4), Varela, Thomson & Rosch (1993) concluent leurs toutes dernières lignes par : "Le voyage du bouddhisme vers l'Occident nous offre à tout le moins l'une des ressources nécessaires pour développer de manière cohérente nos propres prémisses culturelles et scientifiques jusqu'à n'avoir plus besoin de fondements et à n'en plus désirer. Peut-être pourrons-nous alors assumer les tâches nouvelles qui nous appellent à construire et à habiter des mondes sans fondements" (*op. cit.*, p. 336). On peut

considérer que l'ensemble composé des trois ouvrages précédents (*Méthode élémentaire*, *Méthode développée*, *Méthode réfléchie*) montre comment l'hypothèse de l'enaction "nous offre à tout le moins l'une des ressources nécessaires pour développer de manière cohérente nos propres prémisses culturelles et scientifiques jusqu'à n'avoir plus besoin de fondements et à n'en plus désirer", ne serait-ce que dans un seul programme de recherche empirique. Les "propres prémisses culturelles et scientifiques" que ces ouvrages rappellent, clarifient, détaillent – car elles sont souvent oubliées, obscurcies et ramenées à des idées massives – et confrontent entre eux – car elles sont en général séparées – sont, en l'occurrence, rappelons-le encore, le *Stoïcisme*, l'*Idéalisme transcendantal de J.G. Fichte*, le *Pragmaticisme de C.S. Peirce*, l'*Existentialisme de J.-P. Sartre* et divers travaux d'*Épistémologie de la recherche scientifique* et d'*Ontologie de la technique*. Revues à partir de l'hypothèse de l'enaction, ces "propres prémisses culturelles et scientifiques" ont montré leur fécondité, d'abord en matière d'analyse scientifique des activités humaines et d'ingénierie des situations d'exercice de ces dernières, puis, bien que de façon plus hypothétique, en matière de recherche épistémologique et philosophique générale, et plus précisément d'explicitation, transformation et conceptualisation de l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans la vie et, plus spécialement, dans l'activité de recherche en général. Peut-on, à l'issue de ce chapitre, élargir au bouddhisme ce qu'on a dit de l'hypothèse de l'enaction ? Il me semble que Oui, à condition de ne pas se limiter aux apports positifs et d'inclure la façon dont le rejet de certains aspects du bouddhisme a participé à la précision des notions et hypothèses. Notons cependant que, même si l'hypothèse de l'enaction a, elle-même, bénéficié du bouddhisme, ce n'était pas suffisant pour répondre positivement à cette question. Il a fallu rentrer plus précisément dans les textes philosophiques religieux bouddhiques. D'ailleurs, rappelons-le, cette hypothèse d'enaction a été formulée au départ par H. Maturana et ce n'est qu'ensuite que F. Varela l'a interprétée en termes bouddhiques. Pour conclure ce chapitre, je m'efforcerai de cerner ce qui constitue son point aveugle et celui des trois chapitres précédents, les méthodes bouddhiques de méditation, et de préciser la notion d'expérience qui leur est associée, et de les confronter à l'état actuel des méthodes développées dans le cadre du programme 'cours d'action' dans son ensemble (résumées dans le chapitre 1, section 3).

Les méthodes d'expression de la conscience préréflexive, les méthodes associées et l'enaction

Précisons de nouveau ici, en relation avec les méthodes bouddhiques de méditation, les cinq séries de méthodes impliquant l'expérience des acteurs concernés qui ont été jusqu'à aujourd'hui mises en œuvre mais – insistons sur ce point – inégalement précisées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble (voir chapitre 1, section 3). Les méthodes **(1)** d'expression de la conscience préréflexive, qui constituent la **première série de méthodes**, participent aux trois aspects empirique, technologique et philosophique 'cours d'action' et ont donc à la fois un intérêt empirique (comme partie d'un observatoire d'une phénoménologie empirique et d'une science anthropologique-cognitive, portant sur des cours d'expérience, des cours d'action et des cours d'in-formation et leurs

articulations collectives), un intérêt technologique (comme participant, d'une part, à la partie critique, d'autre part, à la partie test d'une ingénierie des situations prenant en compte les corps et les cultures) et un intérêt philosophique (comme mise en œuvre d'un souci de l'explicitation, de la transformation et de la conceptualisation de son propre Engagement dans la situation à compléter par la lecture ou l'écoute philosophique).

Une **seconde série de méthodes**, construites sur la base des méthodes d'expression de la conscience préréflexive, qui ont essentiellement un intérêt empirique, sont **(2)** celles d'auto-analyse (ou de participation à l'analyse) par les acteurs de leur propre activité. Elles contribuent à l'analyse des données empiriques mais ne fournissent pas ces données empiriques, sauf en ce qu'elles relancent l'expression de la conscience réflexive de façon moins contrôlée qu'à travers les méthodes **(1)** spécialement conçues dans ce but.

Deux autres séries de méthodes, construites elles aussi sur la base des méthodes d'expression de la conscience préréflexive, qui ont essentiellement un intérêt technologique (ingénierie des situations, compte tenu des corps et des cultures), sont : **(3) troisième série de méthodes** : celles d'auto-analyse et d'auto-conception (ou de participation à l'analyse et à la conception) par les acteurs de leurs propres situations et d'autres de la même famille ; **(4) quatrième série de méthodes** : celles d'auto-analyse et d'auto-conception (ou de participation à l'analyse et à la conception) par les acteurs de leurs cultures propres, ou encore d'auto-formation (ou de combinaison entre auto-formation, fourniture de situations d'auto-formation et formation).

Enfin, une **cinquième série de méthodes** construites sur la base des méthodes d'expression de la conscience préréflexive, pourrait être **(5)** celle des méthodes d'auto-réflexivité de chacun concernant son propre Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans ses situations de vie, comme élément d'une étude et d'une recherche philosophique de sa part, c'est-à-dire d'une explicitation, transformation et conceptualisation de cet Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans ses situations de vie (intérêt philosophique). Évidemment, la pratique de toutes les séries de méthodes précédentes peut être l'occasion, pour un acteur, d'une telle auto-réflexivité.

Ces cinq séries de méthodes ont reçu jusqu'à aujourd'hui des traitements très inégaux, du plus développé au néant, en matière d'élaboration comme de publication :

(1) Première série de méthodes : Méthodes d'expression de la conscience préréflexive : leur noyau et leur ceinture de protection et développement ont été détaillés ainsi que les hypothèses ontologiques et épistémologiques qui les commandent (voir Theureau, 2006, 2010, 2011) ;

(2) Seconde série de méthodes : Méthodes d'auto-analyse (ou de participation à l'analyse) par les acteurs de leur propre activité : il y a eu élaboration de méthodes de verbalisation dites de second niveau et de divers outils et méthodes de participation des acteurs à cette analyse, sur la base de la mise en œuvre préalable de méthodes d'expression de la conscience préréflexive (méthodes **(1)** qualifiées alors

de méthodes de verbalisation de premier niveau), mais sans que les hypothèses épistémologiques supplémentaires aient été précisées systématiquement (voir Theureau, 2004, reprenant Theureau, 1992) ;

(3) Troisième série de méthodes : Méthodes d'auto-analyse et d'auto-conception (ou de participation à l'analyse et à la conception) par les acteurs de leurs propres situations (y compris culturelles, dans le cadre d'une ingénierie de la formation et d'une ingénierie culturelle) et d'autres de la même famille : des pratiques diverses non systématisées ont été mises en oeuvre. Le seul principe affirmé de cette mise en oeuvre est qu'il est préférable de disposer préalablement de résultats de la mise en œuvre de **(1)** et **(2)**. Leur est associée une conception de la technologie qui inclut ingénierie des situations, ingénierie de la formation et ingénierie culturelle (voir, en ergonomie : Pinsky, 1992, et Theureau, Jeffroy & coll., 1994) ;

(4) Quatrième série de méthodes : Méthodes d'auto-analyse et d'auto-conception (ou de participation à l'analyse et à la conception) par les acteurs de leurs propres cultures, ou encore portant sur l'auto-connaissance et l'auto-transformation par les acteurs de leur propre activité. Dans la plupart des recherches menées jusqu'à récemment dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', cette auto-connaissance et auto-transformation par les acteurs de leur activité a été considérée comme un objectif secondaire, voire implicite. Il n'en a pas été de même dans la principale recherche menée par N. Donin et moi-même, avec un compositeur de musique savante contemporaine, P. Leroux (sur laquelle je me suis appuyé, dans l'*Introduction* à la *Partie A*, pour préciser la notion synthétique de projet générique), où l'auto-connaissance et l'auto-transformation par P. Leroux de son activité de composition faisaient partie des visées et ont donné lieu à un bilan de sa part (voir Leroux, 2010). Diverses recherches menées en matière de sport et d'éducation, en *Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives* et en *Sciences de l'Éducation*, font même aujourd'hui de l'élaboration de méthodes d'auto-connaissance et d'auto-transformation par les acteurs de leur propre activité leur objectif principal. Les diverses méthodes, dans leur recoupement, leur articulation et leur écart relativement aux méthodes précédentes, restent à systématiser. D'autres programmes de recherche, comme celui de l'*entretien d'explicitatio*n et celui de la *clinique de l'activité*, initiés en France respectivement par P. Vermersch et Y. Clot, ont développé d'autres méthodes d'appel à l'expérience, qui obéissent à des hypothèses ontologiques et épistémologiques en partie différentes concernant tant l'activité humaine que l'expérience et son expression. Ils devraient être considérés dans le cadre d'une telle systématisation.

(5) Cinquième série de méthodes : Méthodes d'auto-réflexivité de chacun concernant son propre Engagement ontologique, étistémologique et éthico-politico-religieux dans ses situations de vie, comme élément d'une étude et d'une recherche philosophique, c'est-à-dire d'une explicitation, transformation et conceptualisation de cet Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux : aucun effort d'élaboration originale n'a été engagé. Ce qui a été défini – en particulier par moi –, c'est seulement des principes de "non naïveté", comme le sont, par exemple, les principes suivants : la conscience réflexive est à la fois située (au moment de sa mise en œuvre) et complice ; il est possible de la resituer (au moment de l'activité soumise à réflexion) et de la rendre moins complice, grâce à la mise en

œuvre plus ou moins systématique d'une expression de la conscience préréflexive à travers les méthodes **(1)** et d'un dialogue philosophique, dans lequel la lecture critique de textes antérieurs, philosophiques et autres, joue un rôle essentiel ; il n'y a pas de table rase, c'est-à-dire qu'il y a toujours mise en œuvre de présuppositions et de *thêmata* ; etc. Signalons cependant les modèles qui m'ont inspiré au départ : celui des *Carnets de la drôle de guerre* de J.-P. Sartre (re-édition, Sartre, 2010), pour leur version solitaire (mais dont le produit est adressé à d'autres) ; celui du dialogue philosophique entre J.-P. Sartre et B. Lévy, sur la base de relectures systématiques de textes antérieurs du premier et de toutes sortes de textes philosophiques, religieux et historiques, pour la préparation d'un ouvrage qui devait avoir pour titre '*Pouvoir et liberté*' (voir Lévy, 2007), pour leur version collective.

A priori, toutes ces méthodes peuvent être mises en œuvre par des chercheurs ou analystes empiriques collaborant avec des concepteurs divers et les acteurs, dans le cadre d'objectifs de recherche ou d'étude empirique et technologique, mais aussi par les acteurs seuls collaborant avec d'autres acteurs comme aides à l'expression de leur conscience préréflexive et comme interlocuteurs et / ou collaborateurs dans l'analyse et la conception. C'est seulement la première de ces deux sortes de cas qui a donné lieu à élaboration plus ou moins systématique. La réflexion sur les méthodes bouddhiques de méditation ouvre sur la seconde sorte de cas.

Remarquons aussi que ces différentes sortes de méthodes définissent plutôt des pôles que des catégories totalement déterminées. Les méthodes **(2)** incluent souvent de façon non séparée des éléments des méthodes **(1)**. Les méthodes **(3)** et **(4)** font de même avec des éléments des méthodes **(1)** et **(2)**. Un cas non négligeable, mais dont l'abord est récent et limité, est celui d'un acteur qui, à la fois exprime sa conscience préréflexive, auto-analyse son activité [**(1)** et **(2)**], vise à la transformer à travers une transformation de son savoir propre [**(4)** ou **(3)**] et remet en cause ce faisant certaines de ses présuppositions [**(5)**], avec l'aide d'autrui (voir Leroux, 2010) ou éventuellement sans cette aide. Remarquons aussi que j'ai mis l'accent dans Theureau (2011b) sur deux aspects de ces différentes sortes de méthodes : elles constituent toujours un travail en cours ; elles participent d'un ensemble plus large, incluant des méthodes d'observation et enregistrement de phénomènes empiriques physiologiques, biomécaniques, situationnels et culturels que des recherches sportives ont inaugurés.

Si nous laissons de côté cet inégal développement de ces cinq séries de méthodes et du nombre et de la qualité de ceux qui les mettent en oeuvre, on peut constater qu'elles partagent plusieurs caractéristiques : (a) Elles s'intéressent essentiellement aux phénomènes de l'activité humaine, à l'expérience de cette activité humaine ; (b) Le "mental" y est interprété comme ressortissant, non pas à une vie intérieure mais à une enaction, c'est-à-dire une interaction asymétrique entre l'intérieur du corps de l'acteur et l'extérieur ; (c) Il n'y a pas d'"intuition" et, comme le dit C.S. Peirce, toute pensée s'effectue par signes ; (d) Le cadre de leur construction et de leur mise en œuvre est celui des relations entre recherche empirique, recherche technologique, recherche philosophique, avec les pratiques usuelles correspondantes, et l'ensemble de la vie ; (e) Elles mettent l'accent, non pas sur le "perfection-

nement individuel", même pour une cause plus collective, mais sur la participation de chacun à un perfectionnement collectif au niveau le plus large possible et au "perfectionnement individuel" induit. Il me semble que ce sont justement des conséquences de l'hypothèse de l'enaction bien comprise.

Comment les méthodes bouddhiques de méditation peuvent-elles intervenir dans ce cadre qui, comme on peut le constater, est plus large que celui de la connaissance scientifique de l'activité humaine ?

L'évolution des méthodes bouddhiques de méditation

Tout au long de l'histoire du bouddhisme (résumée dans la section 1 de l'*Introduction* à cette *Partie D*), il y a eu mise en œuvre et transformation de méthodes de méditation ou de présence attentive. Il vaut la peine de résumer ici l'histoire de ces dernières en m'appuyant essentiellement sur Varela (1995), sur le chapitre 7 de l'ouvrage de Depraz, Varela & Vermersch (2003) et sur Wallace (1999, 2001).

Ces auteurs insistent sur la différence entre l'idée bouddhique de méditation et deux idées, celle d'"états modifiés de conscience" et celle d'"introspection" : "Les significations ordinaires du terme « méditation » sont « états modifiés de conscience ». La tradition bouddhique de la présence / conscience est conçue comme l'exacte opposé de ces significations. Le but du pratiquant est de devenir attentif, de vivre ce que son propre esprit fait quand il le fait, d'être présent à son propre esprit" (Varela, Thomson & Rosch, 1993, p. 54) ; "[Dans l'introspectionnisme de l'école de Wundt,] on demandait au sujet de considérer son propre vécu comme s'il était un observateur extérieur. (…) La tradition de la méditation attentive dirait que les introspectionnistes n'avaient aucune connaissance de l'esprit ; ils se contentaient de penser sur leurs pensées. Cette activité ne pouvait évidemment que servir à montrer quels préjugés on possédait concernant l'esprit" (*op. cit.*, p. 65).

Remarquons que les méthodes développées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' sont en accord avec ces deux caractéristiques négatives des méthodes bouddhiques de méditation. Cependant, contrairement à elles, les méthodes bouddhiques de méditation ne se spécifient pas – et ne peuvent se spécifier – en méthodes empiriques – visant la construction de données empiriques –, en méthodes technologiques au sens large – visant la prolongation de cette construction de données empiriques vers des transformations de différentes sortes – et en méthodes philosophiques – visant l'explicitation et la transformation de l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans la situation. Si les trois visées sont séparables, et seulement rétrospectivement, c'est moyennant une analyse supplémentaire qui reste à inventer.

Selon Varela (1995) que je suivrai ici et Depraz, Varela & Vermersch (2003) dont je me servirai pour le compléter, les méthodes de présence attentive constituent une tradition phénoménologique au niveau pragmatique pour les trois tournants du bouddhisme :

1er tournant : la grande invention de Bouddha est qu'il y a quelque chose à faire et pas seulement à comprendre, ce qui est valable aussi pour les deux autres tournants.

C'est le *shamatha*, la grande invention de Bouddha, valable de l'*Hinayana* au *Vajrayana*. Selon Depraz, Varela & Vermersch (2003) : "Ce que le geste de Sakyamuni [autre nom de Bouddha] demande est un recours à l'expérience directe, un retour aux « choses-mêmes ». (…) Son geste révolutionnaire est la découverte par Bouddha d'une nouvelle forme de méditation (*vipashyana*) et son discernement du non-soi (*anatta*) sur la base de cette sorte de méditation. (…) La quatrième noble vérité est pratique [concernant le "nobles vérités", voir la section 1 de l'*Introduction* à cette *Partie D*]. Seule une pratique nous permet de dépasser cette méconnaissance [celle de la fluidité, de l'impermanence, de la non-solidité, ou de la non-substantialité de l'expérience du moi et du monde extérieur]. *Cette pratique est la méthode de présence attentive* (*mindfulness*). Elle consiste à affirmer la réalité du changement : l'apprentissage peut fournir une *transformation* stable de l'expérience humaine qui accompagne la cessation de la souffrance" (*op. cit.*, pp. 208-209).

Le *shamatha* est stabilité mentale, se tenir bien droit, tandis que la *minfulness* consiste à être pleinement présent. C'est la présence attentive, qui diffère d'un effort de fixation comme dans l'attention usuelle. Le "quoi faire" est la suspension de croyance (tout ce qui est habituel, automatique), alors que le "comment faire" est l'*époché* accompagnée par une suspension de l'action : on s'assoit par terre (corporéité qui exprime la suspension, avec le dos droit exprimant la dignité, l'examen) sur trois axes : (1) l'attitude : le regard sur la base de la suspension ; (2) la posture ; (3) la respiration comme médiation du corps relativement à la suspension car la suspension est fragile, ce qui est très original et situé entre (1) et (2), est plus facile à constater qu'à réaliser : rien à faire sauf respirer (dès qu'on fait des associations, etc., il faut effectuer un retour à la respiration comme axe stable). Il s'agit de le pratiquer une heure par jour au moins pendant des années. L'apprentissage est analogue à celui de la musique, etc. Les modes techniques de la respiration sont à adapter à chaque personne. Il y a circulation entre méditation assise et post-méditation (cultiver la présence attentive dans la vie ordinaire, c'est-à-dire réaliser, réussir le *shamata*). Le *shamatha* s'accompagne d'un examen psychologique (ou plutôt psycho-phénoménologique, puisque limité à ce qui ressortit à l'expérience du méditant) visant la découverte d'invariants, d'où l'*Abhidharma* qui constitue une psychologie descriptive (ou plutôt une psycho-phénoménologie ou psychologie phénoménologique [voir chapitre 7, section 1]) de la perception par ce méditant de son propre vécu [exemples : facteurs mentaux transitoires / constants (parmi lesquels F. Varela situe l'intentionnalité, important ainsi dans l'*Abhidharma* une notion essentielle de la phénoménologie de E. Husserl) ; invariants émotionnels].

Selon Depraz, Varela & Vermersch (2003) : "En fait, ce qui est essentiel, c'est qu'il y ait une circulation entre la méditation assise, la pratique du *shamatha*, et la post-méditation. Les conséquences de la méditation *shamatha* doivent donc se manifester dans la vie ordinaire. Dans ce contexte, la présence attentive devient liée à toute activité que nous sommes conduits à accomplir, pas seulement respirer comme durant l'exercice formel. En fait, toute circonstance vécue spécifique dans nos vies est associée en arrière-plan à une incorporation sensorimotrice de base, qui joue un rôle analogue à celui de la respiration. (…) Ce champ corporel fournit le point d'an-

crage de la présence attentive et de la synchronisation entre là où je suis ici et maintenant et le reste de ma vie intérieure : pensées, émotions et imaginations. (…) Dans tout moment de vie, nos sens sont là, exactement comme nous sommes en relation constante avec le monde. Nous utilisons effectivement notre corps vécu comme un point de référence de façon à maintenir un dialogue entre l'exercice *shamatha* en tant que tel et la vie ordinaire, la post-méditation. Du fait que la pratique est dirigée vers la vie ordinaire, la présence attentive doit être cultivée dans chaque geste de la vie quotidienne, dans le champ de la perception immédiate" (*op. cit.*, pp. 219-220).

2ème tournant : le *Mahayana* [Grand Véhicule]. C'est la découverte de la sortie de la pratique comme examen immédiat de l'expérience, d'où un examen dans la vie active : cultiver la capacité d'empathie comme la présence attentive, avec la présence attentive comme base nécessaire et non suffisante. Une seconde couche de la pratique est développée : la pratique *vipashyana* ou *awareness*, conscience panoramique, regard spacieux, sur fondement de *shamatha* (*mindfulness*) incluant la présence de l'Autre. D'où des techniques qui s'ajoutent (exemples : dans les écoles chinoises, des exercices de visualisation à la place de l'autre ; exploration de la question de savoir quels sentiments j'aurais si j'étais à la place de l'autre) et des guides éthiques promouvant un comportement de cultivation de valeurs de solidarité proches des principes chrétiens de base.

Selon Depraz, Varela & Vermersch (2003) : "L'une des découvertes fondamentales de la tradition Mahayaniste [Grand Véhicule] consiste à prendre en compte l'efficacité pragmatique de l'intersubjectivité. (…) Ce changement de perspective se reflète au niveau de la pratique assise elle-même (…) : la transformation graduelle du *shamatha* en la pratique étroitement connectée du *vipashyana* ou attention de telle sorte qu'on parle souvent de la technique d'ensemble comme de la pratique *shamatha* / *vipashyana* (*mindfullness* / *awareness*), regroupant à la fois l'expérience de la méditation et celle de la post-méditation. *Vipashyana* est (…) rendu en Français par « conscience panoramique ». (…) Le *Vipashyana* comme pratique est basé sur la relaxation de l'emprise relativement étroite de la technique *shamatha* en une attention plus libre ou flottante, qui est accompagnée d'une vivacité aiguisée. (…) La conséquence principale du *Vipashyana* porte sur les périodes post-méditation, dans la vie ordinaire. L'opportunité ici est la suivante : de la même façon qu'on peut cultiver une qualité de présence attentive (*mindfulness*), on peut aussi cultiver une capacité d'identification à l'autre. (…) À cet effet, deux techniques ont été ajoutées à la pratique de *shamatha* : (…) une pratique appelée *tonglen*, qui consiste (…) à cultiver la capacité d'empathie en se mettant soi-même à la place de l'autre au moyen d'exercices de visualisation (…) [;] une pratique d'un guide de comportement, un guide éthique, appelé *lojong* ou « comportement moral »" (*op. cit.*, pp. 220-221).

Guenther & Kawamura (1975) présentent ainsi les différences entre les "manières spécifiques dont un objet est inspecté" de l'*Hinayana* [Petit Véhicule] et du *Mahayana* [Grand Véhicule] (*op. cit.*, p. XX) : différence dans la référence objective (ou l'objet épistémologique) qui, pour un tenant du Petit Véhicule est son propre corps exclusivement, et pour un tenant du Grand Véhicule, son propre corps et celui des autres ; différence dans la pensée de ses qualités observables, la notion d'impureté (dans

le Petit Véhicule), la conviction que tout ce qui existe est ouvert à la dimension de l'être (manifeste en étant) (dans le Grand Véhicule) ; différence de visée, un sens de renonciation (dans le Petit Véhicule), la réalisation d'un *nirvana* non localisable, du fait qu'il n'y a rien à rejeter ou accepter une fois que la nature réelle de la réalité est comprise (dans le Grand Véhicule).

3ème tournant : *Dzogchen-Mahamudra* : l'approfondissement de l'aspect de la *sunyata*. Selon Depraz, Varela & Vermersch (2003) : "Dans le cadre du *Vajrayana* [Véhicule ultime], la *sunyata* [vacuité] subit une transformation de signification, qui consiste à examiner une telle vacuité de façon inverse, comme l'*origine* de l'expérience possible. La matrice de l'expérience héberge une générativité indéfinie et non maîtrisable, une densité causale inépuisable. (…) Ce dernier aspect de la *sunyata* [vacuité], comme origine de la genèse de l'expérience, est très développé dans les écoles *Dzogchen-Mahamudra*. Avec ces écoles de pratique Vajrayaniste – dont les procédures techniques ne sont pas détaillées ici – on approche rapidement ce que la pratique de transformation et d'exploration de l'expérience recèle d'ineffable. (…) Les praticiens qui enseignent cette sorte de pratique font toujours extrêmement attention à ce que la base de la pratique, le *shamatha*, soit solide, et que les nombreuses années de pratique Mahayaniste contribuent également à stabiliser la relation aux autres. Ces deux périodes sont indispensables avant qu'on puisse s'[y] aventurer sans risque" (*op. cit.*, p. 223).

Ce que j'ai lu de ces procédures techniques Vajrayanistes (les ouvrages de Longchenpa, 1994, Karma Chagmé, 1998 et 2000, Padmasambhava, 1998, Rossi, 1999, ainsi que les articles de Wallace, 2001 et 2011, qui y consacrent chacun une section) m'apparaît constituer un mélange de deux sortes de procédures, certaines dans la lignée des procédures de l'*Hinayana* [Petit Véhicule] et du *Madhyamika* [Voie du Milieu], d'autres qui ressortissent à des pratiques magiques, auxquelles s'ajoutent des énoncés métaphoriques et mythologiques qui suggèrent un ésotérisme qui, par définition, n'est pas dévoilé, mélange qu'il est trop difficile pour un non initié de séparer pour que je puisse en faire un résumé fiable et utile. On atteint là, plus généralement, les limites de possibilité d'un dialogue du bouddhisme avec une démarche scientifique et philosophique occidentale.

Notons cependant que, pour Wallace (2001, pp. 226-228), qui a l'avantage de présenter les visées de ces procédures en termes scientifiques contemporains, le "mode d'enquête contemplative" incarné dans les méthodes de méditation du *Vajrayana* (plus précisément *Dzogchen*) s'intéresse aux "corrélations entre esprit et cerveau" et "se focalise entièrement sur les phénomènes des événements mentaux, prêtant attention à la façon dont ils naissent dans notre perception mentale". "Dans une seconde phase, on prête attention étroitement à la localisation des événements mentaux", "son environnement ou son propre corps". "Finalement (…), on examine comment les événements mentaux disparaissent, graduellement ou de façon soudaine, et on inspecte dans quoi ils disparaissent". On peut mieux comprendre ainsi l'intérêt que F. Varela pouvait y trouver pour le programme de recherche empirique en neuro-phénoménologie qu'il avait initié, mais je ne peux m'empêcher, à partir du programme de recherche 'cours d'action' et dans l'état actuel de mes connaissances,

de considérer que viser une réponse expérientielle à de telles questions est illusoire, du fait même que l'expérience, telle qu'elle est conçue dans le cadre de l'hypothèse de l'enaction bien comprise, porte, non pas sur l'environnement (ou extérieur) et / ou le corps (ou intérieur) mais sur l'interaction asymétrique entre les deux.

À ces méthodes de méditation de l'*Hinayana* [Petit Véhicule], du *Madhyamika* [Voie du Milieu] et du *Vajrayana* [Véhicule Ultime], il faudrait ajouter, pour être historiquement complet, les méthodes *Yogacara* et, pour être exhaustif, celles qui ont été développées par les écoles *Chan* / *Zen* dans le cadre du *Mahayana* [Grand Véhicule]. Comme on l'a vu, si l'école *Yogacara* a été nommée ainsi, c'est du fait de l'importance qu'elle a accordé à la méditation. Cependant, du fait même qu'aujourd'hui ce qui survit du *Yogacara* est intégré au *Madhyamika* [Voie du milieu], ses techniques de méditation sont devenues indistinguables. Elles sont d'ailleurs peu documentées dans les textes *Yogacara* que j'ai cités dans ce chapitre.

Toutes ces méthodes bouddhiques de méditation visent à la fois, pour celui qui les pratique, la connaissance de la vacuité, ou encore de la co-production en dépendance de tous les phénomènes, et la transformation de sa propre activité. Ce sont les conceptions différentes de cette transformation de sa propre activité qui commandent les différences dans ces méthodes bouddhiques de méditation et dans les phénomènes qu'elles privilégient.

La méditation bouddhique et l'expérience chez Tsong-Kha-pa

Complétons ce qu'écrivent F. Varela et d'autres auteurs modernes en ce qui concerne les méthodes de méditation par ce qu'en a écrit Tsong-Kha-pa, qui se situe, relativement aux trois tournants des méthodes de méditation selon F. Varela, entre le second et le troisième tournant. Nous avons vu plus haut que Tsong-Kha-pa s'est inspiré à la fois d'Asanga et de Nagarjuna en matière de spéculation théorique et épistémologique. Il a fait de même en matière de méthodes de méditation : "On entraine l'esprit à rester sur un objet méditatif approprié sans utiliser la pensée discursive jusqu'à ce qu'on ait réussi à calmer l'esprit et le corps comme indiqué par la mise en service du corps et de l'esprit et d'au moins quelque faculté supranormale rudimentaire (…), équivalent à la deuxième instruction bouddhique ancienne d'entraînement de l'esprit, la première étant la moralité. (…) Alors on applique la pensée discursive selon une procédure dirigée vers l'objet de méditation, jusqu'au succès comme indiqué par la catharsis du corps et de l'esprit, qui trace le discernement des objets naissant comme des illusions, ou du savoir non réflexif (…), équivalent de l'ancienne instruction bouddhique d'*insight* (*prajna*), la troisième des trois instructions, union de calmer et discerner. (…) La procédure correcte exige de calmer sans pensée discursive (et qui ne contemple pas le vide), et ensuite discerner avec la pensée discursive, pour apporter le discernement de la vacuité [*sunyata*]" (Wayman, 1979, *Présentation*, pp. 55-56).

La nature intrinsèque de "calmer" est ainsi précisée : "S'étant placé en détachement solitaire, il oriente son esprit vers exactement ce *dharma* (nature, doctrine) si bien contemplé à travers l'introspection, et il oriente son esprit, au moyen d'une pensée quelconque, avec une orientation mentalement appropriée. La naissance de

la catharsis du corps et de l'esprit dans cette personne ainsi engagée, habitant de façon répétée cette (pensée) – est appelée "calmer". De cette façon, le *Bodhisattva* cherche à calmer" (Wayman, 1979, *Traduction*, p. 84).

Sur cette base, il est possible de "discerner" : "Une fois obtenue la catharsis du corps et de l'esprit, il reste là et élimine les aspects (*akara*) de l'esprit. [Alors,] il discrimine et a la conviction envers les images reflétées, qui sont l'ensemble de la *samadhi* [méditation] de ces *dharma* ainsi contemplés. Ainsi, investigation, considération, compréhension profonde (…), analyse, vues et pensée discursive – de la signification connaissable dans ces images reflétées, qui sont l'ensemble de la *samadhi* [méditation] – est appelé "discernement". De cette façon, le *Bodhisattva* est habile à discerner" (Wayman, 1979, *Traduction*, p. 85).

La raison de l'exigence de cultiver à la fois "calmer" et "discerner" tient à ce que, pour Tsong-Kha-pa, "même s'il y a *samadhi* [méditation] sans pensée discursive, avec l'esprit fixé de telle sorte qu'il ne se déplace pas ailleurs, il n'y aurait pas d'*insight* qui comprenne l'ainséité (*thisness*), en raison du manque de l'œil qui voit la réalité, quelle que soit l'ampleur avec laquelle on cultive la *samadhi* [méditation], il n'y a aucune pleine compréhension de l'ainséité. Et même s'il y a la vue qui possède une compréhension parfaite de la réalité de l'absence de soi, il n'y aurait pas de *samadhi* [méditation] avec une fixation ferme sur une seule zone de pensée, en raison de l'agitation par le vent de la pensée discursive qui saute de façon incontrôlée il n'y a pas de discernement de l'objectif d'ainséité. Pour cette raison, il faut à la fois calmer et discerner" (Wayman, 1979, *Traduction*, p. 89).

D'après A. Klein : "[Pour le *Ge-luk-pa*, la secte fondée par Tsong-Kha-pa] la pensée conceptuelle et la perception directe ne sont pas seulement compatibles en termes de leur potentiel pour leur mutuel renforcement, mais leur nature fondamentale est la même [, d'où] la possibilité pour la pensée conceptuelle de mener à la perception directe. Il y a, non pas un saut, mais un changement de l'une à l'autre. Ce changement a plusieurs faces. La pensée conceptuelle n'est pas transformée par sa propre force en expérience directe ; d'autres éléments d'entraînement mental et d'engagement dans le chemin religieux sont engagés. Le plus signifiant est l'union graduelle de l'entendement conceptuel avec des périodes de concentration de plus en plus stabilisées. Le praticien alterne la méditation analytique et la méditation stabilisante. Finalement, on atteint le point où, au lieu que l'analyse agisse comme une interférence relativement à la stabilisation, ou que la stabilisation affaiblisse l'entendement analytique, chacun renforce l'autre. Cette union de la pratique analytique ou *insight* avec une concentration jusqu'au point de permanence calme (*shamatha*) est appelé *insight* spécial (*vipasyna*). Cela marque le commencement de la seconde des cinq étapes de la pratique, le chemin de la préparation. Sur les quatre niveaux de ce chemin, notre image mentale de l'impermanence subtile ou vacuité devient de plus en plus représentative de l'impermanence ou vacuité qui sera réalisée directement ou non conceptuellement sur le troisième chemin, celui du voir. Une telle réalisation est inexprimable comme toute expérience directe. Mais c'est une inexprimabilité avec une différence : l'expérience directe ordinaire, quoiqu'impossible à représenter pleinement en mots, est néanmoins organisée autour du même type

de polarités sujet / objet qui gouverne la verbalisation, tandis que l'expérience non conceptuelle sur le chemin du voir est dite libre d'un tel dualisme" (Klein, 1986, p. 16).

La méditation bouddhique, la science, la technologie et la philosophie ?

Si ces méthodes bouddhiques de méditation ont permis le développement de ce qu'on peut qualifier rétrospectivement de 'phénoménologie quasi-empirique de l'expérience', c'est plus précisément d'une phénoménologie quasi-empirique de l'expérience de l'activité de méditation, ou encore – puisqu'on parle, dans le programme de recherche 'cours d'action', de phénoménologie empirique de l'activité humaine – d'une phénoménologie quasi-empirique de l'activité humaine en situation de méditation. Cette expérience de l'activité humaine en situation de méditation recoupe nécessairement en partie celle de l'activité humaine hors méditation. En dehors de certaines des méthodes de méditation du *Vajrayana* [Véhicule ultime], qui ont été mises en avant – mais non précisées – par F. Varela, ces méthodes de méditation ne s'intéressent pas spécialement aux activités humaines hors méditation. Elles s'intéressent à des phénomènes de toutes sortes afin d'en éprouver la vacuité (*sunyata*), c'est-à-dire la co-production en dépendance, grâce à une attention aigue portée à l'expérience de l'activité de méditation concernant ces phénomènes.

Dans Depraz, Varela & Vermersch (2003), les méthodes bouddhiques de méditation sont présentées comme participant à un ensemble de traditions dites "spirituelles" de devenir attentif (*becoming aware*), aussi variées que la *Philocalie de la prière du cœur* orthodoxe, la *Kabbalah* juive, le *Soufisme* islamique, l'*Advaita Vedanta* hindouiste et le *Taoïsme*, auxquelles sont jointes "quelques techniques psychologiques", celles développées par P. Vermersch. Une connaissance minimale de ces traditions et de ces "techniques psychologiques" permet de récuser toute communauté entre elles, à part le qualificatif de "spirituelles" qui témoigne qu'elles s'éloignent de l'activité humaine hors méditation au lieu de s'en rapprocher. Si l'on s'intéresse plus spécialement à l'activité humaine hors méditation et à l'expérience de cette dernière, les méthodes bouddhiques de méditation méritent d'être confrontées à d'autres traditions que ces traditions "spirituelles". Ces traditions autres que "spirituelles" sont, par exemple, l'examen de conscience selon les Stoïciens *versus* l'examen de conscience selon les Chrétiens, dont l'analyse comparative a été esquissée par M. Foucault (Foucault, 2012, pp. 94-114). Les deux prennent pour objet l'activité hors examen de conscience. Le premier met en avant l'"action", donc un phénomène qui se situe à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'acteur, tandis que le second est centré sur la supposée "vie intérieure" du pêcheur.

Les méthodes bouddhiques de méditation ont cinq caractéristiques qui divergent respectivement des cinq caractéristiques des méthodes développées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' dans son ensemble qui ont été précisées plus haut : (a) Elles prennent pour objet toutes sortes de phénomènes, sans accorder de privilège aux phénomènes de l'activité humaine hors méditation comme incluant l'action, c'est-à-dire sans accorder de privilège à l'expérience de cette dernière ; (b) Le "mental" n'y est pas explicitement interprété comme ne

ressortissant pas à une vie intérieure, ce qui laisse une telle option ouverte ; (c) La notion d'"intuition", c'est-à-dire de pensée sans signes, qualifie l'idéal à atteindre ; (d) Le cadre de leur construction et de leur mise en œuvre est celui des relations entre la vacuité comme co-production en dépendance, la compassion et la spéculation philosophique, et, si l'on peut considérer qu'ainsi l'ensemble de la vie est concerné, ce cadre exclut la recherche empirique et la recherche technologique et ne comprend – et encore, seulement selon certaines écoles ou lignées – les pratiques usuelles correspondantes qu'*a minima* ; (e) Elles mettent l'accent sur le "perfectionnement individuel" du méditant, même si, dans le *Mahayana* [Grand Véhicule], c'est pour une cause plus collective, un perfectionnement collectif conçu comme conscience partagée de l'absence de fondements.

Ajoutons qu'aujourd'hui, C. Petitmengin, dont la méthode d'entretien, comme je l'ai rappelé (dans le chapitre 1, section 3), s'inspire à la fois de l'entretien d'explicitation développé par P. Vermersch et de techniques bouddhiques, développe un programme de recherche qui porte, non pas sur l'activité humaine donnant lieu à une forme de conscience, comme le fait le programme de recherche empirique 'cours d'action', mais sur la "conscience" elle-même. Dans cette méthode d'entretien, la notion de "vie intérieure" est essentielle et associée à l'"intime", que ce soit en termes de "dimension subjective telle qu'elle est vécue de l'intérieur" et de "techniques bouddhiques d'exploration de l'expérience intérieure" (Petitmengin, 2006a, p. 229) ou d'"univers intérieur" (Petitmengin, 2006b, p. 89). Dans Petitmengin (2007), l'auteure précise qu'elle entreprend de "décrire le processus intérieur de devenir attentif (*becoming aware*) à son expérience subjective". Aucun des principes d'entretien qu'elle énonce dans Petitmengin (2006a) ne porte sur la relation entre l'activité d'entretien et l'activité en situation qui en constitue l'objet. Les principes de l'observatoire du programme de recherche empirique 'cours d'action' portent, au contraire, quasiment tous sur cette relation. Je serais tenté de faire l'hypothèse selon laquelle c'est le cumul des méthodes bouddhiques de méditation et de la "prémisse culturelle" constituée par l'examen de conscience chrétien qui a favorisé cette interprétation du "mental" en termes de "vie intérieure". D'où l'intérêt de rétablir une autre "prémisse culturelle", celle de l'examen de conscience stoïcien auquel j'ai fait allusion plus haut, même s'il ne va pas loin dans le détail des procédures. De plus, la référence au bouddhisme semble avoir encouragé chez cette auteure une reprise de la notion d'"intuition", c'est-à-dire de pensée sans signes, par exemple dans Petitmengin (2001), introduit par F. Varela qui a dirigé la thèse universitaire correspondante. Là encore, rétablir la "prémisse culturelle" du stoïcisme, selon lequel, contrairement à Aristote, toute inférence se fait par signes (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2, section 6), est salutaire. Nous reviendrons de nouveau (chapitre 9, section 4) à la fois sur la notion d'expérience pure (abordée plus haut, section 8) et sur celle d'intuition dans l'*École de Kyoto*.

Pour que les méthodes bouddhiques de méditation puissent contribuer aux cinq séries de méthodes développées dans le programme de recherche 'cours d'action', il faudrait pouvoir les réinterpréter en termes des cinq caractéristiques partagées par ces dernières, dont la principale est évidemment de porter sur l'activité comme enaction et expérience et ses présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*). À

supposer que ce soit possible, ce qui est loin d'être évident du fait des divergences de départ, leur apport sera alors certainement plus important pour la quatrième série de méthodes, celles d'auto-analyse et auto-conception (ou de participation à l'analyse et à la conception) par les acteurs de leurs cultures propres, ou encore d'auto-formation (ou de combinaison entre auto-formation, fourniture de situations d'auto-formation et formation), et la cinquième série de méthodes, les méthodes philosophiques, que pour les trois autres séries. Elles ne séparent pas en effet auto-explicitation et auto-transformation. Évidemment, pour qui s'est entrainé à pratiquer ces deux dernières séries de méthodes en ayant bénéficié de l'apport théorique et pratique des méthodes bouddhiques de méditation, la participation comme acteur aux trois premières séries de méthodes ne peut qu'être enrichie.

Nous avons vu plus haut (chapitre 7, section 7) que l'idéal du *Bodhisattva* était associé à la pratique de méthodes de méditation. Comme je l'ai écrit, la réflexion aujourd'hui, du point de vue du programme de recherche 'cours d'action', concernant cet idéal du *Bodhisattva* devrait conduire à enrichir l'idéal stoïcien déjà enrichi que, dans la *Méthode réfléchie*, j'avais montré participer à l'Engagement dans la situation, explicitement ou non, de ce programme de recherche 'cours d'action'. Il me semble que le développement des quatrième et cinquième séries de méthodes, qui pourrait bénéficier de cet apport des méthodes bouddhiques de méditation une fois ré-orientées à partir des cinq caractéristiques précisées plus haut, pourrait constituer le pendant "méditation" de cet idéal stoïcien doublement enrichi.

Au total donc, ces chapitres 7 et 8 me semblent permettre de faire fructifier moyennant critique l'importation du bouddhisme dans la réflexion scientifique et éthico-politico-religieuse qu'a effectuée F. Varela à partir de la notion d'enaction proposée au départ par H. Maturana en biologie, (1) dans d'autres domaines que ceux qu'a abordés ce dernier, notamment ceux des sciences humaines et sociales, mais, (2) d'une part, en limitant la considération du bouddhisme aux notions phénoménologiques et aux notions d'ontologie phénoménologique associées, en laissant de coté les méthodes de méditation, donc aussi la notion précise d'expérience, à partir desquelles ces notions phénoménologiques ont été élaborées, (3) d'autre part, en cumulant les apports de ces notions phénoménologiques et d'ontologie phénoménologique et ceux du stoïcisme antique, de l'idéalisme transcendantal de J.G. Fichte, du pragmatisme de W. James et du pragmaticisme de C.S. Peirce, de l'existentialisme de J.-P. Sartre. Il ouvre aussi sur une façon particulière (en termes de recherche empirique, technologique et philosophique) de poser la question de l'apport des méthodes bouddhiques de méditation à l'Occident, qui est certes moins ambitieuse que celle de F. Varela, mais qui me semble plus réaliste. C'est dans le même mouvement poursuivre l'œuvre de F. Varela et la trahir.

10. Les thèses nouvelles du chapitre 8

Thèse 43

Le dialogue avec l'école Yogacara *aide à penser, d'une part, la conscience préréflexive comme portant sur l'activité humaine, d'autre part, l'expression de cette conscience préréflexive comme portant sur cette activité humaine, dans le cadre d'une clôture opérationnelle.*

Thèse 44

La notion de conscience réceptacle, à la fois (1) comme acquis sur lequel l'activité humaine, peut s'appuyer à un instant donné, (2) comme construction en train de s'opérer au même instant et (3) comme momentanée, contribue à la notion de Référentiel comme composante du Signe hexadique.

Thèse 45

La thèse de l'autoconscience du Yogacara *peut être interprétée, sans coup de force trop important, comme conscience préréflexive.*

Thèse 46

Le dialogue avec les thèses de l'école des logiciens Yogacara *de la connaissance (1) comme activité sans Soi prêt à l'avance et (2) comme perception et inférence cumulées, contribue à la notion d'Activité-Signe.*

Thèse 47

Le dialogue avec les thèses de l'École des logiciens Yogacara *contribue à la précision du pragmatisme associé à la notion de Signe hexadique, de l'analyse de l'expression de la conscience préréflexive comme pensée discursive, du raisonnement portant sur l'impermanence, de la distinction entre inférence pour soi et inférence pour les autres et de la relation entre raisonnement et perception.*

Thèse 48

Les synthèses tibétaines entre Madhyamika *[Voie moyenne] et* Yogacara *militent pour un dialogue avec ces deux écoles bouddhiques et pas seulement avec le* Madhyamika, *mais laissent de nombreuses questions en suspens, en particulier celle de la valeur de la conscience ordinaire relativement à la conscience méditative.*

Thèse 49

Les synthèses tibétaines entre Madhyamika *[Voie moyenne] et* Yogacara *maintiennent l'illusion d'une vie intérieure et d'une expérience pure ou intuition qui est étrangère aux hypothèses de l'enaction et de l'expérience telles qu'elles sont précisées ici.*

Thèse 50

La confrontation entre les méthodes plus ou moins précisées et éprouvées du programme de recherche empirique, technologique et philosophique 'cours d'action' et des méthodes bouddhiques de méditation ouvre sur des perspectives d'enrichissement des premières, surtout de la quatrième série de méthodes, celles d'auto-analyse et auto-conception (ou de participation à l'analyse et à la conception) par les acteurs de leurs cultures propres, ou encore d'auto-formation (ou de combinaison entre auto-formation, fourniture de situations d'auto-formation et formation), et de la cinquième série de méthodes, les méthodes philosophiques. Mais, sauf à abandonner le programme de recherche 'cours d'action' pour un autre, c'est à condition d'abandonner clairement la notion de "vie intérieure" (autre que synaptique !) et les illusions de l'expérience pure et de l'intuition.

Chapitre 9
Le mariage du Zen et de la philosophie : échec global et apport local (1)

Introduction du chapitre 9

J'ai justifié dans l'Introduction à cette *Partie D* (section 3), l'intérêt qu'il y avait à revenir sur l'École de Kyoto. Après quelques rappels nécessaires concernant le bouddhisme japonais (section 1) et une petite histoire de l'École de Kyoto (section 2), je chercherai à caractériser globalement cette École de Kyoto (section 3). Dans les trois autres sections de ce chapitre 9, j'aborderai successivement des thèmes de l'École de Kyoto qui recoupent des questions du programme de recherche 'cours d'action' : l'expérience pure (section 4) ; l'action individuelle (section 5) ; la relation entre l'individu, le monde social et la culture (section 6). J'achèvrai cet abord successif de thèmes dans les sections 1 à 4 du chapitre 10.

1. Le Zen et la Terre Pure

Parler de l'École de Kyoto n'est possible qu'à condition de traiter auparavant de façon suffisante du bouddhisme, ce que j'ai fait dans les deux chapitres précédents, mais aussi des différentes variantes du *Zen* japonais, ce que je vais faire dans cette section. Je me limiterai à exposer quelques caractéristiques du Z*e*n tel que l'École de Kyoto l'a rencontré et interprété. Du fait de ces limites de mon propos, je m'appuierai essentiellement sur l'œuvre de Suzuki Daisetz Teitaro (1870-1966), un ami de Nishida Kitaro, le fondateur de l'École de Kyoto, des bancs de l'école à la mort de ce dernier (1945). Il fut aussi un inlassable conférencier sur le *Zen* en Occident avant et après la seconde guerre mondiale. Son ouvrage, *Zen and Japanese Culture* (Suzuki, 1959), est issu essentiellement de conférences en Angleterre et aux USA prononcées en 1936 et enrichies et remaniées ensuite. Mais je me référerai aussi, mais sans accumuler les citations, à l'œuvre critique de B. Faure, qui porte à la fois sur le *Zen* japonais et le *Chan* chinois (Faure, 1988, 1989, 1991, 1993, 1998, 2011) et aux articles de la première partie de Heisig & Maraldo (1994), consacrée à un questionnement du *Zen*. Cet auteur et les participants à cet ouvrage collectif sont traités sans aucune justification de "néo-marxistes" par G. Parkes, le traducteur en Anglais de Nishitani Keiji, le troisième pilier de l'École de Kyoto (Parkes, 2011), ce qui montre à la fois le niveau du débat – encore une fois, quand on veut tuer son chien, on l'accuse de rage ! – et l'état des passions encore aujourd'hui. Par contre, je laisserai de côté les traductions des textes originaux des différents chefs d'école historiques du Zen comme de la *Terre Pure* et de la *Véritable Terre Pure*.

Le Zen de l'École de Kyoto

Voici quelques éléments marquants concernant le Zen selon Suzuki (1959) :

- "Le Zen [ou plutôt le Chan Chinois] vint au Japon après les écoles Shingon et Tendai et fut immédiatement adopté par les classes militaires" (*op. cit.*, p. 28) ;
- "Théoriquement parlant, le Zen n'a rien à voir avec le nationalisme. Pour autant que c'est une religion, sa mission possède une validité universelle et son champ d'application n'est pas limité à une nationalité quelconque. Mais, du point de vue de l'histoire, il est sujet à des accidents et particularisations. Quand le Zen arriva au Japon, il s'identifia aux personnes infusées de Confucianisme et d'esprit patriotique" (*op. cit.*, p. 47) ;
- "Le Zen a soutenu [les Samouraï] de deux façons, moralement et philosophiquement. Moralement, parce que le Zen est une religion qui nous apprend à ne pas regarder en arrière une fois qu'une orientation est décidée ; philosophiquement, parce qu'il traite de la vie et de la mort indifféremment. Ce non retour en arrière vient en définitive de la conviction philosophique ; mais, étant une religion de la volonté, l'attrait du Zen pour l'esprit Samouraï est plutôt moral que philosophique. Du point de vue philosophique, le Zen soutient l'intuition contre l'intellection, car cette dernière est la façon plus directe d'atteindre la Vérité" (*op. cit.*, p. 63) ;
- "L'*Hagakuke* ("Caché sous les feuilles"), un document (publié à Tokyo en 1937) beaucoup commenté durant les opérations japonaises en Chine, met l'accent sur la suppression de la peur de la mort chez le Samouraï" (*op. cit.*, pp. 70 sq). De même, "le Shingen, dans sa « Constitution », précise : « Le Zen n'a d'autre secret que de penser sérieusement à la naissance-et-mort »" (*op. cit.*, p. 78) ;

Cette relation du Zen avec le domaine militaire, sur laquelle Suzuki (1959) met particulièrement l'accent, si elle est datée d'un moment particulier dans l'histoire du Japon, renvoie à une caractéristique plus générale des pensées de l'action : intéresser tout particulièrement les académies militaires. Si l'on veut considérer la relation du Zen avec des domaines plus aimables, on peut lire aussi dans Suzuki (1959) un essai sur l'art du thé, et ajouter à cet ouvrage le célèbre Leggett (1978), portant sur les expressions du Zen dans les arts martiaux, la poésie et la littérature, l'art du thé et celui de la décoration florale.

Notons que, d'après Faure (1993), la conception répandue par Suzuki Daisetz Teitaro du "Zen comme un enseignement « pur » et « viril » l'a conduit à se focaliser sur les périodes de Kamakura et Muromachi – lorsque le Zen était supposé incorporer les plus hautes valeurs de la classe guerrière montante – et à minimiser le bouddhisme Heian comme produit d'une société « féminine »" (*op. cit.*, p. 57). Cet auteur insiste aussi, contrairement à Suzuki Daisetz Teitaro, sur "la dégradation du Zen en acceptation de tout", qu'il voit comme une conséquence d'une interprétation particulière de la formule "*Nirvana = Samsara*" (voir chapitre 7, section 4).

Le Confucianisme qui est venu au Japon en même temps que le Zen (Chan) est ce qu'on nomme le Néo-confucianisme. On s'accorde pour en distinguer deux tendances, une tendance dite "rationaliste" (Ch'eng I et Chu Hsi) et une tendance dite "idéaliste" (Lu Hsiang-shan et Wang Yang-ming). C'est cette tendance "idéaliste",

d'une part, dont les principes ont le plus influencé les principes du Zen, d'autre part, qui a fourni aux dirigeants de l'ère Meiji au Japon inspiration et impulsion, du fait de son accent sur la sincérité des fins et l'action concrète. Il me faut dire quelques mots de l'ouvrage principal de Wang Yang-ming à partir de l'*Introduction* à Wang Yang-ming (non daté) : "La relation entre connaissance et action a été un thème de discussion récurrent dans la tradition confucéenne. Dans le *Livre des Chroniques*, il est écrit que « c'est facile de savoir mais difficile d'agir ». À travers ses enseignements, Confucius a insisté sur l'égale importance de la connaissance et de l'action et la correspondance entre eux. Ch'eng I a dit aussi que l'extension de la connaissance et la démonstration effective devraient procéder simultanément. Chu hsi a reconnu aussi la dépendance mutuelle de la connaissance et de l'action. Il a dit : « La connaissance et l'action s'exigent toujours mutuellement. C'est comme une personne qui, bien qu'ayant des yeux, ne peut marcher sans jambes et qui, bien qu'ayant des jambes, ne peut voir sans yeux ». Il dit aussi : « Les efforts de connaissance comme d'action doivent être exercés au maximum. Si l'on connaît plus clairement, on agit plus sérieusement, et si l'on agit plus sérieusement, on connaît plus clairement ». Mais Wang a apporté une nouvelle contribution en déclarant qu'elles ne sont pas seulement reliées étroitement mais identiques. Il dit : « La connaissance dans son aspect authentique et sérieux est action, et l'action dans son aspect intelligent et discriminant est connaissance. À la base, la tâche de connaissance et d'action ne peut être divisée (…) La connaissance est ce qui constitue l'action et si elle n'est pas mise en œuvre, elle ne peut être appelée connaissance ». Comme preuve à l'appui de ces thèses, il se réfère à des expériences telles que ne pas connaître la douleur avant de l'éprouver ou ne pas connaître le goût d'une nourriture avant de la manger. « Aussitôt qu'on voit cette belle couleur », dit-il, « on l'a déjà aimée. On ne voit pas d'abord et se décide ensuite à l'aimer (…) Supposons que nous disions qu'untel connaît la piété filiale et le respect fraternel. Il doit avoir effectivement pratiqué la piété filiale et le respect fraternel avant qu'il puisse être dit qu'il les connaît. Cela ne conviendra pas de dire qu'il connaît la piété filiale et le respect fraternel simplement parce qu'il les exprime en paroles »" (*op. cit.*, p. XXXV). Si Wang Yang-ming a influencé le Zen, plus de quarante expressions et histoires bouddhiques apparaissent dans son ouvrage *Instructions for practical living* et, à une étape de son enseignement, il s'est fait l'avocat de la méditation assise, comme le note cette même *Introduction* (selon *op. cit.*, p. XXXVII). Pour ces raisons, il a été accusé d'être un bouddhiste déguisé, bien qu'il ait attaqué, comme tous les Confucéens, les Bouddhistes pour leur fuite devant les responsabilités sociales et leur incapacité à maîtriser les affaires humaines, et qu'il les ait critiqués de surcroit pour leur échec à maîtriser l'esprit lui-même.

En tout cas, que cela vienne du Confucianisme ou de son développement propre, le Zen, comme le *Vajrayana* tibétain selon F. Varela (voir l'I*ntroduction* à cette *Partie D*, section 4), entretient une relation active à la pratique, c'est-à-dire ne se limite pas à la laisser telle quelle en lui ajoutant vie monastique, méditation et prosélytisme. On peut alors se demander si cette forme particulière de bouddhisme ne pourrait pas, contrairement à celles que nous avons parcourues dans les chapitres 7 et 8, entretenir une relation plus positive avec la recherche empirique et

technologique. Nous verrons que, si cette possibilité existe, elle n'a pas été exploitée. Le Zen de l'École de Kyoto en est resté aux arts martiaux – et éventuellement ses prolongements guerriers –, à la poésie et à la littérature, à l'art du thé et à celui de la décoration florale.

Je n'irai pas plus loin dans cette présentation du Zen. Pourtant, nombre d'enseignements des maîtres Zen seraient à verser dans l'étude des méthodes bouddhiques de méditation et de la notion même d'expérience. Par exemple, Shaner (1985) a développé une étude de l'ouvrage principal de Dogen [initiateur d'une école du Zen], le *Shobogenzo*, qui montre que son objectif est de décrire l'"expérience corps-et-esprit", c'est-à-dire d'effectuer ce qu'on appelle aujourd'hui une "phénoménologie de l'expérience". Sans la pratique de ces méthodes de méditation et une connaissance solide de la langue et de la culture japonaises, cet ouvrage est parfaitement abstrus, comme on peut le constater à travers sa traduction (Nishijima & Cross, 1994, 1996, 1997, 1999) et, malgré une préface de P. Hadot (qui compare Dogen et Marc Aurèle, l'empereur stoïcien) à son résumé (Orimo, 2003).

La Terre Pure et la Véritable Terre Pure

Le bouddhisme de la *Terre Pure*, fondé par Honen (1133-1212), et celui de la *Véritable Terre Pure*, fondé par le disciple de Honen, Shinran (1173-1263), quant à eux, n'apparaissent que sporadiquement dans les écrits de l'École de Kyoto avant 1945. Dans les écrits de Nishida Kitaro (qui connaissait bien cette sorte de bouddhisme par sa mère qui lui était affiliée) que j'ai pu lire en traduction, il ne lui est fait allusion que deux fois. Dans Nishida ([1933], 1970) qui constituera l'axe essentiel de mon propos, Nishida Kitaro, après avoir salué la mythologie shintoïste ["Au Japon, la mythologie est devenue le fondement d'une vie de sentiment, comme source de la nation" (*op. cit.*, p. 249)], écrit : "La secte de la *Véritable Terre Pure* et la secte de *Nichiren* [autre secte née à l'époque de Kamakura, critique à la fois du Zen et de la Terre Pure de son temps] ont eu des caractéristiques mutuellement antagonistes, mais toutes deux ont été des formes émotionnelles de bouddhisme" (*op. cit.*, p. 253). La seconde allusion se trouve dans un écrit de Nishida Kitaro juste avant sa mort (Nishida, [1945], 1999), à la veille de la défaite japonaise : "Pour les concepts de force du soi (*jiriki*) et de force de l'autre (*tariki*), issus du bouddhisme *Mahayana*, la secte Zen et l'école de la *Véritable Terre Pure* ont des positions semblables. Les deux écoles sont centrées sur la même vérité ultime" (Nishida, [1945], 1999, p. 42). Par contre, le bouddhisme de la *Terre Pure* et celui de la *Véritable Terre Pure* apparaissent de façon extensive, une fois cette défaite consommée mais en partant de conférences de Nishida Kitaro tenues auparavant et connues de lui, chez Tanabe Hajime, dont l'engagement nationaliste d'avant 1945 a été plus important que le sien, y compris intellectuellement à travers la notion d'"espèce" (voir chapitre 10, section 1). Dans son ouvrage, Tanabe ([1946], 1986), cet auteur ne considère plus que cette "force autre" (ou "Pouvoir-Autre") de l'école de la *Véritable Terre Pure* et voit la philosophie comme un repentir ou *metanoia* appuyé sur cette "force autre" (voir chapitre 10, section 5).

Concernant le bouddhisme *Shin* ou de la *Terre Pure*, on peut consulter la troisième partie de Franck (1991), la première partie de Unno & Heisig (1990) et, bien

sûr, Tanabe ([1946], 1986). Pour ce dernier, "la pensée de Shinran [disciple, je le rappelle, de Honen, initiateur de l'école de la *Terre Pure*, et initiateur, lui-même de celle de la *Véritable Terre Pure*] reste largement non explorée et non développée, alors qu'elle devrait être étudiée systématiquement dans un esprit libre des liens du sectarisme. Elle doit être réinterprétée à la lumière de notre situation spirituelle présente et portée vers les besoins religieux d'aujourd'hui" (Tanabe, [1946], 1986, p. 225). Pourtant, que cette pensée et les écrits de cette école puissent s'intégrer à une philosophie telle qu'on l'entend en Occident a de quoi surprendre. Le bouddhisme de la *Terre Pure* nous apprend en effet à relâcher tout effort personnel et à mettre sa foi seulement dans l'invocation du nom de "*namu Amida Butsu*" comme voie de libération par *Amida*, le Bouddha de la lumière infinie (Sagesse) et de la vie éternelle (Compassion), en mettant ainsi l'accent sur le Pouvoir-Autre (*tariki*). Mais cette directive est associée à d'intenses spéculations qui revisitent toute l'histoire du bouddhisme.

Nous avons vu (dans le chapitre 8) que, selon l'école *Yogacara* (ou Esprit-seul), ce que nous considérons comme extérieur à nous n'est rien d'autre que les formes différenciées de notre conscience dans sa continuité ininterrompue de transformation. Selon cet enseignement, le monde présent de l'ignorance fondamentale (*avidya*) est porté par l'*alayavijnana* [conscience-réceptacle] mais, une fois que le processus par lequel l'*alayavijnana* [conscience-réceptacle] en vient à être souillé rencontre l'illumination, l'ignorance fondamentale elle même est infiniment sujette à une intuition (*insight*) pénétrante. Dans le *Grand Sutra de la Vie éternelle*, sur lequel est fondée la doctrine de la *Terre Pure*, l'*alayavijnana* [conscience-réceptacle] est décrite en termes de relation entre le *Dharmakara Bodhisattva* (le nom causal d'*Amida*, sur lequel je ne m'étendrai pas) et les êtres sensibles, afin de préciser que la Voie par laquelle *Dharmakara* a atteint la bouddhéité (l'état de Bouddha) est ouverte à chacun de nous sans qu'il y ait besoin d'un long apprentissage, comme c'est le cas selon la doctrine Zen. La médiation réciproque de l'auto-négation du sujet (*zange*) et de l'affirmation de la grâce du Pouvoir-Autre (*tariki*) à travers l'invocation répétée à l'envi du nom de "*namu Amida Butsu*" suffit.

Nous avons vu (dans le chapitre 8) que l'*alayavijnana* [conscience réceptacle] a pu inspirer en partie les notions de Référentiel et de culture propre du cadre théorique sémio-logique, à travers une interprétation quelque peu "coup de force" de la notion d'esprit-seul en termes de clôture opérationnelle et d'interaction asymétrique entre l'acteur et son environnement. Si l'on prend au contraire la notion d'esprit seul au pied de la lettre, en y incluant la pratique bouddhique elle-même, comme le fait la doctrine de la *Terre Pure*, il semble bien qu'il n'y ait de sortie possible de l'ignorance fondamentale qui commande l'*alayavijnana* [conscience réceptacle] que grâce à quelque interaction entre elle et un pouvoir quelconque qui ressortirait aussi à l'esprit seul. La doctrine de la *Terre Pure* ne fait alors que tirer une conséquence radicale de cette possibilité.

Récemment, un rejeton tardif de l'École de Kyoto, Takeuchi Yoshinori, a poursuivi l'idée finale de Nishida Kitaro, présentée plus haut, d'une similitude entre la secte *Zen* et l'école de la *Véritable Terre Pure*, à partir d'un "existentialisme bouddhique"

qui, en revenant au "bouddhisme primitif" et à son "esprit éternel", offre d'après lui un point de vue selon lequel les deux orientations opposées de *jiriki* (visant l'auto-délivrance, dans le bouddhisme Zen) et de *tariki* (foi exclusive dans le pouvoir gracieux du Pouvoir-Autre, Amida Bouddha, la notion clé de Shiran et du bouddhisme de la *Véritable Terre Pure*) (voir Takeuchi, 1983). Au bout du compte, l'histoire de l'École de Kyoto, que nous allons maintenant parcourir, commencée avec le Zen se termine avec un œcuménisme bouddhiste.

2. La petite histoire de l'École de Kyoto

Les philosophes de l'École de Kyoto ont vécu la modernisation à marche forcée du Japon, sa guerre asiatique dès 1931 et son prolongement dans sa participation à la seconde guerre mondiale, puis la défaite de 1945 et l'occupation américaine. Dans Davis, Schroeder & Wirth (2011), Ohashi Ryosuke parle de la "philosophie comme auto-bio-graphie" en prenant l'exemple de l'École de Kyoto. Effectivement, les idées de ses membres ont considérablement évolué au cours du temps, et tout spécialement lors de la coupure instaurée par la défaite du Japon en 1945, mais cette évolution ne peut être ramenée seulement à des facteurs extrinsèques. L'œuvre de Nishida Kitaro, suivant peut-être l'exemple de celle de F.W.J. Schelling – qu'il connaissait et que Tillette (1970) a pu caractériser comme "philosophie en devenir" – autant que celui de l'apprentissage du Zen, se présente, depuis son premier écrit ayant connu une certaine audience (1911), comme une méditation ininterrompue, constamment reprise à partir de nouvelles influences. Avant de m'intéresser à quelques idées et notions essentielles de l'École de Kyoto, il me faut donc retracer cette histoire *a minima*. Je le ferai en m'appuyant sur Takeuchi Yoshinori (in Franck, 1991), Faure (1993, chapitre 2), Heisig & Maraldo (1994), Yusa Michiko (2002), Stevens (2005), Lavelle (1994) et Victoria (2001). Après avoir présenté les divers auteurs de cette école et fait le point sur leurs engagements respectifs vis à vis de l'impérialisme japonais, je suivrai Nishida Kitaro et aborderai, plus brièvement, Tanabe Hajime et Nishitani Keiji dans les différentes étapes de leur pensée. Ceci me permettra de citer leurs œuvres essentielles disponibles en traduction lisible par moi (Fr., Angl.) et de présenter dans leur dynamique les notions qui seront discutées dans les sections suivantes.

Des philosophes dans l'histoire

Les principaux auteurs de l'École de Kyoto sont : Nishida Kitaro (1870-1945) ; Tanabe Hajime (1885-1962) ; Nishitani Keiji (1900-1990), étudiant de Tanabe Hajime, puis de M. Heidegger ; Ueda Shizuteru (1926-), étudiant de Nishitani Keiji. À sa périphérie, il faut citer : Miki Kiyoshi (1897-1945) et Tosaka Jun (1900-1945), élèves de Nishida Kitaro, qui ont fréquenté le marxisme et sont morts en prison ; Watsuji Tetsuro (1889-1960) ; Kuki Shuzo (1888-1941), qui a participé à un dialogue célèbre avec M. Heidegger.

L'École de Kyoto s'est développée en un temps où, aussi incroyable que cela puisse paraître aujourd'hui, la philosophie constituait un enjeu pour les divers nationalismes et impérialismes. L'École de Kyoto fut au Japon sollicitée pour constituer

ce que le marxisme-léninisme fut à l'URSS stalinienne, les œuvres de G. Sorel et d'E. Gentile à l'Italie mussolinienne, l'empirisme logique et la sémantique générale du Comte Korzybsky aux USA de l'époque de la guerre froide, l'épistémologie génétique de J. Piaget se présentant alors comme constituant une troisième voie, européenne, entre l'empirisme logique et le marxisme-léninisme. Malgré les efforts de leur auteur, l'œuvre de M. Heidegger fut trop philosophique pour que le parti nazi (dont il eut la carte de 1933 à 1945) perçoive ce qu'il pouvait en faire d'autre que contribuer à faire passer le nazisme pour l'héritier de l'Idéalisme et du Romantisme allemands auprès de quelques intellectuels étrangers. La "science raciale", jointe à un discours *volkish*, d'ailleurs largement relayé par M. Heidegger, lui suffisait amplement. L'École de Kyoto, quant à elle, joua un rôle d'appui à l'impérialisme japonais, mais seulement pour une partie de ses élites, celle qui avait le plus hérité de l'Occident.

Le cas de M. Heidegger est plus facile que celui de l'École de Kyoto. On peut en effet facilement séparer son pragmatisme (Ockrent, 1988), avec sa conception du signe et de l'util et ce que H.L. Dreyfus a extrait de *Sein & Zeit* pour les sciences cognitives (Dreyfus, 1991), du reste de sa philosophie d'avant comme d'après guerre (comme j'y ai fait allusion dans l'*Introduction* à cette *Partie D*, section 4). Encore faut-il le faire. En ce qui concerne ce pragmatisme, correspondant à ce que B. Spinoza a appelé les connaissances du premier et du second genre, je l'ai intégré sans problème dans la *Méthode développée*. En ce qui concerne le reste, qui ressortit plutôt à ce que B. Spinoza a appelé les connaissances du troisième genre (voir Spinoza, 1954) – et dont, d'après l'hypothèse de l'activité-signe, le caractère assuré n'est qu'illusoire –, j'ai seulement précisé dans la *Méthode réfléchie* la critique de notions qui se rapprochent trop dangereusement à première vue de notions, plus ou moins inspirées d'autres auteurs, que j'ai moi-même proposées : la notion d'appel *versus* celle de M. Heidegger (et les relations différentes qu'elles entretiennent avec la notion d'appel de J.G. Fichte) (*Méthode réfléchie*, chapitre 1) ; la notion de catégorie de l'expérience *versus* les existentiaux de M. Heidegger (*ibidem*, chapitre 3) ; la technique comme problème éthico-politico-religieux *versus* la technique au-dessus de l'homme selon M. Heidegger (sur le fond de l'hypothèse du caractère anthropologiquement constitutif de la technique initiée par ce dernier qu'a transformée et sur laquelle a insisté B. Stiegler) (*ibidem*, chapitre 4, section 6) ; enfin, l'idéal du savoir, de son organisation et de sa transmission *versus* celui de M. Heidegger (et les relations qu'ils entretiennent avec l'idéal du savant de J.G. Fichte) (*ibidem*, chapitre 4, section 4). Ces critiques ponctuelles ont été menées sur fond d'un jugement global radicalement négatif qu'il ne me semble pas nécessaire de justifier tant les références à la littérature philosophique suffisent, même si cette dernière est essentiellement nord-américaine (voir Ward, 1995, Fried, 2000, Philipps, 2005), les philosophes français étant beaucoup plus réticents à s'intéresser à la relation entre la philosophie de M. Heidegger et son nazisme et à traduire en Français les ouvrages la concernant (voir cependant Farias, 1987, publié initialement en Français, et Faye, 2005). Ce cas de M. Heidegger est aussi moins intéressant que celui de l'École de Kyoto car, dans cette dernière, le partage entre ce qu'on peut en retenir et ce qu'il faut en rejeter est plus subtil et donc plus éclairant pour les notions du programme de recherche 'cours d'action' et pour la philosophie en général.

Il est à noter que jusqu'à une époque très récente, sauf quelques exceptions notables (par exemple, Bourdieu ([1975], 1988), les commentaires de l'œuvre de M. Heidegger ont soigneusement évité, même aux USA, la question de sa relation avec son engagement nazi. Au contraire, les commentateurs philosophiques des écrits de l'École de Kyoto ont tous abordé la question de la position de leurs auteurs vis à vis de l'impérialisme japonais, de l'intervention en Mandchourie qui déclencha la guerre asiatique (1931) à la défaite du Japon dans la seconde guerre mondiale (1945). Mais ils sont loin d'avoir atteint un consensus en cette matière. Chez certains d'entre eux, comme Yusa Michiko (2002), la moindre petite distance prise à un moment quelconque par l'un de ces auteurs avec l'ultra-nationalisme est présentée comme un acte de résistance. Aujourd'hui, on peut cumuler les faits et les écrits présentés par Faure (1993, chapitre 2), Heisig & Maraldo (1994), Stevens (2005), Lavelle (1994) et Victoria (2001), ainsi que les non-dits de Yusa Michiko (2002), le curieux Parkes (2011) – qui s'ingénie à montrer que, malgré leur inspiration heideggérienne, ni Tanabe Hajime, ni Nishitani Keiji n'ont été fascistes, ce que personne ne conteste, l'Empereur du Japon, son premier ministre et leurs relations avec la population japonaise n'ayant pas grand chose à voir avec le Roi d'Italie, Mussolini et leurs relations avec la population italienne, même si Tanabe Hajime, avec sa notion d'"espèce", a été très loin dans la justification du totalitarisme étatique qui constitue un élément parmi d'autres du nazisme – et la non moins curieuse préface de J. Tremblay – qui, au mépris de tout réalisme concernant le faible poids des philosophes dans l'histoire mondiale, s'ingénie à réfuter la "tendance critique tenace" selon laquelle l'École de Kyoto "aurait développé une pensée qui serait responsable de la guerre" (Nishida, 2003, p. 7). Partant de là, on peut aujourd'hui, me semble-t-il, se faire une idée assez juste de la collaboration de Nishida Kitaro, Tanabe Hajime (en compagnie de Watsuji Tetsuro) et Nishitani Keiji avec l'ultra-nationalisme japonais, mais aussi de l'opposition d'autres intellectuels, certes très minoritaires, souvent marxistes et sauvagement réprimés, à ce dernier. Sans éviter les questions gênantes, il ne s'agira pas d'apporter une nouvelle pierre au jugement de la postérité concernant ces philosophes, jugement qui, comme on vient de le voir, reste actuellement controversé, mais de se servir seulement d'une partie de leurs travaux pour clarifier des questions philosophiques actuelles, ce qui m'évitera de citer leurs textes les plus inspirés des théoriciens du totalitarisme étatique, en particulier ceux de Tanabe Hajime sur la "logique des espèces" qui, en dehors de leur intérêt historique, ne pourraient me servir que de repoussoir.

Nishida Kitaro a considéré – de façon cohérente, comme nous le verrons, avec certaines des notions qu'il a développées – que "la maison impériale est le présent absolu qui inclut le passé et le futur, nous sommes nés dedans, travaillons dedans et mourrons dedans" (cité in Heisig & Maraldo, 1994, p. 22) ou encore que "la raison orientale (…) a été réalisée dans la vie du *Kokutai* centrée sur la Maison impériale, laquelle est l'auto-détermination du présent absolu" (dans l'essai de Nishida Kitaro "*À propos de la philosophie de Descartes*" publié en 1944, traduit dans Tremblay, 2003, p. 281). Convaincu de la supériorité du Japon du fait de la synthèse culturelle qu'il a effectuée entre l'Orient et l'Occident durant l'ère Meiji et donc de la justesse de son hégémonie dans le Sud-Est asiatique voire dans le monde, il a collaboré avec

l'aile la plus éclairée (ouverte aux apports occidentaux autres que techniques et militaires) contre l'aile la moins éclairée (purement shintoïste, anti-intellectuelle et militariste) de l'ultra-nationalisme impérialiste japonais. Tanabe Hajime, en compagnie de Watsuji Tetsuro, a été encore plus loin que lui dans cette collaboration, ainsi que Nishitani Keiji, élève à la fois de Tanabe Hajime et de M. Heidegger. Ces quatre derniers, ayant survécu à la guerre, s'adaptèrent à la nouvelle situation, après une période d'interdiction d'enseigner pour certains.

Tanabe Hajime, en cohérence avec l'accent que sa philosophie a mis sur l'agir, et tout particulièrement sur l'agir politique, et non pas sur le voir, dès sa critique de Nishida Kitaro (1930), a collaboré plus activement que lui, ce en compagnie de Watsuji Tetsuro. Sa critique (1933) du *Discours de rectorat* de M. Heidegger que cite Stevens (2005) est particulièrement intéressante pour mon propos concernant le contenu de la notion d'enaction et ses conséquences, l'abandon de la question de l'être pour celle de l'activité et la non séparation *a priori* entre théorie et pratique : "Lorsqu'on considère philosophiquement le développement politique de l'État, uniquement au niveau du caractère destinal incontournable de l'être [comme le fait M. Heidegger, d'après Tanabe Hajime], alors on ne peut ni participer de l'intérieur à ce développement, ni le guider" (*op. cit.*, pp. 158-159). Ainsi, selon Tanabe Hajime, l'incapacité politique de M. Heidegger est liée au fait que sa philosophie a privilégié l'être sur l'agir et la théorie sur la pratique. B. Stevens suggère en termes choisis – est-ce seulement de la naïveté ? – que ce guidage philosophique des brutes nazies dont parle Tanabe Hajime aurait pu être à la fois possible et bénéfique. La seule issue réaliste pour un M. Heidegger qui serait devenu moins "théorique" et tourné vers l'être et plus "pratique" et tourné vers l'agir aurait en fait été de faire pire encore ! Comme je l'ai déjà rappelé plus haut, cette collaboration active a été suivie chez Tanabe Hajime en 1945 de l'énoncé d'une philosophie du repentir.

Nishitani Keiji, plus jeune que Nishida Kitaro et Tanabe Hajime, a participé au symposiums sur *Le point de vue de l'histoire mondiale et le Japon* et sur *Le dépassement de la modernité* en 1941-1942, qui sont restés célèbres comme sommets de l'engagement ultranationaliste des intellectuels, et a publié *Conception du monde et conception de l'État* (1941), selon lequel l'État démocratique relève de l'esprit subjectif, l'État totalitaire de l'esprit objectif et l'État japonais de "l'esprit objectif en tant qu'exprimant l'esprit absolu". Mais la connaissance de ces écrits de guerre, accessibles pour moi seulement à travers des citations faites dans des commentaires récents, concernant lesquels Nishitani Keiji lui-même n'a émis aucune autocritique après-guerre, ne pourrait nous servir qu'à mettre en contexte ses écrits philosophico-religieux d'après-guerre, les seuls traduits en Anglais.

Nishida

C'est Nishida Kitaro qui a été le plus traduit et commenté. Mais ces traductions sont loin de recouvrir l'ensemble de son œuvre. Concernant son itinéraire philosophique, je reprendrai la périodisation selon Takeuchi Yoshinori (in Franck, 1991), puis la relativiserai grâce à celle selon J. Tremblay (Tremblay, 2000) et M. Dalissier (Dalissier & *al.*, 2013).

Dans la première étape (1911) de son itinéraire philosophique, celle de l'"expérience pure", Nishida Kitaro interprète son expérience de la pratique du Zen en utilisant des concepts psychologiques issus de W. James, en particulier celui d'"expérience pure", mais est aussi influencé par la dialectique selon G.W.F. Hegel (voir Nishida, [1911], 1990 et 1997).

Dans une seconde étape (1917), difficile à caractériser autrement que par son caractère d'errance, il découvre H. Bergson et Maine de Biran qu'il essaie de synthétiser avec le néo-kantisme et J.G. Fichte, vu à travers ce qu'en a fait F.W.J. Schelling, mais il leur ajoute des auteurs chrétiens, comme St Augustin, et mystiques, comme le Pseudo-Denys, Jean Scot Érigène et Jacob Boehme. L'écrit phare de cette période est Nishida ([1917], 1987), que Heisig (2008) caractérise comme constituant le "journal public d'une formation philosophique" qui aboutit à un échec (*op. cit.*, p. 68) et la "torture de la pensée néo-kantienne, avec en contrepoint l'idée fichtéenne de soi agissant et le vitalisme de Bergson" (*op. cit.*, p. 69). L'auteur de l'*Avant-propos* à sa traduction, J.S. O'Leary, après avoir regretté que "Nishida ait consacré tant de temps à ces épistémologistes de plus en plus scolastiques" et considéré que "l'intérêt purement philosophique de l'œuvre" est éclipsé par "nombre de réalisations aussi grandioses dans la philosophie européenne de la même période", en arrive à ne justifier sa publication que par son "intérêt historique" (Nishida, [1917], 1987, p. X). Je considérerai cette seconde étape essentiellement comme une préparation à la troisième et mettrai l'accent sur ceux de ses résultats qui ont été intégrés dans cette dernière.

La troisième étape (1927), celle de l'"éveil à soi" de la "logique du lieu", est marquée par un renversement de l'ensemble de la méthode : "Alors qu'il a toujours pris le Soi [absolutisé par F.W.J. Schelling] comme point de départ, il se sépare maintenant définitivement de l'idéalisme transcendantal allemand, ou plutôt passe à travers pour trouver derrière lui un domaine de réalité correspondant à sa propre expérience mystique, le domaine du non-Soi, qui ne doit pas être confondu avec le non-Moi de Fichte [en fait de J.G. Fichte revu par F.W.J. Schelling], c'est-à-dire le domaine de l'objectivité opposé à celui de la subjectivité. Le non-Soi de Nishida est alors la réalité ultime quand tout clivage entre sujet et objet est dépassé, c'est-à-dire le "néant" en accord avec la tradition bouddhique dont il cherche à dériver la réalité individuelle de toute chose dans le monde. Le « Pur Ego » de Fichte, comme conscience universelle ou conscience en général, est encore abstrait, alors que le non-Soi de Nishida s'établit lui-même comme individualité dans le Néant Absolu, qui inclut, n'exclut pas, la réalité individuelle de la chose-en-soi" (Takeuchi Yoshinori, in Franck, 1991, p. 184). Le titre de l'ouvrage de Nishida Kitaro de 1927, "*Du Soi agissant au Soi voyant*" exprime ce changement de méthode et suggère que, contrairement à ce qu'en écrit Takeuchi Yoshinori qui multiplie ici des confusions dont Nishida est le premier responsable, en ce qui concerne la notion de "Soi", Nishida Kitaro n'est pas parti du "« Pur Ego » de Fichte" [qui est en réalité ce qu'a fait F.W.J. Shelling du "Soi" comme "activité" de J.G. Fichte]. Il est parti du "Soi agissant" [c'est-à-dire d'une chimère composée de cette "activité" et de ce "Pur Ego" de F.W.J. Schelling]. Ce fut d'ailleurs pour l'abandonner immédiatement, ce qui le conduisit à l'idée de "logique du lieu", puis à celle de "lieu du Néant".

Dans sa quatrième étape de développement philosophique (1930-1945), Nishida Kitaro a appliqué l'idée de "lieu du Néant" à l'explication du monde historique. Les trois notions clés développées successivement durant cette période sont celles d'"éternel présent", d'"action-intuition" et de "monde historique comme identité de contradictoires". C'est durant cette période qu'on trouve les textes les plus engagés d'appui intellectuel à l'impérialisme japonais, comme "*La culture japonaise en question"* (Nishida, [1940], 1991), ainsi que "*La raison d'être de l'état en question*" [1941] et "*La politique nationale*" [1944] dont C. Ives présente diverses citations (in Heisig & Maraldo, 1944, p. 22). Ceci l'amène à son dernier écrit (Nishida, [1945], 1999). Notons que, dans ce dernier écrit, lorsque Nishida Kitaro parle de l'école de la *Véritable Terre Pure*, il revient en conclusion sur "la relation entre nation et culture" et, après avoir affirmé que "le monde historique, qui est religieux dans son fondement quand il apparaît, se forme lui-même jusqu'à devenir une nation" mais qu'"une telle nation n'est pas un être absolu", "commande la conformité de nos actions morales, mais n'est pas un sauveur d'âmes", ne manque pas de souligner la "continuité intrinsèque de l'identité entre la Terre Pure et le monde des hommes" (*op. cit.*, pp. 91-92). Le bouddhisme de la *Terre Pure* n'étant que japonais, cette relativisation de l'idée de religion nationale aboutit à … la religion nationale.

J. Tremblay présente une périodisation de l'itinéraire philosophique de Nishida Kitaro qui en diffère pour les deux périodes intermédiaires : la seconde étape est selon cette auteure celle de la relation avec le néo-kantisme (1912-1926), caractérisée par la notion d'"éveil à soi", alors conçue comme l'union interne de l'intuition et de la réflexion, inspirée par la notion fichtéenne de soi comme acte créateur, dont il modifie le sens pour mettre l'accent sur l'auto-génération et l'auto-développement de l'expérience concrète plutôt que sur l'activité ; la troisiéme étape est celle de la "logique du *basho* (lieu)" (1926-1930), caractérisée par l'articulation de l'individuel et de l'universel, et dont le texte fondateur est l'ouvrage de 1927, "*Du Soi agissant au Soi voyant*" cité plus haut. Quant à M. Dalissier, il ne voit que trois étapes : *Essai sur le bien* (1911) ; *Du Soi agissant au Soi voyant* (1927) ; Philosophie tardive (après 1930). Ces différences sont intéressantes en ce qu'elles montrent la difficulté qu'il y a à couper dans la méditation ininterrompue de Nishida Kitaro. On peut se demander pourquoi J. Tremblay, M. Dalissier et Takeuchi Yochinori sont d'accord pour ne pas aller plus loin dans le découpage de la quatrième étape. Mais le fait que Takeuchi Yochinori parle de trois idées successives (les idées d'"éternel présent", d'"action-intuition" et de "monde historique comme identité de contradictoires") dans cette quatrième période suggère que cette dernière devrait être découpée en plusieurs si l'on veut vraiment la comprendre, d'autant plus qu'elle recoupe la période historique longue et troublée qui va de l'intervention du Japon en Mandchourie de 1931 à la défaite de 1945.

Autant la lecture des écrits de Tanabe Hajime, de Nishitani Keiji et de Watsuji Tetsuro apparaît normale sinon facile pour un lecteur occidental ayant fréquenté *a minima* la philosophie allemande depuis E. Kant, autant la lecture de ceux de Nishida Kitaro est déroutante. Ses textes sont souvent plus proches de textes religieux Zen comme le *Shobogenzo* de Dogen (voir Nishijima & Cross, 1994-1999, Yoko Orimo, 2003, et Shaner, 1985) que des textes philosophiques occidentaux. C'est d'ailleurs ce

qu'exprime S. Ueda, cité par Tremblay (2003, p. 23) : "Nishida entend commencer un traité particulier comme traité organisé, accumule une idée après l'autre sans aucun esprit de système, tente de réexprimer les choses de manière plus ordonnée mais, encore une fois, ajoute de nouvelles idées, essaie de se dépêtrer lui-même en réinterprétant ce qu'il a écrit, décide de changer de direction, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il se retrouve avec un livre qui ressemble davantage à une longue série d'articles qu'à une simple œuvre organisée". Il avait été devancé par Miki Kiyoshi, cité par J.S. O'Leary (dans son *Avant-propos* à Nishida ([1917], 1987, p. XII), qui donne des détails supplémentaires sur l'activité de recherche philosophique de Nishida Kitaro : "Chaque matin, il écrivait deux ou trois feuillets d'un seul coup, de la façon dont un romancier écrirait. En fait, je ne pense pas que Nishida a écrit ses essais tout à fait avec le même objectif que le créateur d'une œuvre littéraire, car ces installations journalières ont plutôt servi à tenir la chronique de ses cogitations, un processus qui n'aurait pas de fin, comme il n'avait pas eu de commencement. Ses livres ont une saveur tout à fait différente des livres ordinaires, avec leur séquence ordonnée de chapitres. Plutôt que de construire un livre de cette façon, il a écrit une série d'essais, qui se sont accumulés sous forme d'un volume. Cependant le résultat n'est jamais simplement une série d'essais. Quand il avait terminé un essai, il éprouvait le sentiment que quelque chose manquait, et pour combler ce manque, il entreprenait d'en ajouter un autre. Comme celui d'un artiste, son œuvre n'était jamais terminée".

De plus, les traductions en Français ou Anglais de certains termes essentiels de Nishida Kitaro sont variées, et pas toujours justifiées par les traducteurs. C'est le cas de *soku* [sur laquelle j'insisterai (chapitre 10, section 2) et que je laisserai non traduit], qui permet à Nishida Kitaro de formuler sa notion de Réalité comme relationnelle. C'est aussi le cas de *jitaku*, l'intuition de cette Réalité relationnelle, qui est traduit selon les traducteurs par "*self-consciousness*" (ce qui ouvre sur la confusion avec la notion occidentale de conscience de soi), "intuition agissante", "éveil à soi", "auto-aperception basée sur l'action" et "expérience auto-aperceptive". Je me rallierai à "éveil à soi", la traduction proposée par J. Tremblay, qui est suffisamment étrange pour ne pas susciter de confusion avec d'autres notions, mais dont on peut se demander si, tant qu'à faire, il ne serait pas préférable de laisser *jitaku* non traduit. Si l'on ajoute que Nishida Kitaro insère de nombreuses traductions en Japonais de citations de textes originellement en Allemand, Anglais et Français, que je retrouve en traduction du Japonais en Français ou, pire, en Anglais que je retraduis en Français, qu'il le fait même quelquefois sans en préciser les auteurs, mais aussi accole des noms d'auteurs à des énoncés de sa part qui n'entretiennent qu'un rapport indirect avec les dits auteurs, voire même qu'un rapport lointain – pratique qui m'est d'ailleurs personnellement familière lors de premières réflexions inspirées par mes lectures philosophiques et dont je m'efforce de corriger les produits avant publication, et qui tient, me semble-t-il, à ce que, comme Nishida Kitaro, mais de façon différente et pour d'autres raisons, je lis les philosophes tout en étant extérieur à la formation et à la carrière philosophique occidentale –, on comprendra que si j'ai écrit plus haut que l'œuvre de Nishida Kitaro aboutissait globalement à une impasse, c'est, non pas à la suite d'une analyse critique de l'ensemble de cette

œuvre, mais à la suite d'une analyse "juste utile" (pour reprendre l'expression de F. Lamonde, une professeure d'ergonomie canadienne de mes amies, déjà citée dans l'*Introduction* à la *Partie B*, décédée en 2013, qui, en relation avec la conception ergonomique des situations, s'est faite l'avocate d'une "analyse des activités humaines juste utile pour la conception"), en l'occurrence une analyse juste utile pour la précision des notions d'enaction, d'expérience et autres telles qu'elles ont été développées dans le programme de recherche 'cours d'action', et portant sur les notions entretenant avec elles un air de famille qu'on peut trouver chez Nishida Kitaro à diverses étapes de son évolution et sur leurs conséquences théoriques et pratiques. Évidemment, de même que, pour déterminer le "juste utile" en matière d'analyse de l'activité humaine, il faut d'abord en faire plus, en matière d'exploration philosophique je serai conduit à dépasser ces limites que je me suis fixées.

Tanabe, Nishitani et Watsuji

Au-delà de la base commune avec Nishida Kitaro qui les sépare tous deux de la philosophie occidentale, la notion de "Néant absolu", Tanabe Hajime a pris son autonomie en 1930 vis à vis du premier dans "*Une demande d'élucidation au professeur Nishida*", dirigé contre le point de vue du livre intitulé par ce dernier *Le système auto-éveillé de l'universel*. À partir de 1934, il développe ce qu'il appelle une "logique de l'espèce". Enfin, à l'occasion de la défaite du Japon en 1945, il opère une métamorphose radicale avec sa philosophie comme repentir (*metanoia*), et quitte la référence au *Zen* pour la référence à la *Terre Pure* (Tanabe, [1945], 1986) (voir section 1). Unno & Heisig (1989) présentent un ensemble d'articles portant sur les différentes étapes de sa pensée, et Nishitani (1991), une comparaison entre sa pensée et celle de Nishida Kitaro. Concernant Tanabe Hajime avant 1945, je m'intéresserai seulement à la critique qu'il fait des notions de Nishida Kitaro à travers ses notions d'agir et d'espèce, que je n'aborderai qu'indirectement, par l'intermédiaire de ces commentaires. Et je ne m'intéresserai à sa philosophie du repentir qu'en tant qu'elle marque la faillite globale de l'École de Kyoto et participe, avec le dernier écrit de Nishida (1945), à son dernier avatar post-défaite, une philosophie de la religion, susceptible de dialoguer avec les philosophies religieuses occidentales, personnifiée par Nishitani Keiji.

De Nishitani Keiji, les seuls écrits traduits en Anglais sont d'après-guerre. Ils sont marqués par une continuité d'inspiration : l'introduction du thème du nihilisme et le retour à la notion de vacuité *Madhyamika* [Voie du milieu] originelle (voir chapitre 7, section 6).

De Watsuji Tetsuro, proche de l'École de Kyoto sans y appartenir, et qui a collaboré activement en compagnie de Tanabe Hajime avec l'ultra-nationalisme, quelques écrits sont traduits et commentés (Fr., Angl.) qui témoignent d'une continuité d'inspiration avant et après la défaite japonaise. Tremblay (1996) distingue cependant trois périodes de sa pensée : (1913-1919) mettant l'accent sur la "volonté de pouvoir" de Nietzsche et sur l'esprit d'"élite", ainsi que sur la renaissance poétique du culte de la nature qu'on trouve dans la Grèce ancienne ; (1920-1930), celle des études historiques (bouddhisme et christianisme) ; (1932-1952), durant laquelle

Watsuji Tetsuro établit son éthique, suite à ses études philosophiques et culturo-historiques. S'il n'est décédé qu'en 1960, il ne semble avoir publié rien de notable après sa dernière reprise de *Rinrigaku* et sa retraite en 1949. Il m'intéressera en ce que, partant de sa critique du solipsisme existential [adjectif propre à la philosophie de M. Heidegger qu'il serait trop long et peu intéressant de préciser ici] (selon lui) de M. Heidegger, il a développé la notion de *ningen* ("Homme-relation"), cohérente avec des notions proposées par Nishida Kitaro, dont il me semble intéressant de préciser les limites et conséquences car elle peut être rapprochée de la notion d'enaction. De même, la notion de *Fudo* [milieu], qui caractérise ce avec quoi il y a effectivement relation est proche de la notion de situation.

3. Programme de recherche philosophique, espace de recherche philosophique ou révolution religieuse ?

J'ai écrit (section précédente) que l'École de Kyoto s'est développée en un temps où la philosophie constituait un enjeu pour les divers nationalismes et impérialismes. Effectivement, il s'agit bien de philosophie et une question se pose qui est de savoir quelle conception de la philosophie est en jeu et selon quelles modalités. Mais le monde a connu récemment ce qu'on a appelé des révolutions religieuses et l'École de Kyoto pose une seconde question : ne serait-elle pas aussi un élément, voire le cœur, d'une révolution religieuse, même si cette dernière n'a pas réussi ?

Programme / espace de recherche philosophique ?

J'ai précisé (en particulier, chapitre 5, section 5, et *Méthode réfléchie*, chapitre 5) une conception de la recherche philosophique comme associant souci de soi (réflexivité, associant explicitation et auto-transformation, concernant son propre Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans la situation), conceptualisation de cette explicitation et de cette auto-transformation et lectures philosophiques (incluant la littérature de toute sorte pour autant qu'elle a des conséquences pour ce souci de soi et cette conceptualisation). L'École de Kyoto partage cette conception en l'exprimant avec un autre vocabulaire. Alors, il est intéressant de préciser selon quelles modalités elle le fait en relation avec les notions de programme et d'espace de recherche (pour ces notions, voir le même chapitre 5).

Si l'on considère les œuvres d'après-guerre de Nishitani Keiji, il est évident qu'on a affaire à un programme de recherche philosophique : *Religion and Nothingness* reprend et prolonge la question du nihilisme, abordée dans *The self-overcoming of nihilism*.

De sa critique de Nishida Kitaro en 1930, jusqu'à ses conférences de la veille de la défaite du Japon qui ont abouti à Tanabe ([1945], 1986), Tanabe Hajime a approfondi et développé par sa "logique de l'espèce" ses positions de 1930, dans le cadre d'un premier programme de recherche (ou d'un second, si l'on considère sa participation au programme de recherche de Nishida Kitaro avant 1930). Ensuite, le changement de programme a été radical et le nouveau programme s'est poursuivi jusqu'à sa mort, y compris lorsqu'il a repris dans ce nouveau cadre sa notion d'"espèce".

En ce qui concerne Nishida Kitaro, on peut dire qu'il a enchaîné plusieurs programmes de recherche philosophiques. Si l'on parle d'École de Kyoto, c'est que l'ensemble de ces programmes de recherche philosophique entretient une double relation, d'un côté avec le bouddhisme japonais, de l'autre avec la philosophie occidentale, essentiellement la philosophie allemande de E. Kant à M. Heidegger, et ont en commun une notion de "Néant absolu", mais cette double relation et cette notion ne sont pas les mêmes pour chacun dans chacun de leurs programmes de recherche philosophique. On a plutôt affaire, avec l'École de Kyoto, à un espace de recherche philosophique (centré sur les notions d'expérience et d'interprétation de la vacuité en termes de néant absolu), mais à condition de ne pas définir cet espace de recherche de façon trop précise.

Quant à Watsuji Tetsuro, on ne peut le confronter avec les philosophes de Kyoto qu'à condition de le replacer avec eux dans un espace de recherche philosophique, à la fois plus large et plus restreint, défini par la confrontation de la phénoménologie de M. Heidegger avec la culture japonaise, et tout particulièrement la coexistence du shintoïsme et du bouddhisme japonais.

Révolution religieuse ?

Avant d'aborder cette seconde question, notons cependant que le Zen de l'École de Kyoto et de Suzuki Daisetz Teitaro, n'est sans doute pas celui des monastères Zen. D'après R.H. Sharf, "nombre de responsables de la popularisation du Zen dans le 20ème siècle manquèrent de sanction institutionnelle formelle. Suzuki Daisetz Teitaro, Nishitani Keiji et Abe Masao manquèrent tous de transmission formelle dans une lignée Zen et leur Zen actualisé est souvent tenu en suspicion par les traditionalistes Zen (…). En insistant sur l'idée que le Zen est une façon de faire l'expérience du monde, plutôt qu'une forme complexe de pratique monastique bouddhiste, ces intellectuels japonais contournèrent effectivement la question de leur propre autorité à parler du Zen (…). En insistant sur l'idée que le Zen pourrait être, et même devrait être distingué de ses "pièges" monastiques, ces écrivains blessèrent effectivement les liens du Zen avec les préoccupations bouddhistes traditionnelles, sotériologiques, cosmologiques et éthiques. Une fois séparé de son contexte institutionnel et éthique, le Zen, flottant librement, pouvait être utilisé pour donner une légitimité spirituelle à un ensemble de mouvements contemporains, sociaux, philosophiques et politiques, du Dadaïsme à la philosophie de Kyoto, de l'hédonisme *new age* au fascisme" (in Heisig & Maraldo, 1994, p. 43).

Selon le même auteur (in Heisig & Maraldo, 1994, pp. 44-46), le Zen de l'École de Kyoto apparaît comme un construit du 20ème siècle, à travers quatre étapes conceptuelles : (1) poser une distinction entre l'"essence" d'une tradition religieuse et ses "manifestations culturelles" ; (2) identifier cette essence comme un type d'"expérience", ce qui fait que "le cœur du Zen repose alors non pas dans ses principes éthiques, ses pratiques communales et rituelles, ou ses enseignements doctrinaux, mais plutôt dans un « état de conscience » privé, véridique, souvent momentané" ; (3) universaliser l'"expérience Zen" ; (4) proclamer que l'expérience universelle religieuse du Zen est le fondement des sensibilités esthétiques et

éthiques japonaises. Oui, sauf qu'il y a aussi, de la part des philosophes de Kyoto, un effort systématique de lecture des philosophes occidentaux.

Ce que l'École de Kyoto a fait du Zen ressemble donc beaucoup, si nous le considérons indépendamment de cet effort de lecture philosophique, à une variante de ce que D. Shayegan a appelé une "révolution religieuse", à partir de l'exemple du Chiisme iranien moderne : un "phénomène d'idéologisation de la tradition" qui, sans le travail de démystification et d'herméneutique que nécessiterait une vraie synthèse entre religion et philosophie, constitue une forme nouvelle de pensée qui n'est ni philosophique à proprement parler, ni religieuse, mais quelque chose entre les deux, tenant de la religion sa charge affective, et de la philosophie son apparence rationnelle et discursive (Shayegan, 1982, pp. 22-23). Oui, sauf de nouveau que le Zen n'est pas le Chiisme, qu'il est d'emblée moins affectif, moins mystique et plus philosophique. Et les philosophes de l'École de Kyoto ne firent jamais qu'accompagner l'ultra-nationalisme et non pas le précéder, contrairement aux écrits du renouveau chiite iranien. D'après Ichikawa Haguken (1902-1986), ils n'ont fait en définitive que poursuivre "la dégradation du Zen en acceptation de tout" pointée plus haut (section 1) : "La philosophie qui commença avec « les faits exactement comme ils sont » en est arrivée au monde historique dans lequel l'actualité, telle qu'elle est, est l'absolu", d'où les conséquences suivantes : (1) "fait-isme ou actualité-isme", ou suppression de l'idéal dans l'appréciation du fait ; (2) "en voyant le présent absolu et la maison impériale comme un et en localisant le principe universel dans une chose particulière appelée la maison impériale, Nishida a contribué à fournir un fondement philosophique à la « guerre sainte » au nom de l'Empereur" ; (3) en proclamant que "le contenu de nos volontés est donné seulement par l'auto-détermination de l'histoire dans l'actualité", Nishida "a sapé la liberté critique éthique, qui est fondée sur l'autonomie et des principes qui ne sont pas formés « seulement » par les circonstances de l'actualité présente" (Ives, 1994, p. 24). Pour cet auteur : "Le doute et la négation qui constituent la méthodologie de la philosophie furent dirigés [par Nishida] complètement vers l'intérieur, vers le Moi, et de ce fait le moment de maturation du Moi moderne, qui est le sujet de l'esprit critique moderne, fut oblitéré (…) ce qui eut pour résultat que l'idéologie centrale de la Guerre impériale s'installa comme position *a priori* relative à l'expérience pure sous-tendant le Moi individuel"(*op. cit.*, p. 27). Cet auteur ne voit d'avenir non-impérial au Japon que dans le rétablissement du Moi, donc dans l'abandon du principe central du bouddhisme. Rappelons que la notion d'enaction comme interaction asymétrique et non pas symétrique ouvre sur le même résultat de rétablissement de la possibilité de l'esprit critique sans tomber dans cet extrême de rétablissement du Moi.

En effet, du point de vue d'une épistémologie enactive, un Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux Zen de départ peut être excellent pour un programme de recherche philosophique, mais s'il y a effectivement recherche philosophique, c'est à dire s'il y a explicitation, critique, transformation et conceptualisation, pas seulement explicitation et conceptualisation. J'y reviendrai à la fin de cette *Partie D* (chapitre 10, section 7).

Dans les sections suivantes, j'opérerai une sélection à l'intérieur de ces différents programmes de recherche philosophique de l'École de Kyoto et de sa périphérie, qui sera orientée par l'éclaircissement des notions d'enaction et d'expérience et de leurs conséquences.

4. Les apports et illusions de l'Expérience pure, de l'éveil à soi et de l'Intuition

Comme pour Nishida Kitaro, pour le programme de recherche 'cours d'action', l'expérience n'est pas seulement subjective, c'est-à-dire pas seulement sans intérêt scientifique sauf pour la connaissance de la subjectivité elle-même. Si, pour Nishida Kitaro, cette expérience se situe avant toute séparation sujet-objet, pour le programme de recherche 'cours d'action', cette expérience, dont l'expression verbale (accompagnée, faut-il le souligner, d'expression gestuelle en situation ou en remise en situation) s'effectue en termes de sujet-prédicat ("Je fais ceci", "je perçois cela", "je ressens ceci", etc.), est analysable en signes hexadiques, donc autrement qu'en termes de sujet-objet. Mais, contrairement à Nishida Kitaro, pour le programme de recherche 'cours d'action', il n'y a pas pour l'acteur d'expérience directe sauf celle de son activité, et encore, pas totalement, puisque l'expérience de cette activité passe par le langage et sa capacité à parler de l'activité, en y joignant des gestes en situation. Ainsi, les notions d'expérience pure et d'éveil à soi, qui se sont succédées chez Nishida Kitaro, permettent de préciser de façon positive et négative les notions d'expérience et d'activité, ainsi que leur relation ou pas avec un éventuel Soi dans le programme de recherche 'cours d'action'.

Expérience pure

Partons de l'expérience pure selon Nishida Kitaro : "Faire l'expérience est connaître les événements tels qu'ils sont. Cela signifie abandonner complètement ses propres élaborations internes, et connaître en accord avec les événements. Du fait que les gens incluent quelque pensée lorsqu'ils parlent d'expérience, le mot « pure » est ici utilisé pour signifier une condition de la vraie expérience elle-même sans addition de la moindre pensée ou réflexion. Par exemple, il se réfère à ce moment de vision d'une couleur ou d'audition d'un son qui arrive, non seulement avant qu'on ait ajouté un jugement selon lequel cette vision ou audition est reliée à quelque chose d'externe ou selon lequel on est en train de ressentir cette sensation, mais encore avant qu'on ait jugé de quelle couleur ou de quel son il s'agit. Ainsi, l'expérience pure est synonyme d'expérience directe. Quand on fait l'expérience de son propre état de conscience, il n'y a encore ni sujet ni objet, et la connaissance et son objet sont complètement unis. C'est la forme la plus pure de l'expérience" (*Essai sur le bien*, Nishida, [1911], 1997, p. 15, traduction modifiée à partir de la traduction anglaise de Franck, 1991, p. 181). Selon Takeuchi Yoshinori (in Franck, 1991, p. 183), "de même que G.W.F. Hegel dit « tout est notion » ou « tout est jugement », Nishida Kitaro aurait pu dire « tout est intuition » ou « toute réalité est conscience immédiate » car c'est pratiquement l'apport de son *dictum* : « la conscience est l'unique réalité »". Comme je l'ai écrit au sébut de cette section, le programme de recherche

'cours d'action' et Nishida Kitaro durant cette première étape de son œuvre considèrent respectivement que l'expérience comme conscience préréflexive (pour le premier) et l'expérience comme expérience pure (pour le second) ne sont pas purement subjectives. Si elles l'étaient, comme c'est le cas pour le programme de recherche comportementaliste, elles ne seraient que des phénomènes éventuellement intéressants à étudier scientifiquement mais n'apporteraient rien à cette connaissance scientifique elle-même. Mais alors que, selon le programme de recherche 'cours d'action', l'expérience comme conscience préréflexive traduit dans l'instant et directement l'activité de l'acteur considéré à cet instant, et en particulier l'asymétrie de l'interaction acteur-environnement qui caractérise cette activité à cet instant, selon Nishida Kitaro durant cette première étape de son œuvre, l'expérience comme expérience pure traduit dans l'instant et directement la Réalité qui inclut l'acteur et le monde. Notons cependant que cette divergence n'empêche pas un accord sur la proposition suivante concernant la Réalité et sa connaissance, à quelques condition de vocabulaire près (parler, avec les Stoïciens, d'"action" plutôt que de "volonté" et de "bonne affection" plutôt que de "passion") : "Contrairement à une croyance populaire, la vraie réalité n'est pas la matière d'un savoir non passionné ; elle est établie à travers notre sentiment et notre volonté. Ce n'est pas simplement une existence mais quelque chose possédant une signification" (Nishida, [1911], 1990, p. 49). Pour Yusa (2002), "cette approche empirique est en droite ligne de l'enseignement Zen, qui accorde une attention forte au ici et maintenant, à l'expérience vivante elle-même, avant qu'elle ne se solidifie en concepts et bifurque entre sujet (expérienceur) et objet (expériencé)" (p. XIX).

Comme l'écrit Nishida Kitaro dans sa *Préface* de 1911 : "Depuis longtemps j'avais caressé le désir d'expliquer tout à partir de l'expérience pure qui semblait être l'unique Réalité. (…) Si j'ai pu me libérer du solipsisme (dans lequel j'aurais pu demeurer), c'est parce que j'ai découvert que l'expérience elle-même était plus fondamentale que l'individu (comme sujet de l'expérience). Ce n'est pas l'individu qui précède l'expérience, c'est au contraire l'expérience qui précède l'individu. J'ai trouvé, de plus, un point commun avec le transcendantalisme fichtéen, en considérant toutes les expériences comme actives, et non pas comme passives" (Nishida, [1911], 1997, p. 11). Pour le programme de recherche 'cours d'action', pareillement, en référence à J.G. Fichte mais aussi à J.-P. Sartre, on peut dire que c'est l'expérience, en l'occurrence comme conscience préréflexive, qui précède l'individu. Mais pour ce programme de recherche, contrairement à Nishida Kitaro, c'est indirectement, en tant que cette expérience traduit seulement en partie et non pas en totalité l'activité de l'acteur considéré à l'instant considéré. Les deux considèrent, comme le transcendantalisme fichtéen, que cette expérience est active. Mais pour le premier, ce caractère actif de l'expérience est hérité de celui de l'activité, alors que pour le second, il est inhérent à l'expérience elle-même – c'est justement ce point qui conduira Nishida Kitaro au remplacement de l'expérience pure pas l'éveil à soi.

Comme je l'ai déjà écrit plus haut (chapitre 8, section 9), pour le programme de recherche 'cours d'action', les méthodes d'appel à l'expérience des acteurs n'ont un intérêt scientifique qu'en tant qu'elles permettent d'accéder à l'expérience de l'activité ; si l'on croit accéder par là à toute la Réalité, c'est illusoire. Ces méthodes

ouvrent sur une phénoménologie empirique de l'activité humaine, qui constitue un passage nécessaire pour accéder à une science empirique de l'activité humaine, mais pas cette science empirique de l'activité humaine elle-même. Pour Nishida Kitaro, pourrait-on dire, la phénoménologie constitue la science, non seulement de l'activité humaine mais encore de la Réalité. Yusa Michiko exprime la même idée en écrivant : "Dans l'essai « *Sur la Réalité* » (partie II de l'*Essai sur le bien*), il [Nishida Kitaro] essaie de construire une ontologie basée sur les phénomènes de conscience en partant des faits empiriques. Tout ce que nous percevons, sentons ou pensons est un phénomène de conscience et nous ne pouvons en sortir (…). Ceci revient à reformuler l'enseignement bouddhiste selon lequel notre monde est constitué par nos sentiments plutôt que par des concepts et théories abstraites. Et ces sentiments et désirs ne sont pas de simples réalités subjectives, mais quelque chose de trans-individuel et universel car mutuellement communicable. (…) Le pouvoir unifiant de la conscience est le principe qui établit non seulement les Sois individuels mais cet univers lui-même. (…) Par exemple, quand je vois une fleur, ma conscience est une avec la fleur ; quand j'étudie la fleur, je mets de côté mon propre dogmatisme subjectif, je suis « sans Moi » et deviens un avec la « chose », en l'occurrence la fleur. Plus je suis sans Moi, c'est-à-dire objectif, plus je deviens proche de l'objet de mon enquête" (Yusa, 2002, pp. 81-82). Cet auteur note aussi : "La cognition est aussi une sorte de pure expérience. Dans ce contexte, Nishida remet en cause la distinction conventionnelle entre volition et cognition : la volition et la cognition, dit-il, ne diffèrent pas en termes d'expérience mais en termes de sorte (ou système) d'expérience" (Yusa, 2002, p. 97).

Nous avons vu plus haut que, selon Nishida ([1911], 1990) : "J'en vins à réaliser que ce n'est pas que l'expérience existe parce qu'il y a un individu, mais qu'un individu existe parce qu'il y a expérience" (cité dans l'*Introduction, op. cit.*, p. XIV). C'est ce qui motive ses critiques des idées de W. Wundt et H. James : 1/ Ils expliquent l'expérience pure sur la base de nombreux présupposés non critiques, tels que l'affirmation que l'expérience est individuelle et se conforme aux catégories de temps, d'espace et de causalité. Une telle présupposition ne reflète pas l'expérience pure au sens strict, car elle a déjà ajouté une idée dogmatique à l'expérience ; 2/ Ils saisissent l'expérience non de l'intérieur mais de l'extérieur, manquant ainsi la vraie réalité de l'expérience pure. La voir du dehors signifie analyser le tout dynamique concret de l'expérience pure en des éléments psychologiques abstraits tels que perception, sentiment et représentation, et ensuite de les reconstruire. Dans cette explication, l'expérience individuelle vivante est généralisée ; 3/ La véritable expérience pure est directe, c'est-à-dire directe pour un sujet. Mais dans les phénomènes psychologiques ci-dessus, la conscience observée et la conscience observatrice se tiennent opposés de façon dualiste et la pure expérience observée de cette façon diffère de l'expérience directe. Elle est directe seulement de façon indirecte. Le véritable caractère direct n'est réalisé que de l'intérieur de la réalité vivante actuelle de l'expérience avant la séparation sujet-objet. Pour saisir l'expérience pure dans son sens strict, nous devons retourner à la source de l'expérience qui est individuelle mais aussi trans-individuelle et universelle. Sur cet horizon de l'expérience pure, une nouvelle métaphysique est possible" (Nishida, [1911], 1990, *Introduction*, p. XV).

Si, dans l'empirisme ordinaire, l'expérience est comprise comme passive et statique car elle est comprise de l'extérieur, l'expérience pure selon Nishida Kitaro, qui est saisie de l'intérieur directement, est active et créatrice. Elle est systématiquement auto-développante et auto-explicitante. C'est une réalité dynamique unifiée qui inclut différentiation et développement : "Comme une entité organique quelconque, un système de conscience manifeste sa complétude à travers le développement différencié ordonné d'une certaine réalité unifiante" (Nishida, [1911], 1990, *Introduction*, p. XVII). Elle retient quelque chose de J.G. Fichte : "La personnalité est saisie comme le pouvoir infini d'unité en termes de pure expérience et est réalisé en « oubliant » le soi subjectif : « La vraie unité de la conscience est une activité pure et simple qui apparaît naturellement ; c'est l'état originel de conscience indépendant, auto-suffisant, sans distinction entre savoir, sentiment et volition, et sans séparation entre sujet et objet. A ce moment notre vraie personnalité s'exprime elle-même dans sa totalité »" (Nishida, [1911], 1990, *Introduction*, p. XIX).

Cette notion d'expérience pure permet à Nishida Kitaro, à la suite de W. James, d'émettre des hypothèses non triviales concernant l'activité humaine et l'expérience qui sont cohérentes avec celles du programme de recherche 'cours d'action' : sur la dynamique de l'attention ; sur le jugement (par exemple, selon lequel on a entendu un son de cloche) comme détermination de l'expérience présente au sein des expériences passées ; sur la perception comme contenant toujours un aspect agissant ; sur l'indistinction entre "sentiment, volonté et intellect" dans l'expérience, etc. Elle lui permet aussi d'effectuer une critique pertinente de la psychologie de son temps : "L'erreur de la psychologie se trouve surtout dans sa considération du moi unificateur comme existant indépendamment de ce qui est unifié ; un tel moi n'est qu'un concept abstrait" (Nishida, [1911], 1997, p. 78). En 1943, il note pareillement, à propos de la psychologie dynamique de K. Lewin, qui ne pouvait que l'intéresser tout particulièrement dans la foulée du bouddhisme : "Les phénomènes psychologiques doivent être conçus non pas comme des expériences individuelles, ainsi que l'a fait la psychologie jusqu'ici, mais comme des faits du monde. La psychologie topologique (K. Lewin) est un point de vue de ce genre. C'est un point de vue qui, à partir d'une logique absolue, tient nos actes de conscience pour l'auto-détermination de l'espace historique, c'est-à-dire pour l'auto-détermination du monde de l'auto-identité contradictoire" (Tremblay, 2003, p. 214).

De même, en philosophie, comme le note Stevens (2005) : "Là où l'attitude husserlienne ne pouvait que subir le rejet le plus total de la part de Nishida, c'est lorsque, à partir de *Ideen*, elle retombera dans l'idéalisme en soulignant le rôle constituant du Je transcendantal et lorsqu'elle affirmera la priorité de la conscience théorique sur la conscience pratique" (*op. cit.*, p. 105). On assiste au même rejet de la part du programme de recherche 'cours d'action'. Où il y a divergence avec ce dernier, c'est lorsque Nishida écrit : "Qu'est-ce alors que connaître immédiatement de façon indubitable ? Ce n'est rien d'autre que le fait de notre expérience immédiate, autrement dit la connaissance en tant qu'elle relève seulement des phénomènes de conscience. (…) Bien entendu, le même phénomène de conscience pourrait bien être faux lorsqu'on le juge ou lorsqu'on s'en souvient. Mais dans ce cas, c'est que le phénomène n'est plus immédiat mais déduit" (Nishida, [1911], 1997, p. 53).

En fait, Nishida Kitaro, en référence à J.G. Fichte et contrairement à E. Husserl, considère au départ que l'expérience perceptive est nécessairement liée à l'action. Mais ensuite, comme le fait E. Husserl, il l'isole et la pense comme phénomène en soi. Au contraire, pour le programme de recherche 'cours d'action', l'expérience d'un acteur porte sur l'ensemble de son activité et non pas sur sa seule action et inclut l'expérience perceptive comme Representamen, c'est-à-dire comme un "choc" (chez J.G. Fichte et C.S. Peirce), c'est à dire comme ce qui s'impose à l'acteur et modifie l'ensemble de son activité, mais sur fond de cette activité en cours (Engagement dans la situation, Structure d'anticipation et Référentiel), donc dont l'analyse doit se faire en relation avec celle de cet Engagement dans la situation, de cette Structure d'anticipation et de ce Référentiel (voir chapitre 1, section 4).

Éveil à soi

En ce qui concerne cette notion d'éveil à soi, on peut s'appuyer sur Tremblay (2000), qui commente essentiellement l'ouvrage *Système auto-éveillé des universels* (1930), dont elle traduit certains essais comme Nishida ([1930], 2000), et compléter cet ouvrage par les différents écrits traduits et commentés par J. Tremblay dans Nishida (2003), ainsi que par le texte de transition qu'est Nishida ([1917], 1987).

Dans sa préface de 1936 à l'*Essai sur le bien* (Nishida, [1911], 1997, p. 13), Nishida Kitaro écrit que la position qui y est exprimée, celle de l'expérience pure, évolue dans le sens de la « volonté absolue », qui est le motif principal de l'ouvrage *Intuition et réflexion dans l'éveil à soi* [Nishida, [1917], 1987], et ceci sous l'influence de l'idée fichtéenne de *Tathandlung* [action-acte]. Ensuite, j'en arrive avec la philosophie grecque [tout particulièrement la notion de *khora*] à celle de « lieu » (*Du Soi agissant au Soi voyant*, 1927) (…). Ce que j'appelais jadis le monde de « l'expérience pure », s'appelle aujourd'hui « l'intuition active », c'est-à-dire « la *poiesis* »". J'ai écrit plus haut (section 2) qu'ainsi, dans la troisième étape de sa pensée, en ce qui concerne la notion de "Soi", Nishida Kitaro est parti du "Soi agissant", c'est-à-dire d'une chimère composée du "Soi" comme acte créateur (*Tathandlung*) de J.G. Fichte et du "Pur Ego" qu'en avait fait F.W.J. Schelling, mais pour l'abandonner en partie immédiatement. C'était aussi pour Nishida Kitaro retrouver les thèses de Wang Yang-Ming reprises par le Zen : "faire = connaître". Cette équation était d'ailleurs partagée par J.G. Fichte, dont la thèse nodale a été, de 1794 à 1813, selon la formule de I. Thomas-Fogiel : "l'agir est pensée, la pensée l'agir".

Selon le programme de recherche 'cours d'action, plutôt que d'"acte créateur", il vaudrait mieux parler d'"activité toujours nouvelle de quelque façon à chaque instant et dans chaque lieu, et qui peut être éventuellement créatrice en un sens fort de découverte, création et instauration d'une nouvelle loi" (voir *Méthode réfléchie*, chapitre 1). Du point de vue ontologique, cette équation "faire = connaître" de Nishida Kitaro, J.G. Fichte et Wang Yang-Ming est cohérente avec l'équation "enaction = cognition". Mais, du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire en ce qui concerne la description de la conscience préréflexive, on a plutôt l'équation : "conscience préréflexive du faire = cognition explicite".

Considérons plus précisément cette notion d'éveil à soi qui remplace alors celle d'expérience pure. D'après Yoko Ansaka (2001) : "Le principal problème qui

générait la difficulté de la théorie ancienne [de l'expérience pure] était que l'expérience était encore implicitement prise comme conscience. Nishida (…) arriva à la conclusion que les objets de notre expérience concrète sont les objets d'action, non pas les objets de conscience (…), des actes incorporés saisis comme engagement immédiat (…). Quoique cette nouvelle théorie de l'incorporation peut apparaître contredire la théorie précédente de l'expérience pure, en ce qu'elle apparaît affirmer le (corps) individu avant l'expérience, une reconstruction phénoménologique de ce qui est nouveau, le « corps » comme expérience vécue n'est pas un donné, mais émerge des façons concrètes dans lesquelles le monde expérientiel interactif est déjà organisé et « enacté ». C'est ce réseau concret de réalité médiée par l'action qui donne naissance à « différents Sois » dont on peut présumer qu'ils ont « différentes expériences personnelles » (…). Nishida appelle cette notion « concrétisée » d'expérience pure : action-intuition [=] ce processus mutuel dans lequel nous déterminons physiquement notre environnement et sommes déterminés par lui (…). Notre existence est plus que la contemplation et la représentation ; nous sommes des êtres matériels, consommant, créant et transformant, et dans ce processus, nos « Mois » émergent comme un « pôle » subjectif des événements eux-mêmes" (*op. cit.*, pp. 205-206).

À partir de ce remplacement de l'expérience pure par l'éveil à soi, pour Nishida, comme pour le programme de recherche 'cours d'action' et moyennant la même référence à J.G. Fichte, le monde pratique est le monde de la réalité pour l'acteur : "Comme je l'ai déjà mentionné, tout notre agir se produit conformément à l'intuition agissante (…). Nos actes de connaissance aussi doivent être vus comme un agir historique. Dans la mesure où ils sont une connaissance objective, ils ne sont pas séparés, bien qu'ils relèvent de la logique abstraite, de la position qui saisit les choses poiétiquement et conformément à l'intuition agissante (…). Jusqu'à maintenant, en épistémologie, on n'a pas considéré les actes de connaissance comme des actes de formation historique au sein du monde historique, c'est-à-dire dans leur processus global (…). Mais en qualité de processus global, la connaissance doit, à partir de notre *poiesis* – originairement comme soi poiétique historique –, saisir absolument la réalité conformément à l'intuition agissante. Les questions surviennent à partir du sol de la vie historique, et non pas à la façon de la logique abstraite. S'exprimer ainsi ne consiste toutefois pas à envisager la vérité de façon pragmatiste. La vie historique est idéale comme auto-formation du présent, lequel est auto-identité contradictoire. Ce que j'appelle l'« intuition agissante » ne consiste pas simplement à passer, sans l'intermédiaire de la logique judicative, c'est-à-dire seulement immédiatement, de la simple « intuition » passive à l'intuition. Il doit y avoir dans le monde du présent – lequel est auto-identité contradictoire – opposition entre l'individuel et le monde, il doit y avoir opposition entre ce qui est créé et ce qui crée. L'intuition et l'agir doivent s'opposer depuis cette position. Il doit y avoir dans leur intervalle une chose au-delà de l'opposition négatrice réciproque pensée seulement du point de vue subjectif. Là, il doit y avoir opposition entre le passé et le futur absolus" (Nishida, 2003, p. 177). Nishida Kitaro peut alors affirmer : "Chez Fichte, le moi pur comme sujet de connaissance devint un moi dialectique, la *Tathandlung* [Action-acte]. Ce dernier étant le moi pratique fichtéen, j'estime qu'un

nouveau monde de la réalité fut déjà établi ici. Le monde du moi pratique comme devoir moral chez Kant devint chez Fichte le monde de la réalité" (Nishida, 2003, p. 265). Ce n'est pas pour Nishida Kitaro supprimer le soi conscient mais le fonder : "Le soi agissant fonde le soi conscient. Son contenu transcende le soi conscient (…). L'agir se présente ainsi comme la ligne de démarcation permettant le passage de l'universel de l'éveil de soi à l'universel de l'intuition intelligible : « ce que j'entends par agir consiste à introduire à l'intérieur du soi le monde extérieur, qui transcende la conscience de soi, et à réaliser le contenu du soi en faisant des événements du monde extérieur la réalisation de la volonté du soi ». L'agir rend conscient d'un soi profond qui englobe le monde extérieur en dépassant le niveau de la conscience de soi. Dans le monde intelligible, le véritable stade ultime n'est pas la conscience en général mais l'éveil à soi du soi agissant" (Tremblay, 2000, p. 76).

Vraie Réalité ou illusion ?

À travers l'éveil à soi comme à travers de l'expérience pure, l'individu est censé accéder à l'intuition d'une vraie Réalité, au-delà de la conscience immédiate et de la conscience réflexive. Pour qui développe le programme de recherche 'cours d'action', on peut dire aussi qu'est visée une vraie Réalité, à travers une cognition comme enaction et non pas comme représentation, mais il est entendu que cette vraie Réalité est un idéal posé comme réalisable, un pur possible, et qu'on ne peut y accéder que par une construction infinie collective et non pas une intuition individuelle. Si l'on quitte la position d'un idéal pour la description de l'activité humaine, qu'elle soit usuelle, d'étude ou de recherche, le programme de recherche 'cours d'action' postule (1) une conscience préréflexive de cette activité, (2) exprimable par l'individu dans des conditions favorables, (3) en termes de "Je fais ceci, je perçois cela, j'éprouve tel sentiment, etc.", mais analysable en termes de phénoménologie de l'activité, c'est-à-dire en termes de description de l'activité vécue ou donnant lieu à expérience, (4) qui renseigne sur l'ensemble de cette activité de telle sorte que l'analyse de cette activité puisse se développer de façon assurée au-delà de cette description de l'activité vécue ou donnant lieu à expérience. Si, avec l'éveil à soi et l'expérience pure, Nishida a postulé une intuition possible au-delà de l'expression usuelle de la conscience réflexive, le programme de recherche 'cours d'action' postule une construction possible au-delà de l'expression usuelle de la conscience préréflexive. Des deux côtés, il y a des postulats non triviaux, mais d'un côté c'est un postulat d'intuition d'une vraie Réalité telle que l'idéal et le réel sont identiques, de l'autre des postulats de construction qui distinguent idéal épistémologique et réel cognitif.

Une telle illusion de l'expérience pure et de l'éveil à soi comme portant sur la Réalité (et non pas sur l'activité seulement) et comme intuition (dans la foulée de l'expérience de l'activité contemplative Zen sortie de sa situation) (voir aussi plus haut, chapitre 8, section 9) fonde chez Nishida Kitaro une légitimation du dogmatisme. Notons que cette question du caractère illusoire ou non de l'intuition continue à se poser aujourd'hui : pour F. Varela, contrairement au programme de recherche 'cours d'action', la notion d'enaction implique celle d'intuition. Alors, cette légitimation du dogmatisme qu'apporte l'intuition perdure. Nous avons vu (*Partie C*)

que, dans la connaissance de quelque domaine que ce soit, en termes d'épistémologie enactive ou encore d'épistémologie de l'activité de recherche et non pas d'épistémologie des produits et tâches de recherche, le rôle qui est attribué à l'intuition par F. Varela est remplacé par celui qui est attribué à l'abduction, une opération aventureuse qui ne suppose en rien un contact cognitif direct avec la Réalité (chapitre 4, section 4), mais un engagement dans cette Réalité comme situation. Notons que cette légitimation du dogmatisme peut avoir des conséquences politiques : la légitimation de gouvernements élitistes autocratiques. En tout cas, elle ne pouvait que favoriser, chez les philosophes de l'École de Kyoto, leur appui aux élites dirigeantes japonaises (voir plus haut, section 2).

L'*a priori* de l'Absolu, et en particulier du Néant absolu

Ce qui est ainsi supposé intuitionné dans la foulée de l'expérience pure et de l'éveil à soi, c'est l'Absolu. Alors que, dans la *Méthode réfléchie*, j'ai consacré de nombreux efforts à distinguer dans les textes l'Absolu *a priori* de F.W.J. Schelling de l'Absolu à construire de J.G. Fichte, et à critiquer l'interprétation du "Moi" (comme *Tathandlung* ou Action-acte) du second comme "Moi Absolu" par le premier, pour Nishida Kitaro, l'Absolu est donné d'emblée dans l'éveil à soi. Le désaccord apparaît total. Précisons cependant cette notion d'Absolu chez Nishida Kitaro à partir de Tremblay (2000) qui la définit à partir de Nishida ([1945], 1999) : "Le terme « absolu » signifie être « au-delà de l'opposition ». Or, dit Nishida, un absolu qui serait purement transcendant et qui, pour se conserver, détruirait le relatif ne serait pas le véritable absolu. Autrement dit, l'absolu n'est pas une réalité absolument transcendante se tenant au-delà du monde relatif et n'entretenant avec lui aucun rapport. (…) [Il] est tel uniquement dans la mesure où il contient en lui-même une auto-négation absolue par laquelle il se vide absolument de lui-même, et par laquelle il se rend absolument présent dans le monde pour rencontrer totalement le relatif. (…) Le véritable absolu, l'absolu absolu, est le néant absolu puisqu'il possède l'absolue négation. (…) L'auto-négation inscrite au cœur même de l'absolu permet d'affirmer que l'absolu vraiment dialectique est à la fois transcendant et immanent" (Tremblay, 2000, p. 139). À partir de cette définition, on peut se demander si définir cet Absolu comme "néant absolu", n'est pas tout simplement une façon de dissoudre la dualité entre Absolu et relatif selon la formule Zen "Absolu *soku* relatif", c'est-à-dire d'affirmer un au-delà du langage ancré dans l'expérience méditative (en ce qui concerne le terme *soku*, voir le chapitre 10, section 2). Cette interprétation semble contestée par Heisig (2008), qui écrit que "le passage allant de l'utilisation du *néant* comme expression de la négation au néant comme absolu métaphysique constitua un tournant important qui ne découle pas directement du Zen. Et il ne fut nullement accepté unanimement dans les milieux Zen" (*op. cit.*, p. 87). Mais ce que ces milieux Zen contestaient ainsi, c'était, semble-t-il, plutôt l'usage de termes de la philosophie occidentale pour exprimer cette dissolution d'une dualité langagière que cette dissolution elle-même. Dans le langage de la philosophie occidentale, cet usage des termes de 'Néant' et d''Absolu' renvoie effectivement à un dogmatisme, censé être fondé sur une intuition, qu'elle soit qualifiée d''expérience pure' ou d''éveil à soi', et, qui plus est, à un dogmatisme du Néant, compris nécessairement comme

négation de l'être. Même ramené à la dissolution des dualités du langage, il reste de cet usage une légitimation d'un dogmatisme. Ce dogmatisme est vide, donc ouvert à n'importe quel remplissage.

5. Le point de vue de l'action et le monde de l'action

Je m'appuierai essentiellement ici sur des commentaires récents et sur les écrits suivants de Nishida Kitaro : Nishida ([1933], trad. Angl., 1970) *Fundamental Problems of Philosophy – The world of action and the dialectical world*, surtout sa première partie *The world of action*, complété par : *L'auto-identité absolument contradictoire* (1939) et *À propos de l'éveil à soi* (1943), traduits dans Nishida ([1932 à 1944], trad. Fr, 2003) *L'éveil à soi* ; La position de l'individuel dans le monde historique, traduit dans Nishida ([1938], tr. Fr, 2000) *La position de l'individuel dans le monde historique*.

Le point de vue de l'action

Nishida Kitaro parle de "point de vue de l'action" : "Ce que j'appelle le point de vue de l'action est le point de vue de l'acte qui transcende entièrement le plan du savoir conceptuel, ou plutôt qui contient en lui-même ce plan. C'est le point de vue du moi libre créatif qui transcende la conscience-universel ou plutôt qui la contient en lui-même. Ou bien il serait approprié de l'appeler intuition artistique. Mais ce n'est pas le point de vue de la contemplation statique comme on pense ordinairement lorsqu'on lit le mot 'intuition'. Dans ma pensée, l'intuition artistique n'est jamais séparée de l'activité créatrice de l'artiste. (…) Transcender le point de vue du savoir est [un acte] dynamique. Ce que j'appelle le point de vue de l'action pourrait être quelque chose comme la volonté non consciente" (Nishida, [1923], 2002, p. 146). L'ambition de ce "point de vue de l'action" n'est rien de moins que de remplacer R. Descartes : "La philosophie n'a jusqu'à aujourd'hui jamais été philosophée à partir du point de vue du moi actif. Passer de « je pense donc je suis » à « J'agis donc je suis » (Maine de Biran)" (Nishida, [1933], 1970, p. 91). Examinons les conséquences que Nishida Kitaro tire de son point de vue de l'action et la façon dont il le fait.

Le monde de l'action

Dans sa *Préface* à Nishida ([1917], trad. Angl., 1987) *Intuition and reflection in self-consciousness*, Nishida Kitaro écrit : "Mon but fut de repenser toute dimension du réel à la lumière de ce que j'appelle le système d'éveil à soi, et ainsi de clarifier un problème considéré comme fondamental en philosophie, celui de la connexion entre valeur et être et entre signification et fait" (*op. cit.*, p. XIX). Mais, dans sa *Préface* à l'édition révisée de cet écrit (1941), il considère rétrospectivement que ce but n'a pas été atteint (*op. cit.*, p. XXVI). Dans ses *Sommaire et Conclusion* de la Première partie *Le monde de l'action* de *Fundamental Problems of Philosophy*, il écrit : "Je ressens que la philosophie n'a jamais jusque là vraiment philosophé du point de vue du Soi actif. En conséquence, elle n'a jamais entrevu ce qu'est le monde de réalité dans lequel les gens agissent fondamentalement" (Nishida, [1933], 1970, p. 91). Ainsi, cet écrit de 1933 reprend la même question de "toute dimension du réel" de l'écrit de 1917 d'un nouveau point de vue, celui "du Soi actif" ou encore d'un "éveil à soi" où l'aspect

actif est renforcé, et non plus celui du "système d'éveil à soi". Il nous rapproche de la question posée (dans l'*Introduction générale* et précisée dans la *Partie C*), celle des conséquences de l'enaction pour notre rapport au réel, étant entendu que ce dernier s'effectue du point de vue du programme de recherche 'cours d'action', à travers l'étude et la recherche philosophique, les sciences, les arts et les techniques pour autant qu'ils participent à notre expérience propre. C'est d'ailleurs là, répétons-le, toute la différence avec le point de vue de Nishida Kitaro pour qui la "vraie réalité" se conquiert dans une vision, même si cette dernière est liée à l'action.

Dans ce même écrit de 1933, Nishida, précise peu à peu qu'il entend par "activité" aussi bien ce qu'on appelle action que perception, sentiment, cognition, etc. Je prendrai cette notion compréhensive d'activité comme acquise dès le départ. Il déborde ainsi l'"acte créateur" de J.G. Fichte, de la même façon que ce programme de recherche 'cours d'action'. Il ne fait pas la distinction classique depuis Aristote entre *poiesis* et *praxis*. Pour lui, l'action de fabrication, l'action de création artistique et l'action morale sont toutes auto-formatrices : "Quelle est la signification de l'action ? Nous pouvons penser que le Soi est conscient, possède un corps, et crée des choses dans le monde extérieur en utilisant le corps comme moyen ou en fabriquant des choses comme outils. Mais même en fabriquant des outils, nous ne pouvons changer les lois de la nature, mais seulement faire une nouvelle combinaison de choses suivant les lois de la nature. (…) Ici réside la signification de la créativité humaine. La chose ainsi créée est déjà séparée de la personne comme chose. Mais elle n'est pas sans relation avec nous, et elle nous influence en quelque façon. (…) Dans le cas de la création artistique, l'objet créé change son créateur au sens où l'objectivité change la subjectivité. (…) Donc, l'activité donne naissance à l'activité et l'on peut même concevoir une activité infinie. (…) Il en est de même dans l'action morale où la personne se forme elle-même à travers l'action. La vertu naît de cette façon" (Nishida, [1933], 1970, pp. 128-129). D'ailleurs, comme le remarque justement M. Dalissier, dans *De ce qui agit à ce qui voit*, "ce qui agit" constitue le lieu agissant en lequel "ce qui voit" apparaît, ce qui veut dire que l'action crée son propre voir dans un développement infini et non pas un processus finalisé de l'action (Dalissier & *al.*, 2013, p. 253), c'est-à-dire selon une conception qui distinguerait fondamentalement les actions par leurs buts. Cette notion compréhensive d'activité et ces caractéristiques de cette notion d'action, donc cette récusation de la distinction entre *poiesis* et *praxis*, sont partagées avec le programme de recherche 'cours d'action'.

6. Le point de vue de l'action du côté de l'individu

Je dégagerai dans cette section du côté de l'individu, et dans la section suivante du côté du collectif et, plus largement, du monde social, culturel et historique, les articulations théoriques de cette réflexion continue et pleine de redondances de Nishida Kitaro. Elle a le mérite de montrer la complexité de l'entreprise de déploiement du point de vue de l'action. On retrouve la même complexité dans l'entreprise de déploiement du point de vue de l'activité comme enaction ou expérience à tous les niveaux d'analyse, qui a bénéficié de la confrontation avec l'entreprise de Nishida Kitaro (comme je l'ai rappelé dans l'*Introduction* à la *Partie B*, section 1).

Première articulation théorique : Soi agissant et réalité

Première articulation théorique : "Je pense que nous pouvons dire que le vrai Soi est un Soi agissant, et que la vraie Réalité est l'objet du Soi agissant. Nous réalisons notre Soi en vivant et agissant dans le monde. Ce qui résiste à notre action, qui entre en conflit avec nous, est vraiment objectif. C'est quelque chose concernant laquelle nous ne pouvons rien, car elle nous transcende vraiment. La vraie réalité doit être considérée à partir de la perspective du Soi agissant. Bien sûr, voir et entendre sont aussi des activités, de même que penser (…). Quelque chose qui nous transcende complètement n'a pas de signification du tout pour nous. La réalité doit avoir la signification ultérieure de nous déterminer. La résistance ou conflit implique déjà cela. Les choses qui résistent ou s'opposent entre elles présupposent le même concept générique sous-jacent. Car elles s'opposent l'une à l'autre dans la détermination du même concept universel. Le réel dans ce sens ne transcende pas entièrement la personne, car il retient toujours la signification de nous déterminer. La vraie réalité est ce qui nous détermine pleinement – c'est-à-dire en profondeur (…). L'opposition entre sujet et objet doit être cherchée à partir de l'intérieur de la réalité elle-même (…). Si la vraie réalité se tient en opposition à l'action personnelle, elle doit aussi déterminer l'action personnelle. La vraie réalité est le monde qui inclut l'action personnelle, ou inversement, dans lequel nous agissons personnellement. (…). Le « vrai monde » commence à partir de ce que j'appelle action. Le simple monde des objets intellectuels (qui ni ne transcende l'action personnelle ni ne peut être pensé l'inclure) peut, pour résumer, être un monde de rêve. Un état présent de conscience peut être seulement un rêve." (Nishida, [1933], 1970, p. 1). Nous retrouvons à la fois le Stoïcisme d'Épictète (la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas) et un J.G. Fichte chimérique (le non-Soi comme choc, mais sans l'équation de Fichte : Moi = activité, remplacée qu'elle est par la chimère du "Soi agissant", voir section 4).

Monde intellectuel et monde de l'action

Nishida Kitaro précise ainsi comment il conçoit la relation entre le "monde des objets intellectuels" et le "monde de l'action personnelle" : "Quelque chose qui nous transcende complètement n'a pas du tout de signification pour nous. La Réalité doit avoir la signification ultérieure de nous déterminer. La résistance ou le conflit présuppose déjà cela. Les choses qui résistent ou s'opposent entre elles présupposent le même concept générique sous-jacent. Car elles s'opposent entre elles dans la détermination du même concept universel. Le réel, en ce sens, ne transcende pas entièrement la personne, car il retient toujours la signification de nous déterminer. La vraie réalité est ce qui nous détermine pleinement – en fait, ce qui nous détermine depuis nos profondeurs mêmes. En conséquence, l'opposition entre sujet et objet doit être vue à partir de l'intérieur de la réalité elle-même. (…) Si la vraie réalité se tient en opposition à l'action personnelle, elle doit aussi déterminer cette action personnelle. La vraie réalité est le monde qui inclut l'action personnelle, ou, inversement, dans lequel nous agissons personnellement. (…) Le monde des objets intellectuels, ni ne transcende l'action personnelle, ni ne peut être considéré l'inclure, quelle que soit la profondeur de la façon dont on le conçoit. En fait, le monde de l'action personnelle

inclut et fonde le monde des objets simplement intellectuels. Le « vrai monde » commence à partir de ce que j'appelle action" (Nishida, [1933], 1970, p. 2). Rappelons que, chez J.G. Fichte, le Non-moi comme choc dépend du Moi comme activité.

Ou encore : "Le monde des objets intellectuels doit être dérivé du monde de l'action personnelle. Cette idée peut sembler être dans la tradition de Fichte. Mais le concept de Volonté de Fichte était rationaliste. Il était différent de mon idée de la Volonté réelle comme fondée sur une irrationalité absolue. En conséquence, même l''acte' de Fichte (*Tathandlung*) ne signifie pas ce que j'appelle l'action du Soi personnel. Car le Soi personnel n'est pas un Ego absolu qui inclut le Non-Ego dans l'Ego, mais plutôt quelque chose d'agissant à l'intérieur de cette réalité présente comme le Soi personnel" (Nishida, [1933], 1970, p. 3). Notons que si la notion de volonté nous ramène plutôt à A. Schopenhauer qu'à J.G. Fichte, l'"Ego" de J.G. Fichte comme Action-acte (*Tathandlung*) se situe effectivement plutôt comme la limite de toute rationalité que comme irrationalité, en tant qu'il est saisissable par ce que J.G. Fichte a appelé l'"Intuition intellectuelle" (voir *Méthode réfléchie*, chapitre 1). Le programme de recherche 'cours d'action', en considérant que l'expression de la conscience préréflexive ne saisit pas toute l'activité à chaque instant, caractérise, comme Nishida Kitaro et à la différence de J.G. Fichte, l'activité comme mélange de rationalité et d'irrationalité. Nishida Kitaro précise ainsi ce mélange de rationalité et d'irrationalité : "Le personnel doit d'abord être rationnel, de telle sorte que le personnel peut être considéré comme se déterminant lui-même rationnellement. Quelque chose de pleinement irrationnel est une chose et non pas une personne humaine. Mais un Soi personnel ne peut pas non plus être simplement rationnel. Sinon, la personnalité individuelle serait perdue. (…) Le simplement irrationnel peut être considéré exister à l'extérieur de la personne. Mais le simplement rationnel n'existe pas à l'intérieur de la personne. Nous sommes toujours des individus et l'absolument irrationnel doit exister dans nos profondeurs mêmes" (Nishida, [1933], 1970, p. 8).

Agir et voir, accent sur le voir (Nishida) *versus* sur l'agir (Tanabe)

Selon Nishida Kitaro :

- "Agir doit toujours être un voir en ce qu'il commence et finit dans l'éternel présent dont viennent les individus et auquel ils retournent. Ainsi, nous pouvons dire avec Plotin qu'agir c'est voir" (Nishida, [1933], 1970, p. 72).

- "Le Soi a la fonction de se voir lui-même à travers l'action, en même temps qu'il nie le monde objectif. Ce qui possède la signification de créer le monde comme la détermination du néant absolu doit aussi être une négation du monde. Donc, quand les individus se déterminent mutuellement, on doit penser qu'ils existent dans un Medium, mais en même temps que ce Médium existe en vertu de la détermination mutuelle des individus. (…) La détermination du vrai lieu doit à la fois inclure et déterminer l'individu. (…) Son Medium doit être le processus vivant dans lequel à la fois l'individu et l'environnement sont autodéterminants" (Nishida, [1933], 1970, p. 84).

C'est ce jeu entre agir et voir qui a été l'objet de la première critique de la part de Tanabe Hajime dont j'ai déjà parlé plus haut (section 2). Dans "*Une demande*

d'élucidation au professeur Nishida" (1930), c'est la notion de "lieu du néant absolu" qui est visée. Selon son élève, Nishitani Keiji : "Tanabe prétend que débuter par une expérience religieuse (la conscience de soi du néant absolu) et ensuite la poser comme le principe fondamental d'un système philosophique, c'est poser une totalité illimitée comme une donnée simple à partir de laquelle toutes sortes d'universaux émergent en tant que des domaines inférieurs de détermination. (…) En outre, ramener l'agir au voir aboutit à une « résignation contemplative » où l'effectivité et la conduite concrètes sont réduites à des ombres d'être" (Nishitani, [1951], 1991, p. 163, cité et traduit par Stevens, 2005, p. 156). La position de Tanabe Hajime peut se résumer alors aux principes suivants : la mise en évidence d'une irrationalité des entités historiques et d'un principe de négation considéré comme fondant cette irrationalité, avec pour base l'agir plutôt que le voir (Stevens, 2005, p. 156). Tanabe Hajime s'inspire alors à la fois de G.W.F. Hegel et de F.W.J. Schelling.

D'après Dalissier & al (2013) : "C'est au prix de cette épreuve [la critique de la dialectique de Hegel] que se dégage la mobilité absolue, toujours auto-médiatrice et auto-renversante, en laquelle Tanabe discerna le noyau de la dialectique véritablement « absolue ». Seule la dialectique ainsi remaniée pourrait être la logique du « néant absolu », dont l'image fondamentale, loin d'être le lieu serein comparé par Nishida au « miroir transparent », est plutôt le « tourbillon » transformateur incessant de l'être en néant, du néant en être. Le néant absolu n'est autre chose que ce tourbillon qui ne peut être vu en aucun sens. Il est seulement « attesté » à travers l'action authentique qui, plongée dans la médiation négative, « meurt » réellement pour se ressusciter toute nouvelle. C'est ainsi que la « philosophie tanabéenne » se présenta comme dialectique agissante du néant absolu" (*op. cit.*, p. 286). Pour Stevens (2005) : "[Selon] cette dialectique de la médiation absolue [de Tanabe Hajime] (…) la coexistence des contraires (être / néant, affirmation / négation) est pensable si les constituants de la contradiction sont médiatisés par une négation abyssale [n'ayant de statut que dans l'acte de négation : « Le néant n'est pas, il s'actualise dans l'acte »] [qui diffère radicalement] de la coïncidence des opposés à la manière de Nishida" (*op. cit.*, pp. 161-162).

Cependant, pour Nishitani Keiji ([1951], 1991), Tanabe Hajime et Nishida Kitaro gardent alors encore beaucoup de choses en commun : "Alors que la philosophie de Tanabe tourne autour de l'action ou praxis, (…) celle de Nishida tourne autour de l'éveil à soi (…). Ces deux points de vue sont en gros les mêmes en ce qu'ils représentent un point de vue d'*un soi qui n'est pas un soi* tournant sur le même axe du néant absolu. (…). Pour l'un, l'action d'*un soi qui n'est pas un soi* ne doit pas être séparée de son *témoin*. Pour l'autre, l'éveil à soi signifie qu'en termes de l'histoire du « corps historique », agir est voir" (cité par Unno & Heisig, 1990, p. 277). Au bout du compte, pour Nishida Kitaro, il y a intuition religieuse, tandis que, pour Tanabe Hajime, il y a intuition socio-culturelle historique, mais toujours intuition du néant absolu (voir plus haut, la dernière sous-section de la section 4).

Seconde articulation théorique : Individu et lieu

Seconde articulation théorique : "L'individu se détermine lui-même seulement en relation avec d'autres individus. L'idée d'un individu s'autodéterminant n'a pas de signification. Pour que l'individu se détermine lui-même, il doit d'abord y avoir ce que j'ai appelé la détermination du « lieu » [*basho*] (c'est-à-dire une unité de contradictoires absolus. (…) L'individu ne devient pas un individu en retournant en lui-même, mais en relation avec d'autres individus, c'est-à-dire par relation avec l'absolument autre" (Nishida, [1933], 1970, pp. 6-7).

Cette identité individuelle et ce monde social et historique se déclinent à l'instant présent : "Mon concept de monde social et historique se réfère à ce monde du présent effectif dans lequel les individus se déterminent les uns les autres, le monde de l'action personnelle" (Nishida, [1933], 1970, p. 36).

Chaque individu a un monde différent de celui des autres individus : "Les individus existent dans des mondes qui diffèrent entre eux de façon absolue. Tout individu a son propre monde. Qui plus est, de façon à identifier proprement le Je et le Tu dans leur détermination mutuelle, ils doivent être médiés dans et à travers la négation absolue. Dans la négation-*soku*-affirmation absolue [voir chapitre 10, section 2, en ce qui concerne le terme *soku*], les individus sont déterminés et mutuellement actifs" (Nishida, [1933], 1970, p. 27).

Mais ce monde propre à un individu est l'auto-détermination d'un monde partagé avec d'autres : "La vraie identité personnelle n'est ni la détermination d'une unité séparée, ni une autodétermination comme simple processus d'activité. Car c'est l'autodétermination d'un monde. Elle devient ainsi l'autodétermination de ce que j'ai appelé un « lieu » [*basho*], c'est-à-dire l'autodétermination d'un universel. Le présent est un présent autodéterminant et le monde est un monde autodéterminant. Qui plus est, la détermination du lieu est un processus dialectique infini, c'est-à-dire une auto-identité de contradictoires absolus. Le monde (…) est une transition éternelle de l'éternel passé au futur éternel. Les contenus de ce monde sont toujours déterminés pour nous comme totalité. Car l'auto-identité dans laquelle les individus se déterminent mutuellement est toujours une totalité" (Nishida, [1933], 1970, pp. 28-29).

Nishida Kitaro considère ainsi que la construction de la réalité par chacun est sociale et repose sur la tradition. Il suggère même que "la vraie perception n'est possible qu'à partir d'une tradition, car toute chose est historique". Pour lui, seul un sens de la tradition comme lieu (*basho*) dans lequel nous sommes localisés peut restaurer notre contact avec les faits qui font le monde historique, et c'est seulement en engageant la perception, l'*insight* et l'activité des individus à l'intérieur d'une société que la tradition remplit son rôle formateur (Heisig & Maraldo, 1994, p. 135).

7. Le point de vue de l'action du côté du monde social et historique

On peut ajouter à Nishida ([1933], 1970), la traduction de *La position de l'individuel dans le monde historique* (1938) dans Tremblay (2000).

Troisième articulation théorique : Individus et monde social et historique

La seconde articulation théorique, entre individu et lieu, a laissé indéterminée la relation entre les individus. C'est là qu'on voit que le "lieu" de Nishida Kitaro n'est qu'une partie de la "situation" du programme de recherche empirique 'cours d'action'. La troisième précise qu'elle s'établit aussi à travers l'action : "Les individus s'opposent l'un à l'autre expressivement et se déterminent l'un l'autre à travers l'action. L'action signifie toujours détermination mutuelle à travers la négation absolue. Il n'y a pas d'action au sens strict du terme lorsqu'un individu se détermine simplement lui-même. (…) Ainsi le monde concret est un monde métaphysique à la fois de société et d'histoire. Cependant, ce monde du présent peut ainsi être considéré comme la détermination mutuelle des individus qui s'opposent l'un l'autre expressivement et se déterminent l'un l'autre à travers l'action. (…) Il en résulte que le monde doit être autodéterminant. Il doit toujours être pensé comme incluant et déterminant le Soi. Le Soi est toujours déterminé par un tel universel. (…) En ce sens, le contenu de l'autodétermination d'un tel universel est une culture" (Nishida, [1933], 1970, pp. 29-30). En résumé : "Mon concept du monde social et historique se réfère à ce monde du présent actuel dans lequel les individus se déterminent mutuellement, le monde de l'action personnelle" (Nishida, [1933], 1970, p. 36).

Action personnelle et monde de l'action personnelle

Ce monde de l'action personnelle ou monde du présent actuel dans lequel les individus se déterminent mutuellement pourrait être considéré comme donné indépendamment de cette action personnelle qui s'y déroule. Nishida Kitaro récuse cette possibilité : "Quand le point de départ est l'être au sens le plus large, il est nécessaire de revenir au point de vue du *logos* et de clarifier la structure logique du vrai 'être'. Ceci exige à son tour un retour sur la philosophie grecque. La *Philosophie de l'Existence* de Heidegger a un tel but. Mais, cela va sans dire que la réalité de la science physique moderne ne peut être fondée dans les termes de la métaphysique grecque. Ce qui bouge et agit dans le temps ne peut être inclus dans une réalité considérée comme *logos* intemporel. Même si l'idée d'existence de Heidegger est historique, c'est sans mouvement ou action et par conséquent son concept de temps n'évite pas d'être celui de temps en puissance [dans sa différence avec le temps en acte, effectif]. La métaphysique grecque doit subir un changement logique fondamental (…). Je pense que précisément la dialectique de Hegel allait dans cette direction. C'était une logique de l'activité, une logique de l'activité concrète, dans les termes de laquelle le rationnel était réel et le réel rationnel. Mais même la logique de Hegel était essentiellement grecque, et donc ne pouvait vraiment fonder l'irrationnel. C'est la raison pour laquelle le retournement marxiste de la dialectique hégélienne pourrait être considéré" (Nishida, [1933], 1970, p. 40). En résumé : "Nous pensons que nous vivons dans ce monde et mourons dans ce monde, mais ce monde dérive son existence de notre action" (Nishida, [1933], 1970, p. 45). Comme dans la *Critique de la Raison Dialectique* de J.-P. Sartre (Sartre, 1960, 1985), le monde social et historique est ainsi considéré par Nishida Kitaro comme constituant une totalité détotalisée (en employant le vocabulaire sartrien). Remarquons cependant que, dans la *Critique de la Raison Dialectique*, la totalité sociale est bien constamment détotalisée, l'individu

est bien maintenu, mais rien n'est dit sur la façon dont cet individu est déterminé par la totalité en question, sauf qu'il accède à une place dans un groupe et dans d'autres ensembles qui le dépassent.

Quatrième articulation théorique : Individus et Culture

Nishida Kitaro précise ce qu'alors est, *versus* n'est pas, la culture.

Elle n'est pas un universel : "On pense habituellement que la détermination mutuelle des individus exige la médiation d'un universel. Mais ce serait l'auto-détermination de l'universel et non pas la détermination mutuelle des individus" (Nishida, [1933], 1970, p. 54). Elle n'est pas déterminée uniquement par l'économie et / ou l'état des institutions et des forces politiques : "Quelqu'un qui se tiendrait sur la position du dogmatisme matérialiste semblerait ne pas reconnaître la nature indépendante de la culture. Elle semblerait nier ce que j'ai appelé plus haut un voir des Idées à travers l'action, ainsi que la nature éternelle de la valeur de l'incréé. Mais toute valeur culturelle ne peut être réduite à une valeur économique ou politique. Cela ne serait pas une vue concrète de la réalité historique" (Nishida, [1933], 1970, pp. 119-120).

Elle est produite par l'action : "Le vrai monde effectif est un monde de l'affirmation à travers la négation absolue, un monde qui oppose l'autre absolu. C'est là que repose le monde de l'intuition active du présent vraiment autodéterminant, c'est-à-dire le monde de la dialectique absolue. La raison peut être conçue comme l'autodétermination d'une telle intuition active, et son contenu est la culture. La culture doit être le contenu de l'auto-affirmation médiée par la négation du monde dialectique historique. (…) La culture aussi est quelque chose qui apparaît à travers l'action. C'est l'objet de l'intuition active, le contenu de l'autodétermination des périodes historiques qui passent d'un âge à un autre. Le monde de la culture existe aussi comme l'autodétermination du monde effectif qui voit les choses à travers l'action comme l'unité de la perception interne et externe. Mais de même que la raison existe en référence à l'auto-négation de l'intuition active et comme l'autodétermination du monde de l'expression, le monde de la culture est l'auto-négation de l'intuition active. Donc, il transcende toujours l'actualité" (Nishida, [1933], 1970, p. 227). En résumé : "La pratique est toujours l'union sujet-objet. Donc, les activités humaines construisent toujours une culture" (Nishida, [1933], 1970, p. 118).

La science fait évidemment partie de la culture et ne se limite, pas plus que la culture, au rationnel : "Le monde de la science moderne est un monde d'action dans les profondeurs duquel il y a l'irrationnel" (Nishida, [1933], 1970, p. 116).

Enfin, dans le Chapitre 3 de *Fundamental Problems of Philosophy* intitulé "Les formes de culture dans les périodes classiques de l'Orient et de l'Occident vues d'un point de vue métaphysique", Nishida Kitaro se livre à une différenciation "à la louche" entre les cultures, en termes de races grecque, indienne, etc. Après avoir distingué l'Orient de l'Occident ["Je pense que nous pouvons distinguer l'Occident comme ayant considéré l'être comme le fondement de la réalité [réalité comme forme] et l'Orient comme ayant pris le néant comme son fondement [réalité comme sans forme]" (Nishida, [1933], 1970, p. 237)], et souligné, deux ans après le début par

le Japon de la guerre asiatique, les points faibles de la culture chinoise relativement à la culture japonaise (Nishida, [1933], 1970, p. 244), il écrit : "La culture de la race japonaise, qui a bénéficié d'un développement unique de milliers d'années dans une partie de l'Orient, a été une culture Orientale. (…) Bien sûr, elle a été grandement influencée par les cultures indiennes et chinoises, mais on peut dire que la race japonaise a été formée en tant que telle avant ces influences. La race japonaise, qui peut ainsi être considérée avoir déjà eu des traits distinctifs comme race japonaise, a formé une culture originale et indépendante à travers l'assimilation supplémentaire des cultures indiennes et chinoises " (Nishida, [1933], 1970, p. 246).

C'est là que cela se gâte et c'est exactement le contraire de ce qui est entrepris dans le programme de recherche philosophique 'cours d'action' : aller voir ailleurs, non pas pour confirmer sa propre culture initiale et lui assimiler quelques suppléments d'âme, mais pour questionner et transformer les présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) qui constituent notre Engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et pratique dans la situation. Il me semble que c'est plus cohérent avec la thèse bouddhique *Madhyamika* [Voie du milieu] de la Vacuité, voire avec la notion de néant absolu de Nishida Kitaro lui-même, si toutefois l'on considère, en appliquant généreusement le "principe de charité" de M. Bitbol (voir chapitre 7, section 8), que cette dernière se contente de traduire cette thèse bouddhique *Madhyamika* [Voie du milieu] de la Vacuité dans un nouveau langage (voir plus haut, section 4).

Cinquième articulation théorique : le Monde créatif

D'après Nishida Kitaro : "Le monde créatif devient (…) l'autodétermination d'un lieu qui détermine les individus" (Nishida, [1933], 1970, p. 98). Dans la *Partie II* de cet ouvrage, intitulée *Le monde dialectique*, Nishida Kitaro précise ce qu'est pour lui ce monde créatif, qui coïncide avec le néant absolu : "Quoique j'aie souvent parlé du monde réel comme du monde de l'individu, et que cela puisse être dit que d'innombrables individus existent avant le monde de leur détermination mutuelle, le monde ne peut être établi simplement à travers le concept de leur détermination mutuelle. Bien sûr, le monde réel peut toujours être ainsi défini de ce point de vue. (…) Mais pour l'individu, ou la personne individuelle, un universel, c'est-à-dire un universel absolu, doit exister. C'est l'universel du néant absolu qui transcende tous les universels objectifs" (Nishida, [1933], 1970, p. 107).

C'est pour lui passer de la dualité "monde vu extérieur à la personne / monde de la personne" au "vrai monde de la réalité qui inclut la personne, dans laquelle elle agit" (Nishida, [1933], 1970, p. 113). C'est ce dernier qui devient alors le centre de la définition de l'action personnelle : "Dans un tel contexte, quelle est la signification de l'environnement, c'est-à-dire de l'universel relativement à la personne ? (…) Quoique l'action soit habituellement définie en se focalisant sur le simple sujet, elle doit plutôt être définie en prenant le monde comme centre" (Nishida, [1933], 1970, p. 131).

C'est aussi pour lui caractériser la culture orientale relativement à la culture occidentale : "La culture orientale a eu pour caractéristique le dépassement du sujet

au fond du sujet lui-même (…). C'est pourquoi, tout en ayant dépassé le sujet dans le sens de l'auto-détermination du monde qui l'englobe, elle n'a pas été créatrice : elle est tombée dans la contemplation. La culture occidentale au contraire, ayant subjectivisé l'environnement, l'a été. Mais pour que le monde soit véritablement créateur il faut dépasser complètement le sujet : il faut même dépasser complètement le sujet absolu" (Nishida, [1944], 1991, p. 103).

Ainsi, la créativité est renvoyée par Nishida Kitaro au néant absolu comme englobant l'individu particulier et les relations mutuelles qu'il entretient avec d'autres individus et l'ensemble du monde. Elle est à la fois personnelle, collective et totalisante. Du point de vue du programme de recherche 'cours d'action, deux aspects sont à souligner. Un premier aspect, cohérent avec l'enaction et l'expérience, est que, s'il n'y a à la fois ni individu séparé ni outre-monde, la création du plus nouveau nécessite à la fois de sortir de l'individu et de faire appel à ce qui, dans le monde, est le plus hétérogène, donc renvoie à l'ensemble du monde tout en n'y existant pas encore. Le second aspect, sur lequel je m'étendrai ici, est ce que j'appelerai le *pathos* de la création. Nous avons déjà vu (section 4) que, selon le programme de recherche 'cours d'action, il vaudrait mieux interpréter la notion d'"action-acte" (*Tathandlung*) de J.G. Fichte comme "activité toujours nouvelle de quelque façon à chaque instant et dans chaque lieu, ou toujours créatrice de quelque façon, ou encore toujours créatrice au sens faible, et qui peut être créatrice en un sens fort de découverte, création et instauration d'une nouvelle loi" que comme "acte créateur". Alors, la détermination d'une activité humaine comme créatrice au sens fort est secondaire relativement à sa détermination comme créatrice au sens faible. Alors, si la créativité au sens fort, la seule qui intéresse Nishida Kitaro, est à la fois personnelle et collective, elle ne fait pas partie des déterminations primaires de l'activité humaine. Dans les analyses empiriques de cours d'action, la créativité spécifiera donc des notions analytiques qui vaudront pour toute activité humaine, y compris lorsqu'elle est créatrice au sens faible. Le développement qui a commencé récemment des recherches portant sur les plus particulièrement créatrices, qui est limité pour le moment aux activités artistiques ou artistiques-éducatives, devrait permettre de décider dans un sens ou un autre entre les deux options suivantes : l'activité créatrice ressortit-elle à des objets théoriques différents de ceux des autres sortes d'activités humaines ou spécifie-t-elle les objets théoriques de l'activité humaine dans toute sa généralité ? Ou encore : l'activité créatrice définit-elle un programme de recherche particulier, un espace de recherche particulier, voire une discipline particulière, ou spécifie-t-elle un programme de recherche, un espace de recherche, voire une discipline portant sur l'activité humaine dans toute sa généralité ? J'en resterai ici à ces questions, même si la seconde option a mes faveurs.

8. Les thèses nouvelles du chapitre 9

L'essentiel dans ce chapitre a été de comprendre les thèses essentielles de l'*École de Kyoto* et leur évolution chez son initiateur, Nishida Kitaro et de les confronter avec celles du programme de recherche 'cours d'action' afin de préciser, positivement et négativement, ces dernières. Cela n'a pas été une mince affaire. Au-delà du vocabulaire et de la relation problématique entrenue aussi bien avec la philosophie

occidentale qu'avec le Zen, nous avons pu constater que l'*École de Kyoto* tournait autour de notions concernant l'action et la conscience comme expérience pure ou éveil à soi, alors que le programme de recherche 'cours d'action' s'intéresse plutôt à l'activité, plus large que l'action, et à la conscience préréflexive, plus étroite et moins illusoire que l'expérience pure ou éveil à soi. Si l'*École de Kyoto* et le programme de recherche 'cours d'action' trahissent à la fois le bouddhisme et le courant dominant de la philosophie occidentale, c'est de façon différente et pour une visée différente. Quelques thèses méritent cependant d'être énoncées.

Thèse 51

*Alors que le bouddhisme entretient une relation ambiguë avec l'action et, plus largement, l'activité humaine, sauf lorsqu'elle est méditative ou prosélyte en termes de Grande Compassion, l'*École de Kyoto*, en cumulant le* Zen *et des apports philosophiques occidentaux, s'est centrée sans ambiguïté sur l'action, mais cap au pire, en justifiant de façon plus ou moins affirmée l'Impérialisme japonais et ses 15 ans d'exactions dans le Sud-Est Asiatique.*

Thèse 52

Le cumul de J.G. Fichte absolutisé par F.W.J. Schelling et des illusions de l'expérience pure (même développée en éveil à soi) et de l'intuition héritées du bouddhisme aboutit à un dogmatisme du néant absolu, étranger au Madhyamika *[Voie moyenne], du moins à son vocabulaire.*

Thèse 53

Le point de vue de l'action de Nishida Kitaro lui permet d'articuler, du côté de l'individu et du côté du monde social et culturel, une théorie abstraite proche de celle de l'enaction, pour autant qu'on se contente d'interpréter l'enaction comme interaction, sans poser la question de sa symétrie versus *asymétrie. Cette articulation a contribué à la précision d'une alternative, en termes de programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine, consignée dans la* Partie B*.*

Thèse 54

La recherche philosophique selon Nishida Kitaro vise à former une "culture originale et indépendante" en assimilant des éléments d'autres cultures. Elle est à distinguer de la recherche philosophique comme "aller voir ailleurs" afin d'expliciter et transformer ses propres présuppositions et préoccupations fondamentales (ou thêmata*), qui ouvre sur de multiples processus infinis. Au* pathos *de la création de Nishida Kitaro, le programme de recherche 'cours d'action' préfère l'articulation entre la création au sens faible de l'activité usuelle et la création au sens fort de l'activité proprement créatrice. Mais il peut s'inspirer de la notion de monde créatif de Nishida Kitaro en ce que la création au sens fort suppose la mise en relation de ce qui, dans le monde, est le plus hétérogène, donc concerne l'ensemble du monde et le dépasse en introduisant du radicalement nouveau.*

Chapitre 10
Le mariage du Zen et de la philosophie : échec global et apport local (2)

Introduction du chapitre 10

Poursuivons dans ce chapitre la présentation de la quête philosophique de Nishida Kitaro, en considérant cinq thèmes transversaux (individuel / universel / spécifique, *soku*, auto-identité contradictoire, individuation, art et culture) et leur éclairage positif et négatif par d'autres auteurs (sections 1 à 4), avant d'aborder les constructions philosophiques de l'École de Kyoto après 1945 (sections 5 et 6) et conclure ces deux chapitres 9 et 10 (section 7).

1. Individuel / Universel / Spécifique

Chez Nishida Kitaro, le couple individuel / universel constitue un thème important. Tremblay (2000) présente la traduction de deux chapitres de son ouvrage *Système auto-éveillé des universels* (1930) et un résumé et commentaire de l'ensemble de cet ouvrage, consacré à la question de cette relation entre individuel et universel, sur lesquels je peux m'appuyer. Cette question comporte deux aspects : (1) les relations d'englobement entre l'individuel et l'universel qui se profilent à l'occasion de l'élaboration de la logique du lieu (*basho*) ; (2) les relations dialectiques entre les individus et entre l'individu et la société qui s'articulent à la façon de l'auto-identité absolument contradictoire (Tremblay, 2000, p. 19). Une autre formulation de ces deux aspects présente le premier de façon plus développée : "[(1)] Quel est l'universel qui détermine l'individu ? Et quel est le monde de l'individu ? L'individu peut être conçu comme la détermination de l'universel. On peut penser que l'individu est un point ultime atteint en ajoutant des différences spécifiques à un universel puis en les transcendant. Mais un individu conçu en ces termes n'est pas un vrai individu. Car il n'échappe pas encore au sort d'être une partie de l'universel. (…) L'individu peut être conçu comme une détermination de l'universel et en même temps comme déterminant l'universel. [(2)] Mais l'individu ne peut être conçu simplement en de tels termes, car l'existence de l'individu peut seulement être conçue en relation avec d'autres individus. (…) Une relation entre des entités mutuellement indépendantes implique une activité mutuelle entre elles. (…) Qui plus est, il doit y avoir quelque Medium entre elles" (Nishida, [1933], 1970, p. 163).

J'ai déjà abordé le second aspect (dans la section 7 du chapitre précédent) et y reviendrai plus loin (section 3). Notons cependant que l'universel n'a pas le même

sens selon ces deux aspects. Selon le premier aspect, c'est une abstraction universelle, alors que, selon le second aspect, c'est ce qui ressortit à l'univers, à la fois auquel fait face (transcendance) et auquel appartient (immanence) l'individu, qui comprend les abstractions universelles mais ne s'y réduit pas. Cette ambigüité rend la lecture de Nishida éprouvante.

Concernant le premier aspect, je me contenterai de préciser qu'on peut distinguer selon Nishida Kitaro "quatre niveaux de base de la dialectique du lieu : (1) jugement ou connaissance de la nature : le connu abstrait à partir du connaisseur ; (2) auto-conscience, ou soi psychologique de la connaissance et de l'action : le connaisseur / acteur abstrait de la culture ; (3) monde de la signification ou des valeurs comme fondement de l'action : le soi considéré dans sa signifiance culturelle ; (4) « Vacuité absolue » : l'expérience comme champ d'unité immédiate sujet-objet sous-tendant la culture, l'action et la connaissance et les rendant possibles comme objectivation de cette unité première. (…) Chaque niveau [est un] lieu, avec un aspect objectif et un aspect subjectif. Ce qui apparaît subjectif à un niveau apparaît comme objectif au niveau suivant et inversement. (…) [Par exemple, au] niveau (2) : Le sujet connaissant est plus qu'un connaisseur, c'est un être humain nécessairement situé dans un monde culturel. « Savoir est déjà un événement social et historique ». De façon paradoxale, quoique connaître soit une activité culturellement située, la culture lui apparaît comme arbitraire. (…) À ce niveau la conscience apparaît déterminée par les valeurs morales et esthétiques qui la comprennent et fournissent le contexte plus large des actions. Le sujet – conscience – devient objet dans le cadre du système culturel dont il est une manifestation ou « auto-détermination » [niveau (3)]" (Feenberg, 1994, p. 160).

Pour aller plus loin, je renverrai le lecteur intéressé à Tremblay (2000). Il faudrait en effet pour cela présenter de façon suffisante la logique du lieu de Nishida Kitaro. Cette logique du lieu, ou "logique du prédicat", dans laquelle "le sujet est dans le prédicat", me semble avoir pour intérêt essentiel de se démarquer de la logique d'Aristote, qualifiée alors de "logique du sujet", dans laquelle "le prédicat est dans le sujet". Son principe ressemble à celui de la logique stoïcienne, sauf que cette dernière ne s'intéresse qu'aux prédicats d'action, aux propositions du genre "Socrate marche" ou plutôt "marcher (Socrate)". Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai réduit le principe de cette logique stoïcienne à des propositions du genre "Je marche" ou plutôt "marcher (Je)" et je n'ai tiré de cette logique stoïcienne qu'un argument pour une phénoménologie de l'activité et qu'une façon d'exprimer l'une des composantes de cette phénoménologie de l'activité, celle de l'Unité de cours d'expérience. Même moyennant critique, la logique du lieu de Nishida n'a encore rien apporté de plus à cette entreprise. On retrouve la question posée (dans la *Méthode réfléchie*, chapitre 3, à propos de la logique stoïcienne) et non résolue d'une éventuelle contribution des logiques, celles qui ont été produites et d'autres éventuelles, à la phénoménologie et à la science de l'activité.

Il me suffira ici de pointer le fait que Nishida Kitaro se limite au seul couple individuel / universel et de montrer dans la suite de cette section, d'une part, l'impasse de l'introduction de la notion d'"espèce" effectuée par Tanabe Hajime à la suite de la critique de cette limitation et, d'autre part, la nécessité de s'intéresser au spécifique.

Individuel / Universel et Espèce

La critique par Tanabe Hajime de la limitation de Nishida Kitaro au couple individuel / universel s'est effectuée à travers la notion d'"espèce". Dans la lignée des raisonnements "logiques" de Nishida Kitaro, les "espèces" comptent pour moyen terme du syllogisme classique de la logique d'Aristote – tous les hommes sont mortels – Socrate est un homme à Socrate mourra. Ce moyen terme assure une médiation entre la "possibilité universelle" et la "réalité individuelle" (Heisig & Maraldo, 1994, p. 281).

Cette critique par Tanabe Hajime poursuivait sa première critique présentée plus haut (chapitre 9, sections 2 et 5) de la relation entre agir et voir. Elle avait pour but, pareillement, d'échapper à ce qu'il y a de contemplatif chez Nishida Kitaro, afin de penser l'agir historique sous le régime impérial japonais. Comme je l'ai écrit plus haut (ibidem), Tanabe Hajime est parti en 1930 de la notion de "lieu du néant absolu" de Nishida Kitaro. Selon J.W. Heisig : "La logique des espèces, que Tanabe décrivit au bout du compte comme une méthode dialectique, fut un pas en direction d'une considération du néant absolu au travail partout et dans toutes choses. Exactement comme la notion d'« esprit absolu » de Hegel a rempli la fonction d'universel concret pour le domaine de l'être, la logique des espèces de Tanabe ferait de même pour le domaine du néant absolu. Fondamentalement, le projet est taillé dans la même étoffe que la préoccupation néo-kantienne de localiser les conditions de possibilité de la connaissance (ou, dans le cas de Tanabe, d'auto-conscience) comme reposant non seulement dans la structure transcendantale de la connaissance mais aussi dans les structures variables de la convention sociale. C'est la société, la culture créée par des races particulières, qui filtre l'humanité vers les individus et met l'individu en contact avec l'absolu (que ce soit Dieu ou le néant absolu). Race et culture introduisent une irrationalité radicale inéluctable dans tout essai de raison contemplative pure. Tanabe considère que la logique classique – celle que Nishida a utilisée dans sa logique du lieu – s'est focalisée sur universels [genres] et individus [particuliers], échouant à donner un poids suffisant au rôle joué par la catégorie d'espèce qui tombe entre eux et empêche un savoir absolu de l'un à travers l'autre" (Unno & Heisig, 1990, p. 35).

Dalissier & *al.* (2013) caractérisent ainsi cette notion d'espèce : "Son idée centrale consiste à superposer dans le terme d' « espèce » le milieu socio-historique, conçu à l'instar de l'espèce biologique, et l'intermédiaire entre l'individu et le genre. La dialectique « vécue » ne se produit qu'à la dimension de son « être social », lequel met l'homme sous la pression quasi-naturelle de la vie commune en l'y enracinant de manière charnelle, géographique et historique. C'est en se plongeant dans ce champ médiateur que l'individu « meurt » pour se transformer en agent d'un acte véritable, et cet acte suscite en même temps l'auto-renversement de la société en détachant celle-ci de son immédiateté primordiale. C'est seulement par l'intermédiaire de cette auto-négation réciproque entre l'individu et l'espèce que se réalise le néant absolu comme genre" (*op. cit.*, p. 287). Ainsi, à l'irrationalité de l'individu selon Nishida Kitaro s'ajoute celle de l'espèce selon Tanabe Hajime : "Il s'agit, avec la notion d'espèce, de mettre en évidence une irrationalité des entités historiques et

d'un principe de négation (une obscurité profonde, une volonté évaluative qui veut le mal et qui s'accroche au point de vue de « voir les choses en termes d'être subsistant ») considéré comme fondant cette irrationalité, avec pour base l'agir plutôt que le voir" (Stevens, 2005, p. 156). Pour ce dernier commentateur, cette irrationalité et l'obéissabnce à l'État sont liées :

- "La question [pour Tanabe], avec la logique de l'espèce, est de définir les principes de l'agir pratique (éthique) de l'individu et de déterminer philosophiquement (rationnellement) son comportement, partagé entre la liberté du citoyen et l'obéissance à l'État" (*op. cit.*, p. 160).
- "[Alors,] l'Acte, qui est l'unité [ou l'actualisation] du néant, ne peut lui-même être l'objet d'une intuition immédiate [comme chez Nishida], mais bien d'une conscience de soi. (…) Il est, inséparablement, un acte de foi : un témoignage de foi inhérent à l'acte" (*op. cit.*, p. 162).
- "À rebours de la tendance individualiste occidentale, la concrétude existentielle de chaque individu réside dans son appartenance à l'espèce qui lui est propre (…). L'espèce est finalement niée dans l'« unité totalisante » de l'État et, ultimement, l'opposition des États devra, à son tour, être unifiée dans la totalité concrète de l'humanité" (*op. cit.*, p. 163).

Dalissier & *al.* (2013) en tirent les conséquences : "La logique de l'« être social » n'est pas suffisamment réelle tant que le secret de la médiatisation absolue ne se reconnaît pas dans l'État, seule entité politique qui permet de dissocier, grâce à son organisation législative, la société humaine de sa pression immédiate pesant sur ses membres" (*op. cit.*, p. 288). Pour ces auteurs (*ibidem*), ceci n'implique pas "un soutien aveugle à l'impérialisme japonais de l'époque". Mais, dès qu'il avait attribué une "unité totalisante" à l'État, Tanabe Hajime ne pouvait que soutenir l'État existant. On comprend qu'en 1945, Tanabe Hajime, lorsqu'il est passé à la philosophie en tant que *metanoia* ou repentir (voir section 5), tout en maintenant sa notion d'espèce, ait inversé la relation entre individu et espèce : au lieu de l'individu déterminé par l'espèce, elle-même définie par l'État, "l'espèce, certes encore porteuse de l'identité populaire, trouve sa réalisation, non plus dans l'État, mais dans l'individu, acteur incontournable de l'histoire, [ce qui n'est cependant pas sacrifier à] l'atomisation individualiste car l'espèce reste le site de l'intérêt commun" (Stevens, 2005, p. 168). L'irrationnalité déterminante est ainsi transférée de l'État à l'individu.

Individuel, universel et spécifique dans le programme de recherche 'cours d'action'

En fait, on ne peut que reconnaître avec Tanabe Hajime la nécessité, négativement, de ne pas se limiter, comme Nishida Kitaro, au couple individuel / universel, positivement, d'introduire le spécifique et gagner ainsi en concrétude. Le problème est alors d'éviter le "*misplacement of concreteness*" que A.N. Whitehead a pointé à propos du remplissement concret des notions mathématiques dans lequel consiste la modélisation mathématique des phénomènes quels qu'ils soient (voir Whitehead, 1995). La notion d'espèce de Tanabe Hajime constitue un exemple de "*misplacement of concreteness*" en ce qui concerne le spécifique. Ce dernier consiste à réduire *a priori* le spécifique à la culture et à l'État japonais cumulés.

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' vise la connaissance du spécifique (par exemple celle des caractéristiques des cours d'expérience, des cours d'action et des situations de composition d'œuvres de musique savante contemporaine) à travers des données individuelles (par exemple des compositeurs particuliers dans telle situation particulière et participant à telle culture particulière) et des notions conçues comme universelles (par exemple valables y compris pour l'activité de recherche sur l'activité de composition musicale elle-même). Y sont en jeu la connaissance de l'individuel, celle du spécifique et celle de l'universel. L'alternative que propose ce programme de recherche à cette insertion par Tanabe Hajime de l'espèce entre l'individuel et l'universel est de définir les diverses situations enchâssées, d'une part, d'un individu, en termes de pertinence pour l'organisation interne de cet individu, d'autre part, d'un collectif comme articulation collective de cours d'action, en termes de pertinence pour l'organisation interne de ce collectif muni de ses interfaces. Alors, aux situations s'ajoutent les corps et les cultures, alors que la notion d'espèce oublie les corps – cela tombe bien : ils sont mortels et leur mort pour l'Empereur est *a priori* une bonne chose – et cumulent les diverses situations et cultures en termes d'une seule espèce culturelle et étatique. Ce n'est pas là une façon d'échapper à l'irrationalité, ou plutôt à la contingence des corps, situations et cultures, mais cela ouvre sur une réflexion de chacun sur sa propre activité, en particulier sur les présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) de cette dernière, qui composent l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans la situation, et leur modelage historique et culturel.

2. La dissolution des dualités : niveau d'émergence ou nuit où tous les chats sont gris ?

Partons dans cette section des suggestions aux lecteurs de J.S. O'Leary : "Il devrait être fructueux de porter une attention critique sur un motif qui revient partout, à savoir la stratégie de Nishida, poursuivie selon des voies innombrables, de réduire les dualismes usuels des discours philosophiques et de sens commun à quelque réalité immédiatement vécue qui résout le dualisme et en intègre les deux côtés. Parmi les nombreux dualismes visés sont ceux entre intuition / réflexion, sujet / objet, existence / valeur, forme / matière de la pensée, universel / particulier, jugement / concept, qualité / relation, logique / mathématiques, psychologie / logique, savoir / volonté, mécanisme / vitalisme, corps / esprit, *egressus* / *regressus*, repos / mouvement, passé / futur, être / non être, soi individuel / soi plus large (divin). Il est clair que Nishida mène sa bataille philosophique sur un grand nombre de fronts, fait croisade pour une réduction de la jungle des idées reçues et des dichotomies rigides à la simplicité de l'absolu, vécu dans l'ici et maintenant. L'absolu est l'Acte présent vivant ; cet Acte d'éveil à soi, de volonté ou liberté, constitue la réalité pleine et ineffable que le langage scientifique et philosophique du soi et du monde, du passé et du futur, de la matière et de l'esprit, peut saisir seulement d'une façon abstraite et objectivante, ce qui conduit à des dualismes rigides et à des antinomies insolubles" (Nishida, [1917], 1987, p. XIII).

Soku

L'outil qu'emploie Nishida Kitaro pour réduire toutes ces dualités est la relation traduite par le terme japonais *soku*. Les traductions de *soku* sont variées. On trouve les locutions latines *sive* et *qua*, ainsi que "***est***" en caractères gras (présenté comme formulant "l'interpénétration de deux termes sans les identifier"), dans divers textes traduits en Anglais et Français, que j'ai cité ou citerai. En revenant sur ce terme *soku*, Tremblay (2000, p. 23) propose "en même temps", "autrement dit" et "est et cependant n'est pas" pour les expressions "Un - *soku* - le multiple" et "Multiple - *soku* - l'un", et "détermination universelle *soku* la détermination individuelle", qui traduisent l'unification dialectique des aspects individuel et universel chez Nishida Kitaro dans sa dernière période. Tremblay (2003, pp. 31-38) reprend la discussion de la traduction de *soku* en référence à la notion de vacuité comme co-production conditionnée du *Madhyamika* [Voie du milieu] (voir chapitre 7, section 6). L'équation réciproque ("n'est pas différent de") qu'on trouve dans les formules Zen (comme : "La forme est le vide, le vide est la forme ; la forme n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme") s'exprime en Japonais par la conjonction *soku*. La logique du *soku* signifie qu'une chose est ce qu'elle est non pas par elle-même, c'est-à-dire de par sa nature indépendante, mais en tant qu'elle est constituée par autre chose, c'est-à-dire dépend de cette autre chose. Finalement, elle propose "est / n'est pas" qui traduit "assez exactement" le fait "que l'identification des deux termes de la relation n'oblitère pas la différence et l'individualité de chacun des deux termes", qu'il n'y a pas synthèse entre eux mais à la fois opposition et synthèse (*op. cit.*, p. 37). S'il y a dialectique, ce n'est pas celle de G.W.F. Hegel mais une "dialectique non-dialectique". Ainsi, la notion d'"auto-identité absolument contradictoire" entre deux termes (voir section 3) peut se formuler comme étant la relation "terme 1 - est / n'est pas - terme 2".

C'est là que Nishida Kitaro est sans doute le plus fidèle au Zen : "La connaissance donnée par le Zen ne fait pas de distinction entre ces couples d'opposés et les saisit en une seule et même pensée. De là résulte l'illumination dans laquelle il n'y a ni dualité ni discrimination" (Tremblay, 1996, p. 66). Sauf que, pour le Zen, la visée est d'atteindre l'illumination, une lumière tellement forte qu'elle équivaut à une "nuit où tous les chats sont gris" et non pas une connaissance déterminée quelconque. Comment distinguer chez Nishida Kitaro cette "nuit où tous les chats sont gris" de propositions ontologiques ayant des conséquences épistémologiques ? Rappelons, dans un objectif de comparaison, les divers dualismes qu'a dû affronter le programme de recherche 'cours d'action' et les diverses voies par lesquelles s'est effectuée leur réduction.

Dualités et cours d'action

Le programme de recherche 'cours d'action' a en effet dû, lui aussi, se confronter à des dualismes installés. Certains sont les mêmes que ceux de Nishida Kitaro et d'autres sont différents : cognition / action, corps / esprit, acteur / environnement, émotion / cognition, individuel / collectif, psychologie ou anthropologie cognitive comme science / phénoménologie. Plutôt que de sortir de ces dualismes en les

reliant par une même sorte de relation abstraite, celle de *soku*, comme l'a proposé Nishida Kitaro, j'ai entrepris de les dissoudre un par un de façon particulière (voir le chapitre 1). Ainsi, on a : cognition / action à cognition = activité (comme incluant l'activité donnant lieu à comportement qu'on appelle usuellement action) ; corps / esprit à suppression de l'esprit et renvoi à l'activité de ce qu'on met habituellement sous le terme 'esprit' ; acteur / environnement à enaction comme interaction asymétrique ; émotion / cognition à ensemble des sous-catégories de l'unité de cours d'expérience U ; individuel / collectif à articulation collective (sociale-individuelle) des activités individuelles-sociales ; psychologie / phénoménologie à anthropologie cognitive / phénoménologie de l'activité, les deux étant empiriques avec priorité de détermination donnée à la phénoménologie de l'activité (phénoménologie de l'activité reliant entre elles différentes notions à science de l'activité reliant cette phénoménologie de l'activité à des contraintes et effets dans les corps, situations et cultures). Plus généralement, la dualité être / non être que Nishida renvoie au néant absolu est traduite dans le programme de recherche 'cours d'action' en processus divers, dont l'activité humaine, ce qui permet d'éviter les malentendus (voir la dernière sous-section de la section 5 du chapitre 7).

Paire-étoile

Cette "dialectique non-dialectique" de Nishida a été aussi traduite par la notion de "**paire-étoile"** proposée par F. Varela (voir Varela, 1980, pp 99-104 : un "*excursus into dialectics*"). Ce passage n'est pas reproduit dans la traduction française de cet ouvrage publiée sous le titre *Autonomie et connaissance* en 1989. On ne trouve pas non plus d'occurrence de cette notion dans d'autres écrits publiés depuis. Par définition, rappelons-le, selon F. Varela, dans ces pages : "paire-étoile = *the it / the process leading to it*", avec : "*/ = consider both the it and the process leading to it*" [= *cela (Niveau n) / le processus conduisant à cela (Niveau n – 1)*, avec : « */ = considérez à la fois cela (Niveau n) et le processus conduisant à cela (Niveau n – 1)* »]. Ce qui est essentiel, c'est que, comme l'écrit F. Varela "cette séparation de dualité '/' n'est pas « synthèse » (au sens hégélien), du fait qu'il n'y a en réalité rien de « nouveau », mais seulement une saisie plus directe de la façon dont les choses sont mises ensemble et reliées à travers nos descriptions, en ne perdant pas trace du fait que chaque '*cela*' peut être vu comme un niveau différent du processus". Plus généralement, ici, nous pouvons considérer que cette idée de paire-étoile signifie un abandon de la façon classique de comprendre la dialectique. Dans le paradigme classique (hégélien) de la dialectique, la dualité est liée à l'idée de polarité, un choc entre opposés. La forme de base de ces sortes de dualités est la symétrie : les deux pôles appartiennent au même niveau. Le nerf de la logique qui est derrière cette dialectique est la négation : les paires sont de la forme A / non A. Dans une paire-étoile, au contraire, les dualités sont adéquatement représentées par une imbrication de niveaux, dans laquelle un terme de la paire émerge de l'autre. La forme de base de ces dualités est l'asymétrie : les deux termes s'étendent à travers des niveaux. Notons en passant que l'idée de dialectique non classique est aussi présente dans l'inspiration peircéenne. C'est même cette idée qui est à l'origine de mon intérêt de départ pour C.S. Peirce, et ce n'est que dans une recherche particulière ultérieure avec L. Pinsky et F. Jeffroy (voir Jeffroy, 1987) que

m'est apparu l'intérêt de la notion peircéenne de signe, qui traduit cette dialectique non classique, pour une description systématique de l'activité humaine.

Selon Dupuy (2003), F. Varela aurait abandonné ce "formalisme de la paire-étoile". C'est considérer la paire-étoile comme un formalisme parmi les divers formalismes que F. Varela aurait adoptés puis abandonnés au cours de sa carrière scientifique. Dans la *Méthode développée*, j'ai considéré que : "[Du fait que] ce passage n'est pas reproduit dans la traduction française publiée sous le titre « *Autonomie et connaissance* », on pourrait en conclure que Varela aurait abandonné ce "formalisme de la paire-étoile". En fait, ce "formalisme" traduit une idée ontologique, c'est-à-dire une idée sur la nature de certaines choses, et ses conséquences épistémologiques. La raison de cette non-reproduction dans la traduction française me semble être plutôt qu'il en avait fait au départ un usage beaucoup trop indifférencié – de la biologie à la politique – pour être instructif. À nous d'en faire usage plus raisonnable dont on peut constater que le principal mérite est de préciser, parmi les paires que nous sommes amenés à étudier, celles – en fait, de loin les plus nombreuses – qui ne correspondent pas à ce formalisme" (note 15 du chapitre 1, *op. cit.*, p. 83). Effectivement, la liste de dualités que Varela (1980, pp. 99-104) réduit en termes de paire-étoile (par exemple, les dualités Féminin / Masculin, Intuition / Logique, Totalité / Élément, Réseau / Arbre, Sujet / Objet, Système observant / Système observé, Être / Devenir, Espace / Temps, Environnement / Système, Société / Individu, etc.) est aussi large que la liste de dualités que Nishida Kitaro réduit en termes de *soku*.

Dans la lignée de cette Note de la *Méthode développée*, il me semble donc que la notion de paire-étoile précisément redéfinie, c'est-à-dire comme précisant à la fois les deux relations ordonnées "faisant émerger" et "conditionnant" (voir le chapitre 1, section 2, et l'*Introduction* à la *Partie B*, section 4), devrait permettre de différencier les dualités dont on peut raisonnablement faire l'hypothèse qu'elles renvoient à un niveau d'émergence et de conditionnement de celles qui doivent être considérées autrement. Je renvoie à l'usage que j'ai fait de cette notion de paire-étoile dans le cas des activités humaines (voir *ibidem*). Nous avons vu, en particulier, dans la *Partie B* l'intérêt de la paire-étoile entre l'interaction asymétrique acteur / environnement et le processus socio-culturo-historique : Niveaux (I) l'activité humaine comme interaction asymétrique acteur / environnement matériel et social ; Niveaux (II) processus historique, artefactuel, social, politique et culturel. Elle permet de distinguer, parmi ce qui peut se présenter comme un (des) niveau(x) d'analyse supérieur(s) aux niveaux d'analyse de l'activité humaine étudiés dans le programme de recherche 'cours d'action', ce qui peut effectivement être considéré comme un (des) processus qui émerge(nt) des premiers et, inversement, les conditionnent.

Des philosophes à leur fenêtre

Même quand on a bien affaire à un niveau d'émergence et de conditionnement, donc en particulier dans le cas des activités humaines observées et donnant lieu à expérience, ce renvoi au processus d'émergence et, inversement, de conditionnement est insuffisant pour fonder une éthique. Chez F. Varela, on trouve une "totalisation opérée du dehors par un tiers" dans des "réflexions sur la guerre civile au

Chili" (Varela, 1979). Là, ce n'est pas, comme chez J.-P. Sartre auquel j'emprunte la formule de "totalisation opérée du dehors par un tiers", l'expérience – dont on ne sait si elle fut réelle ou inventée – d'un écrivain en vacances à la campagne qui, en tant que tiers, totalise par son regard les activités de deux personnes séparées par un mur de jardin et qui s'ignorent l'une l'autre, racontée dans Sartre (1960), mais l'expérience tragique de F. Varela lui-même, le jour du coup d'état de Pinochet (11 Septembre 1973), qui de sa fenêtre à Santiago du Chili voit un soldat putschiste de 19 ans tuer un étudiant de gauche de 19 ans, opposant à ce putsch – qu'il soit armé ou non n'a aucune importance puisque ce qui est en jeu est l'instauration de la barbarie. Il en conclut qu'il y a nécessité d'un changement de paradigme, en l'occurrence de passer de la dialectique hégélienne à celle de la "paire étoile" (voir plus haut et toujours Varela, 1980, pp 99-104) qui permet de définir formellement des niveaux. Pour F. Varela, le "cela" en quoi consiste l'événement de ce meurtre d'un étudiant par un soldat putschiste de même âge dans le cadre du putsch de Pinochet dans son ensemble doit être mis en relation avec le "processus conduisant à cela" qui est celui de la polarisation excessive de la société chilienne. C'est effectivement un bon exemple théorique de ce en quoi consiste une paire-étoile. Mais *quid* de la pratique ? Si la conclusion pratique moralement défendable n'était certainement pas pour F. Varela d'aller se faire tuer avec l'étudiant de gauche (je renvoie à la *Méthode réfléchie*, chapitre 4, section 1, pour le cas des deux sages stoïciens naufragés avec une planche de bois capable de ne supporter que l'un d'entre eux), théoriser à sa fenêtre en observant cet assassinat sur fond du putsch de Pinochet ou plutôt, sans doute être tétanisé sur le moment et théoriser après coup, n'était certainement pas l'idéal.

Si, selon Dupuy (2003), F. Varela aurait effectivement abandonné ce "formalisme de la paire-étoile", on pourrait en conclure qu'il aurait aussi rejeté comme insuffisante son expérience durant le coup d'état de Pinochet. En tout cas, les conséquences politiques que F. Varela en a tirées sont cohérentes avec son interprétation du bouddhisme *Madyamika* [Voie du milieu] : la compassion se traduit essentiellement par une pédagogie de la vacuité, et en particulier de la vacuité du Soi. S'il y a, dans cette apogée du bouddhisme que constitue le *Madhyamika* [Voie du milieu], une doctrine du faire, c'est pour viser son extinction. S'il y a compassion du tenant du *Madhyamika* [Voie du milieu] relativement à ses congénères humains, c'est pour leur complaisance dans le faire dont il vise à les libérer (voir chapitre 7, section 7). Si Varela (1995) attribuait une valeur au faire, c'était de façon limitée. C'était, comme on l'a vu plus haut (*Introduction* à cette *Partie D*), en partant du constat par les "traducteurs nouveaux" (*Mayamudra*) qu'"à partir des deux véhicules (le Grand et le Petit) on peut aller plus loin dans l'introduction de la notion de vacuité dans la vie ordinaire et développer un scepticisme interne à la pratique, y compris un doute relatif au chemin : paradoxe entre rien à faire / faire pour constater qu'il n'y a rien à faire".

Le tiers de J.-P. Sartre, ce dernier l'a rendu tournant, ce qui lui fait quitter le monopole de la position de surplomb et au moins l'empêche d'être candidat au pouvoir, mais c'était illusoire car réduit, d'après J.-P. Sartre lui-même, à des moments exceptionnels de groupe en fusion, comme l'a été, d'après lui, la prise de la Bastille

(voir Sartre, 1960). Dès que les choses se calment, le tiers tournant se fige, le groupe en fusion disparaît et le tiers figé dans sa position de surplomb devient candidat au pouvoir. Il ne nous avance pas plus du point de vue moral que la paire-étoile selon F. Varela. Alors, que faire après avoir ainsi renvoyé dos à dos J.-P. Sartre à sa fenêtre et F. Varela à sa fenêtre ?

Encore une expérience à la fenêtre

Je peux aussi y aller de ma petite expérience à ma fenêtre, moins touristique que celle de J.-P. Sartre et moins tragique que celle de F. Varela : la fenêtre du grenier où j'écris ces lignes se situe au premier étage d'une maison qui, elle-même, se situe au coude d'un chemin, de telle sorte que, d'une part, je peux voir de là ce qu'il se passe des deux côtés de ce coude, mais, d'autre part, que les personnes qui seraient d'un côté ne peuvent pas voir ce qu'il se passe de l'autre côté. De chaque côté de ce coude, se situent deux maisons habitées, lors de la petite histoire dont je vais parler, par deux dames, fâchées entre elles depuis des lustres, mais toutes deux amies de mon épouse qui, elle, avec mon aide, visait à les rabibocher. Un jour, je vis de ma fenêtre ces deux dames qui convergeaient vers notre maison, l'une nous apportant une salade, l'autre des pommes de terre, et, anticipant leur surprise commune à se retrouver là face à face, j'eus, non pas une révélation philosophique, mais un bref moment de franche rigolade, autant du fait de l'expérience elle-même que du fait de sa ressemblance avec l'expérience racontée par J.-P. Sartre et qui me posait problème depuis longtemps. Cette expérience de fenêtre a en commun avec celle de J.-P. Sartre et celle de F. Varela d'être de surplomb, donc de m'offrir un pouvoir, aussi éphémère soit-il, sur ces deux dames, avec éventuellement les jouissances associées. Pour le reste, elle est différente, du fait qu'elle prenait place à l'intérieur d'un projet de pacification déjà engagé et partagé avec mon épouse. Elle ouvrait sur une saisie de l'occasion pour faire progresser ce projet.

Cette petite expérience me semble permettre de dire que ce qui est insupportable dans l'expérience que nous expose F. Varela est que la question théorique de savoir comment on aboutit au spectacle de cet assassinat et à ce putsch a occulté une autre question existentiellement fondamentale : comment ai-je abouti moi-même à cette impuissance devant ce spectacle ? L'absence de possibilité d'action immédiate, comme dans le cas de F. Varela et contrairement à mon cas, ouvrirait, me semble-t-il, sur un retour sur mon activité passée, par exemple d'universitaire et de chercheur, qui aurait abouti à cette impuissance et sur une élaboration de moyens d'y remédier dans le futur – on reconnaît là l'examen de conscience selon les Stoïciens (voir chapitre 8, section 9) et son orientation vers l'action – et non pas sur une satisfaction intellectuelle qui serait aussi morale, puisqu'elle conforterait un engagement personnel dans le chemin bouddhique (d'où se seraient exclus le soldat et l'étudiant, dans le cas de F. Varela) ou dans un autre chemin (d'où seraient exclues les deux dames, dans mon cas). Je ne suis pas certain que ce soit pleinement satisfaisant, mais cela a le mérite de faire quitter la satisfaction morale au profit de la formulation d'un problème moral et d'efforts pour le résoudre. J'y reviendrai : en ce qui concerne la morale (dans la section 7) et, en ce qui concerne la politique (dans la *Conclusion* générale, section 2).

3. Les déclinaisons de l'interaction symétrique versus asymétrique

Si l'on trouve, dans la littérature sur l'enaction, de nombreux exemples de compréhension de l'enaction comme symétrique, on ne trouve, dans la littérature sur le courant de recherche d'action / cognition située, que des exemples de compréhension des interactions entre acteurs ou entre acteurs et situation comme symétriques. Pourquoi le programme de recherche 'cours d'action', dont les publications participent à ces deux sortes de littératures scientifiques, est-il le seul à insister sur l'asymétrie de l'interaction et du couplage structurel ? La considération des notions d''Auto-identité contradictoire' (Nishida) et d''homme-relation' (Watsuji) et de leurs conséquences pratiques, en particulier politiques, permet, me semble-t-il, de mieux saisir un aspect de l'importance de la compréhension de l'enaction comme asymétrique.

Auto-identité contradictoire (Nishida)

Reprenons la notion de dialectique non hégélienne de Nishida Kitaro (voir section 2). La logique de l'auto-identité contradictoire signifie qu'"une entité donnée (un sujet) définit son identité au fil d'une explication interactive avec son environnement, explication qui se produit par une négation mutuelle du sujet et de l'environnement, conduisant à une réalité plus haute mais qui reste toutefois tensionnelle" (Stevens, 1993, pp. 29 et 71), c'est-à-dire que, contrairement à la dialectique de G.W.F. Hegel, les deux termes de la contradiction ne sont pas dépassés. Tremblay (2000) exprime la même idée : "la logique de l'auto-identité contradictoire rend compte du mouvement par lequel les termes contradictoires sont inter-reliés. Elle a pour médiation l'acte de formation historique et maintient la tension entre les termes contradictoires, sans les résoudre dans une synthèse supérieure" (*op. cit.*, p. 21). Au-delà du langage en partie hégélien de la contradiction et de la négation, on perçoit des similitudes entre cette auto-identité contradictoire et l'histoire du couplage structurel (selon F. Varela), l'activité (selon programme de recherche 'cours d'action') et le processus d'individuation (selon G. Simondon, voir *Méthode réfléchie*, chapitre 4). Nous avons vu (section 2) que la dualité entre l'acteur et son environnement matériel et social comme incluant cet acteur fait émerger le processus historique, social, politique et culturel dans lequel cette dualité est insérée, donc peut être pensée comme paire-étoile entre (I) interaction acteur / environnement et (II) ce processus historique. Cette dualité entre acteur et environnement constitue, dans la pensée et le vocabulaire de Nishida Kitaro, une auto-identité contradictoire :

- "Le sujet agissant détermine le milieu et le milieu le sujet agissant. La vie concrète se trouve là où le monde se forme de ce qui est créé à ce qui crée, sous la forme de l'auto-identité contradictoire" (Tremblay, 2000, p. 247).
- "C'est dans cette véritable opposition et indépendance essentielle que les individus maintiennent la relation fondamentale entre eux : ils sont co-dépendants à travers l'opposition comme dans un match de tennis (…) [comme] compétition collaborative (…). Strictement parlant, dans la théorie finale de Nishida, il n'y a pas d'« intersubjectivité » parce que la notion de « subjectivité » est essentiellement remplacée par la notion de sois actifs incorporés qui émergent du champ de l'expérience concrète – *soku* – réalité" (Yoko Ansaka, 2001, p. 207).

- "Comme l'écrit Furukawa, « L'Homme (être humain) ici ne signifie pas un simple individu, ni une simple société, mais l'Homme (être humain) comme une entité synthétisant dialectiquement l'Individu et le Monde ». Ainsi, notre nature est d'être environnementalement conditionné et cependant de conditionner notre environnement pour être des individus et cependant être membres de divers groupes. Pour autant que nous sommes environnementalement conditionnés, nous ne sommes pas les artisans de notre environnement. Pour autant que nous sommes les artisans de notre environnement, nous ne sommes pas environnementalement conditionnés. Quoique l'affirmation de l'un soit le déni de l'autre, l'un ne peut exister sans l'autre. C'est exactement ce que Nishida dit en termes d'identité de l'auto-contradiction" (Carter, 1996, p. 336).

Une caractéristique de cette auto-identité contradictoire est le conditionnement mutuel. Une autre est la symétrie de la relation entre les deux termes de la dualité, le "sujet agissant" et le "milieu" matériel et social. Le fait que le premier fasse partie du second a pour conséquence que cette symétrie aboutit à la domination du "sujet agissant" par le "milieu". Il ne faut pas s'étonner alors de ces extraits d'articles 1938-1944 peu lus aujourd'hui de Nishida Kitaro : "La maison impériale est le présent absolu qui inclut le passé et le futur, et nous sommes nés dedans, travaillons dedans et mourons dedans" ; "Nos vies sont nos vies encore qu'elles ne soient pas les nôtres (…). Quoique nous puissions avoir un repas ou un ensemble de vêtements, ils ne nous appartiennent pas en propre (…). Dans nos vies personnelles, de la même façon nous ne devons pas oublier la pensée de retourner à l'unicité avec l'empereur et au service de l'État" ; "Les personnes religieusement éveillées peuvent devenir maîtres de toute situation comme auto-détermination du présent absolu. De tous les points de vue ces personnes sont actives. Pour chacune, « le lieu dans lequel on se tient est la vérité » (…). A partir d'un vrai éveil religieux on peut se soumettre à l'État" (Ives, 1994, p. 22).

Homme-relation (Watsuji, 1935) et auto-identité contradictoire

Watsuji Tetsuro, bien que n'appartenant pas, à proprement parler, à l'École de Kyoto, a proposé la notion d'homme-relation qui est cohérente avec celle d'auto-identité contradictoire de Nishida Kitaro :

- "Une notion pivot de la philosophie de Nishida est également centrale dans la description par Watsuji de l'éthique japonaise, c'est l'identité de l'auto-contradiction. Quoique l'accent soit mis sur la qualité auto-contradictoire de l'expérience, on ne considère pas que Nishida, Watsuji et les Japonais en général soient illogiques pour autant. Plutôt, ce qui a été souligné, c'est que certains jugements de contradiction logique sont au mieux des avant-derniers jugements, qui peuvent diriger vers une compréhension plus adéquate et précise de notre expérience. Une plus profonde compréhension irait au-delà du niveau superficiel de la contradiction et comprendrait que les opposés sont nécessairement opposés à l'intérieur d'un certain contexte" (Carter, 1996, p. 339).

- "La double négation, chez Watsuji, Nishida, et d'autres dans la façon orientale de considérer les choses, n'est pas une négation complète qui oblitère ce qui

est nié. L'identité de l'auto-contradiction montre clairement que ce qui est nié est préservé, sinon il n'y aurait pas d'auto-contradiction. Hegel va vers une synthèse en éliminant apparemment la thèse et l'antithèse ou, pour être plus précis, en les mélangeant dans une nouvelle synthèse (…). [Ce mélange] ne préserve pas [les éléments originels] dans le sens où Watsuji et Nishida les préservent. Ce sens différent de préservation est une préservation sans mélange, sans création de quelque chose de nouveau composé des ingrédients actifs de chacun d'entre eux" (Carter, 1996, p. 341).

Ces notions de Nishida Ktaro et Watsuji Tetsuro renvoient pareillement à la notion de vacuité ou co-production conditionnée du *Madhyamika* [Voie du milieu] : "La notion bouddhiste de *pratiya-samutpada*, ou relationalité de « co-origination dépendante », de « co-production conditionnée », de « co-naissance dépendante » ou d' « origination co-dépendante » implique que tout est « vide », c'est-à-dire que toute chose est dépourvu de substantialité, que rien n'existe indépendamment, que tout est lié à tout, que rien ne constitue une cause première, et même que le soi est seulement une construction illusoire. L'illusion de l'individualité indépendante peut être dépassée en reconnaissant notre interconnectivité relationnelle radicale. En même temps, la négation doit être niée, et ainsi, notre interconnectivité relationnelle radicale est possible seulement parce que de vrais individus ont créé un réseau d'interrelation entre eux" (Carter, 1996, pp. 350-351). Nous verrons cependant (section 4) que la notion d'homme-relation diffère de celle d'auto-identité contradictoire en ce qu'elle concerne, non pas l'individu en relation avec d'autres, mais la relation entre un ensemble d'individus.

Fudo (Milieu) (Watsuji)

Le pendant mondain de l'homme-relation (*ningen*) de Watsuji Tetsuro est ce qu'il appelle *Fûdo* (climat et culture), traduit par 'Milieu' et affectionné par certains philosophes de l'écologie, constitue une réponse directe à *Sein und Zeit* de M. Heidegger dont Watsuji considérait qu'il donnait trop de poids au temps et à l'individu relativement à l'espace et à la dimension sociale des êtres humains. Ce Milieu est à la fois météorologie, géographie, environnement social de la famille, communauté, société, style de vie et même l'appareillage technique qui soutient la survie de la communauté et l'interaction. C'est tout le réseau interconnecté des influences qui (1) créent les attitudes (ou la façon d'aller dans le monde) des gens et qui représentent les influences climatiques et géographiques sur la société humaine et les interactions humaines avec les nécessités du climat, et qui (2) sont sujettes à la transformation humaine des aspects géographiques de l'environnement. Pour Berque (1996) : *Fûdo* = milieu = la relation d'une société à l'étendue terrestre ; *Fûdo-sei* = "médiance" = "le fait d'être un milieu, l'ensemble des prises du milieu, qui en instituent le sens" = sens (à la fois signification mentale, sensation charnelle et orientation philosophique) de cette relation. La médiance embraye donc le physique au phénoménal dans l'évolution d'un milieu ; mésologie = étude des milieux (*op. cit.*, p. 8).

Watsuji Tetsuro a partagé la même volonté que Tanabe Hajime de sortir de la contemplation. Pour lui, Nishida Kitaro, bien que parlant de "soi agissant", se

contente de juxtaposer à ce dernier un "voir" contemplatif, une représentation. Au lieu de cette représentation, il parle d'anticipation comme intégrée à l'action : "Il a été souvent noté que la pensée de Husserl échoue à attacher de l'importance à l'intentionnalité future, qui apparaît dans l'anticipation (…). Ceci signifie que la phénoménologie est au bout du compte l'étude de la conscience contemplative et donc exclut à la fois les attitudes actives et pratiques de la vie" (Watsuji, 1996b, p. 211). C'est pour lui poursuivre l'œuvre de M. Heidegger : "Heidegger, en soumettant de tels problèmes à une réflexion plus poussée et en donnant la priorité centrale au moment de l'anticipation, essaya de loger la temporalité sur un fondement plus profond que celui de l'intentionnalité. Partant des expériences spontanées et actives, il entreprit de loger la temporalité fondamentale non pas dans la structure intentionnelle de la conscience contemplative mais dans la structure de l'existence humaine comme « souci » (*Sorge*) (…). Qui plus est, Heidegger transforma sa position philosophique d'une phénoménologie de pure conscience à une phénoménologie herméneutique de l'existence consciente de soi" (Watsuji, 1996b, p. 212). Rappelons que, dans le programme de recherche 'cours d'action', une Unité d'activité donnant lieu à conscience préréflexive aboutit, non pas à une représentation nouvelle mais à une transformation de la Structure d'anticipation A de l'acteur (voir chapitre 1, section 4).

Il insiste aussi sur la spatialité, qui lui semble avoir été négligée au profit de la temporalité :

- "Ce que vise ce livre [*Fûdo*], c'est à élucider la médiance en tant que moment structurant de l'être humain (…), il ne concerne pas l'être humain subjectif (le fait d'être sujet-acteur souverain)" (Watsuji, 1996a, p. 9).
- "Dans *Sein und Zeit* [de M. Heidegger] (…), je me demandais pourquoi cette mise en valeur de la temporalité comme structure d'être subjective ne s'accompagnait pas, au titre également de structure originaire de l'être, d'une mise en valeur de la spatialité. Certes, même chez Heidegger, la spatialité n'est pas totalement absente. La « nature vivante » du Romantisme Allemand semble y être ressuscitée par l'observation de l'espace concret dans l'être de l'Homme. Mais elle ne se profile plus guère sous le puissant éclairage de la temporalité. Là, j'ai senti la limite du travail de Heidegger. Une temporalité qui ne se fonde pas en spatialité n'est pas encore vraiment temporalité. Si Heidegger s'en était tenu là, c'est que son *Dasein* n'est en fin de compte qu'un individu (…). Cela n'est qu'un aspect abstrait de l'être humain, si l'on considère celui-ci dans sa structure duelle, à la fois individuelle et sociale" (Watsuji, 1996a, p. 10).

Ce Milieu n'est évidemment pas limité au milieu naturel. Il est le produit de l'histoire : "L'erreur la plus fréquemment commise à propos des phénomènes de milieu (…), c'est celle du point de vue du sens commun, à savoir d'envisager une influence de l'environnement naturel sur l'humain, en dépouillant d'emblée les phénomènes de milieu du moment de l'être humain ou de l'histoire, pour les transposer sous le seul éclairage de l'environnement naturel. Dire que l'humain n'est pas simplement régi par l'environnement naturel, qu'au contraire il transforme le milieu par son travail, et tout ce qu'on peut ajouter dans ce sens, revient à un tel point de vue. Ce n'est

pas voir encore véritablement les phénomènes de milieu. Nous venons de voir, en revanche, comment ces phénomènes sont une façon de faire de l'entente propre de l'humain" (Watsuji, 1996a, p. 18). D'où l'idée d'une "typologie des milieux" comme "en même temps typologie des histoires" (Watsuji, 1996a, p. 30).

Les notions d'homme-relation et de milieu, comme celle d'auto-identité contradictoire de Nishida, traduisent des relations symétriques. Comme on l'a vu plus haut (chapitre 10, section 2), c'est cohérent avec le fait que Watsuji Tetsuro, comme Tanabe Hajime, ajoutant à cette symétrie une fringale d'action, ont été encore plus engagés que Nishida Kitaro dans la soumission à la Maison impériale et à l'impérialisme japonais.

Cours d'action, acteur, situation

Dans sa différence avec d'autres programmes de recherche du courant de la cognition / action située (ethnométhodologie, cognition sociale distribuée, etc.), le programme de recherche 'cours d'action' met l'accent sur l'asymétrie de la relation d'interaction entre un acteur et son environnement matériel et social. Si cet acteur constitue une partie négligeable, du point de vue de l'observateur extérieur, de cet environnement matériel et social, il sélectionne ce qui est pertinent pour lui dans ce dernier, à partir de son organisation interne construite au cours de son histoire et des diverses situations particulières qu'il a rencontrées. Comme nous le verrons (section 4 suivante), cet acteur a aussi éventuellement rencontré des cultures diverses, des appels symboliques divers. Si sa soumission pleine et entière au milieu est possible, elle n'est – heureusement ! – pas toujours sûre.

Selon le programme de recherche 'cours d'action', il s'agit pour chacun de se savoir situé, non seulement dans sa tradition culturelle locale, mais aussi (1) dans le coexistence, plus ou moins paisible ou conflictuelle des traditions culturelles à l'échelle du monde et (2) dans sa situation matérielle et sociale. Il en résulte la possibilité d'innovation par appel d'autres traditions culturelles face aux chocs de sa situation matérielle et sociale à chaque instant. S'il n'y a pas hétérogénéité des corps, situations et cultures, la société et la culture, par exemple l'État impérial japonais et la culture japonaise, dans lesquelles s'inscrit l'individu ne peuvent que gagner à tout coup, sauf "choc des civilisations", pour reprendre une formule rebattue, dans lequel il n'est évidemment pas sûr que la meilleure – qui reste à définir – gagne.

L'irrationalité de l'individu chez Nishida Kitaro ("volonté non consciente") correspond à l'irrationalité dans l'Engagement de l'acteur dans sa situation selon le programme de recherche 'cours d'action'. Mais la pratique, l'étude et la recherche philosophique qui questionne ce dernier en le confrontant à des appels philosophiques ouvrent la possibilité d'une réduction de cette irrationalité à chaque instant.

4. Individuation, art et culture

La notion d'auto-identité contradictoire de l'acteur et de l'environnement permet de rendre compte des notions de monde propre (comme monde pour un individu donné sans autre précision) et de corps propre (comme intermédiaire dans

le continuum de l'auto-identité contradictoire de l'acteur et de l'environnement), mais pas de celle de culture propre. En effet, Nishida Kitaro met la culture uniquement dans l'environnement, même si elle est construite par l'action. C'est la notion de savoir propre, incluant justement celle de culture propre, qui rend compte de l'asymétrie de l'interaction individu / environnement. Une fois le corps, l'environnement et la culture propre spécifiés à t en état dynamique du corps à t, situation dynamique à t et savoir, dont culture, dynamique propre à t ou Référentiel à t, respectivement, l'asymétrie de l'interaction individu / environnement à t est spécifiée. Pour donner une place à ces notions de savoir propre et de culture propre, il faudrait remplacer la formule "faire = connaître" de Wang Yang-Ming reprise par le Zen (voir le chapitre 9, section 1) par la formule 'faire = construire du savoir'.

Je-Tu symétrique, culture et morale (Nishida)

Nishida Kitaro soutient que les différentes difficultés soulevées par la question de la relation « Je-Tu » sont dues au fait qu'on considère le monde extérieur et le monde intérieur comme deux mondes opposés. Or le « je » pris uniquement en tant que conscience n'est pas un véritable soi personnel apte à entrer en relation avec un « tu ». Le « je » et le « tu » sont réels l'un pour l'autre non pas en tant que « consciences », mais en tant qu'ils se situent de concert dans un même (…) milieu. (…) L'éveil à soi consiste à « voir en soi l'autre absolu » et inversement à « se voir dans l'autre absolu ». Le « je » devient un véritable soi personnel lorsque (…) il voit au fond de soi le « tu » comme autre absolu et se voit à l'inverse dans cet autre absolu (…). Le Soi ne peut être conçu qu'au sens de l'éveil à soi (…). Son identité, loin d'être fermée sur elle-même, est plutôt une « auto-identité absolument contradictoire », c'est-à-dire une identité médiatisée par l'autre et par la négation absolue de soi (*Introduction* par J. Tremblay à Nishida, 2003, p. 14, et Nishida, 2003, p. 99). Ou encore : "Agir est déterminer l'autre et être déterminé par l'autre ». C'est de cette manière que l'individuel s'oppose vraiment à l'individuel" (Tremblay, 2000, p. 99).

Cette relation symétrique "Je-Tu" aboutit, *via* sa collectivisation, son abstraction et son idéalisation, à une morale nationale : "Sacrifier entièrement son moi, consacrer ses activités à cette construction, devenir tout entier le bâtisseur du monde historique allant de ce qui est créé à ce qui crée, telle est sans doute la quintessence de notre morale nationale" (Nishida, [1944], 1991, p. 69) ; "Le moi qui se vide pour voir les choses ; le moi qui s'immerge au sein des choses ; le sans-mental et la spontanéité naturelle selon la loi : tel est, je crois, l'état auquel nous, Japonais, nous aspirons fortement" (*op. cit.*, pp. 74-75) ; "Je pense que l'idéal de la morale fixé au sein d'une certaine société est comparable à l'appartenance de l'être vivant à une espèce" (Nishida, [1923], 2002, pp. 356-357).

On trouve aussi chez Nishida Kitaro l'idée selon laquelle la culture délimite le domaine des possibles de l'éveil à soi (traduit ici en termes de "conscience auto-aperceptive"), ce qui le rapproche en cela du programme de recherche 'cours d'action' selon lequel le Référentiel à chaque instant, un ensemble de possibles virtuels, ou de types et relations entre types possibles, constitue une spécification situationnelle du savoir propre (incluant la culture propre) de l'acteur : "Dans la conscience

individuelle, les diverses représentations ne s'unissent pas mutuellement sans système. Il en est de même dans la conscience sociétale. Lorsque deux représentations sont en conflit dans la conscience individuelle – comme par exemple dans le jugement – plus elles sont en conflit, plus elles sont intérieurement unies. De la même manière, dans la conscience sociétale, l'indépendance auto-aperceptive des uns et des autres montre sa profonde unité interne. (…) C'est ce qu'on appelle le monde de la culture" (Nishida, [1923], 2002, pp. 231-232). La différence avec le programme de recherche 'cours d'action', c'est qu'il n'est question chez Nishida Kitaro que de monde et de culture, jamais de situation, de savoir propre et de culture propre. J'y reviendrai plus loin (dans cette section).

Homme-relation et éthique (Watsuji, 1949)

Watsuji Tetsuro a consacré son second ouvrage à l'éthique : Watsuji (1996b), dont la première section de l'*Introduction* a été traduite en Français (Watsuji, 2003), qu'on peut compléter par Watsuji (1996a). L'homme-relation perd d'abord sa référence à un homme particulier pour devenir l'interrelation entre les hommes. On passe, pour utiliser un vocabulaire moderne, du situationnisme méthodologique au collectivisme méthodologique :

- "L'individualisme essaie de considérer la notion d'individu qui constitue seulement un moment de l'existence humaine et ensuite le fait passer pour la notion de totalité du *ningen.* [C'est le] point de vue de la subjectivité isolée, qui s'abstrait des connexions pratiques de personne à personne" (Watsuji, 1996b, p. 9).

- "La signification première de la tentative de déterminer la science éthique comme étude de l' « être humain » (*ningen*) est de se libérer de l'erreur, propre aux temps modernes, qui consiste à faire de l'éthique simplement une question relative à la conscience individuelle (…). La position de la subjectivité isolée, qui s'est abstraite du réseau de l'action d'homme à homme, est appliquée ici de force jusqu'aux problèmes éthiques. Et ainsi, le champ des questions morales se trouve également restreint au « rapport du sujet avec la nature », et à l'intérieur de celui-ci, il reçoit un domaine propre en tant que problème de la volonté par opposition au problème de la connaissance. Par conséquent les problèmes qui sont placés au cœur du questionnement éthique deviennent, par exemple, la question de l'autonomie du soi par rapport à la nature, ou la question du contrôle que le soi peut exercer sur lui-même, ou encore la question de la satisfaction des désirs du soi, etc." (Watsuji, 2003, p. 5).

- "Précisément, le champ des problèmes éthiques se trouve dans la « relation [*aidagara*] liant une personne aux autres personnes » et non pas dans la conscience de l'individu isolé. C'est pour cette raison que la science éthique est une science de l' « interhumain » (*ningen*)" (Watsuji, 2003, p. 6).

- "L'éthique est l'ordre ou la voie qui rend possible telle quelle l'existence communautaire de l'être humain" (Watsuji, 2003, p. 7).

- "Le lieu des problèmes éthiques repose non pas dans la conscience de l'individu isolé, mais précisément dans l'interrelation de personne à personne" (Watsuji, 1996b, p. 10).

- "Les mots sont concernés par l'activité à travers laquelle l'étant préconscient est transformé en conscience. Ce préconscient est en même temps la réalité subjective

et, en tant que tel, ne peut être objectivé par aucun moyen ; c'est un ensemble de connexions-actes pratiques. Donc, quand sa structure prend forme dans la conscience, son origine n'est pas dérivée simplement de l'existence individuelle même si son contenu existe dans la conscience individuelle" (Watsuji, 1996b, p. 10).

- "Le groupe n'est pas une entité statique, car il existe dynamiquement dans et à travers ces connexions pratiques" (Watsuji, 1996b, p. 11).

- "Quand Heidegger caractérise l'existence humaine comme être-au-monde, il utilise le concept d'intentionnalité prévalent dans la phénoménologie, comme son tremplin. Il a poussé cette structure un pas plus loin, pour la transférer dans l'existence, et l'a comprise comme ayant à faire avec les outils. Donc, nous pouvons dire qu'il établit le modèle pour expliquer la signification subjective de ce qui est appelé le monde. Mais, dans sa philosophie, la relation de personne à personne se tient cachée derrière la relation entre personne et outils (…). Pour cette raison, son disciple K. Löwith essaya de porter au jour cet élément caché et de clarifier l'idée de « monde » principalement en faisant référence aux relations entre personne et personne. Alors que l'étude de Heidegger est concernée par l'anthropologie phénoménologique générale, Löwith se sépare de cette approche et se tourne vers l'anthropologie (…). Selon Löwith, alors, le mot allemand *Welt* implique un facteur humain" (Watsuji, 1996b, p. 16).

Alors, l'homme-relation ou *"ningen* = le public et en même temps les êtres humains qui y vivent" (Watsuji, 1996b, p. 15). Ou encore : "Nous possédons donc un mot « *ningen* » qui est d'une profonde signification. Et sur cette signification, nous avons élaboré le concept de l'être humain. L'être humain, c'est « le monde » et en même temps c'est la personne qui se trouve incluse dans ce monde = structure dialectique" (Watsuji, 2003, p. 11). R. Carter remarque que cette notion est moins descriptive qu'idéale : *"Ningen* (…) est à l'origine un terme bouddhiste qui signifie « le monde humain en tant que différent du monde animal et du monde des êtres célestes ». Dans l'usage moderne, *ningen* exprime quelque caractère exemplaire" (Carter, 1996, p. 338). Yoko Ansaka (2001) rappelle aussi qu'au contraire de l'Anglais, dans lequel « Je » possède un référent fixé (le locuteur), le « Je » japonais désigne non pas la personne *per se* mais indique plutôt une position sociale dans le contexte d'une situation donnée.

De l'interrelation entre personnes à sa totalisation dans l'État, il n'y a qu'un pas pour Watsuji Tetsuro :

- "Le trait essentiel de l'indépendance de l'individu est sa rébellion contre le tout, et le trait caractéristique essentiel de la totalité repose dans sa négation de l'indépendance de l'individu" (Watsuji, 1996b, p. 101).

- "Le principe fondamental des relations humaines ne doit être rien d'autre que la réalisation à travers les individus (c'est-à-dire des négations de la totalité) de leur totalité (c'est-à-dire de la négation de la négation). C'est de façon ultime le mouvement d'auto-réalisation d'une totalité absolue originale" (Watsuji, [1934], 1971, p. 409).

Alors, on peut mourir heureux pour l'État : "Ce qui du point de vue de l'individu est être pour la mort est être pour la vie du point de vue de la société" (Watsuji,

1996a, p. 22). C'est posséder le sens de la négation : "D'un côté la position de « l'individu » agissant ne se réalise que dans la mesure où elle est la négation d'une totalité, quelle qu'elle soit, de l'être humain, quel qu'il soit. Un individu qui ne possède pas le sens de la négation, c'est-à-dire un individu essentiellement auto-subsistant et isolé, n'est qu'une fiction. Cependant, d'un autre côté, la totalité de l'être humain se réalise dans la négation de l'individualité. Une totalité qui ne contient pas négativement l'individu est aussi une forme de fiction" (Watsuji, 2003, p. 19).

Une telle hypostase de la totalité de l'interrelation entre personnes est justifiée par la critique peu convaincante des idées de L. von Wiese, qui montre plutôt les limites de l'idée de vacuité chez Watsuji Tetsuro qui ne va pas jusqu'à trouver "vide" l'État ! : "[Leopold von Wiese (*Traité de sociologie*, 1924-1929)] a émis la thèse que l'attention devait porter sur le processus, c'est-à-dire le flux caractéristique des actes humains (…). Donc, les configurations sociales telles que l'église, l'état, l'économie et la classe sociale possèdent des relations sociales en flux comme leurs éléments composites et ne sont jamais quelque chose de substantiel (…). Donc, Wiese a dissout la société dans le flux des actes humains et a essayé de voir la société comme « contenus totaux représentés » de ces relations réciproques entre individus et société, quand ces contenus sont considérés comme une « unité conceptuelle ». Mais en concevant les actes humains de cette façon, il échoua à considérer le fait qu'ils sont configurés dans des formes spécifiques. La raison pour laquelle les processus sociaux amènent une configuration sociale spécifique repose dans le fait que les actes de connexion et de séparation sont déterminés et contrôlés dans une direction spécifique (…). Les éléments de coercition sont exclus de son analyse" (Watsuji, 1996b, p 109).

En passant, Watsuji Tetsuro s'appuie sur sa notion d'homme-relation (*ningen*) pour critiquer la notion d'être-pour-la-mort de M. Heidegger : "Quoique le point de départ de Heidegger, l'être dans le monde, soit déjà basé sur le *Jemeingkeit* (« être moi-même en chaque occasion »), ce *Jemeingkeit* doit être ultérieurement révélé comme « un agent souffrant de la mort » dans la perspective de la possibilité totale, pour permettre d'interpréter la structure unifiée du souci inhérente à l'être dans le monde comme temporalité. Cet être qui manifeste sa totalité au moyen de la mort est un individu de part en part et pas un *ningen sonzai* (c'est-à-dire, un être humain orienté par l'interrelation). En ce qui concerne le phénomène de la mort humaine, Heidegger lui-même n'a été capable de traiter que de la mort individuelle. Des événements (…) comme la veillée mortuaire, l'enterrement, une tombe, une cérémonie bouddhiste tenue quarante neuf jours après pendant laquelle les membres de la famille et les amis participent à la mort humaine, il les omet" (Watsuji, 1996b, p. 219). Dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 3, section 7), j'ai montré l'incohérence entre l'être-pour-la-mort et les autres existentiaux de M. Heidegger *versus* sa cohérence avec son nazisme personnel. L'être-pour-la-mort devient chez Watsuji Tetsuro l'être-pour-la-participation-collective-à-la-mort.

Au total, dans la conférence et l'essai de 1943 de Watsuji Tetsuro, "*La voie du sujet au Japon*", [on] trouve que "le cœur de la valeur éthique dans la tradition japonaise

et la raison de sa supériorité sur les autres traditions repose sur la voie de révérence pour l'empereur", ou encore que "ce qui relie les hommes à leur absolu le plus profond et le plus fondamental est actualisé vraiment et concrètement seulement dans une structure humaine relationnelle, le plus pleinement à travers l'état" ou que "l'état est la structure éthique la plus haute" (Carter, 1996, p. 353).

Selon Tremblay (1996), qui bénéficie sans doute de l'accès à des textes non disponibles en traduction, ce point de vue de la communauté est partagé avec Nishida Kitaro :

- "Nishida met en lumière le lien intrinsèque entre le néant absolu et la relationalité en montrant que l'individuel (*kobutsu*) est tel uniquement par le fait de se confronter à un autre individu, et que cette confrontation est un processus de néantisation absolue par lequel l'individuel renvoie constamment à l'autre, ce qui permet en retour une auto-affirmation absolue. Le néant absolu est également le fondement de la structure relationnelle de Watsuji, qui fait l'originalité de son éthique. L'humain (*ningen*), à la fois individuel et social, comporte une négation par laquelle il nie l'ensemble de l'humanité, se constituant ainsi comme individu et comme société" (*op. cit.*, p. 63).

- "La logique paradoxale de Nishida et l'éthique de Watsuji se fondent sur une structure relationnelle semblable. Cette dernière repose en effet sur les relations fondamentales établies entre l'humain et l'humain, l'humain et la famille, l'humain et la société. L'individu (*kojin*) n'y est jamais séparé de la communauté et de la société puisqu'il peut être compris uniquement à partir de la totalité des relations humaines. Une des notions déterminantes de l'éthique de Watsuji est l'*aidagara* ou relationalité qui réside dans les diverses relations entre humains (*ningen*)" (*op. cit.*, p. 64).

Pour Yoko Ansaka (2001), la thèse de Watsuji Tetsuro est que "l'intersubjectivité est une condition, plutôt qu'un accident, de la structure des expériences vécues en tant que telles (non pas « conscience ») mais cette relation demande en même temps la reconnaissance que l'Autre doit rester une véritable négation relativement au Soi. La théorie de l'« être entre » (*aidagara*) de Watsuji est celle de la dynamique interpersonnelle qui existe parmi les individus et qui constitue essentiellement la nature fondamentale de ce que cela signifie pour quelqu'un d'être un « Soi »" (*op. cit.*, pp. 198-199).

Si, pour Watsuji Tetsuro et – sans doute à un moindre degré – Nishida Kitaro, ce point de vue de la communauté est, en définitive, celui de l'État, ne peut-il pas en être séparé ? Si l'on répond positivement à cette question, on peut conserver de la notion d'homme-relation son aspect critique relativement à certaines conceptions occidentales. Par exemple, J.-P. Sartre lui-même a reconnu sur le tard : "J'ai laissé chaque individu trop indépendant dans ma théorie d'autrui de *L'être et le néant*. (…) Je n'avais pas déterminé ce que j'essaie de déterminer aujourd'hui : la dépendance de chaque individu par rapport à tous des individus" (Sartre & Lévy, 1991).

Je-Tu doublement asymétrique et culture propre dans le programme de recherche 'cours d'action'

Dans le programme de recherche 'cours d'action', répétons-le, la relation "Je-Tu", comme la relation "Je-environnement matériel", est une double interaction asymétrique et non pas une interaction symétrique. Le couplage de troisième ordre entre individu 1 et individu 2 aboutit à deux mondes qui restent séparés, celui de l'individu 1 et celui de l'individu 2, mais aussi à un monde partagé entre eux. Le collectif entre individu 1 et individu 2 ainsi construit n'est que relatif et interagit de façon asymétrique avec les individus qui n'y participent pas. Dans les deux cas, cette interaction est asymétrique au sens où l'organisation interne à l'instant donné de cet acteur ou de ce collectif relatif sélectionne les éléments de comportement d'autres acteurs et les phénomènes de l'environnement matériel qui sont susceptibles de le perturber et façonne la réponse qu'il peut apporter à cette perturbation.

Il faudrait qualifier cette asymétrie comme étant, pour ainsi dire, "au bénéfice" de l'acteur, du "Je", ou plutôt de ce qu'il en reste, c'est-à-dire de cette asymétrie même. En effet, E. Lévinas a introduit l'asymétrie inverse. Pour lui, le "visage d'Autrui" instaure entre Autrui et moi une relation de hauteur et, à travers cette hauteur, un commandement, un ordre qui m'est donné, dans lequel il voit l'origine de l'éthique, en tant qu'elle commence par "Tu ne tueras point". Déjà, J.-P. Sartre avait fourni (dans *l'Être et le Néant*) une description insistant sur l'effet particulier qu'aurait Autrui sur moi. E. Lévinas se considère comme poursuivant cette description et écrit : "Sartre dira d'une façon remarquable, mais en arrêtant l'analyse trop tôt, qu'Autrui est un pur trou dans le monde" (Lévinas, 1972, p. 58). En effet, cette description de J.-P. Sartre différencie seulement la relation "Je-Tu" de la relation "Je-environnement matériel" en ce sens que, d'après lui, la première remet en cause l'évidence et la consistance du monde que le "Je" s'est construit.

Le visage d'Autrui ne peut être considéré comme "hauteur intimante" (Lévy, 2013, p. 454) dans le cadre de l'hypothèse de l'enaction – du moins telle que la formule le programme de recherche 'cours d'action' – que si l'histoire de l'acteur considéré (celui qui dit "Je") l'a conduit à sélectionner dans ce visage d'Autrui de quoi alimenter cette interprétation de "hauteur intimante" et à façonner sa réponse de façon cohérente avec cette interprétation. En bref, le visage d'Autrui n'instaure une "hauteur intimante" relativement à moi que si mon Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux a été construit par mon histoire, y compris éventuellement la lecture des œuvres de E. Lévinas et B. Lévy ou encore la fréquentation des textes de la tradition juive talmudique qui les ont inspirés, de façon telle que je la ressente. L'éthique y perd en universalité *a priori* pour dépendre d'une culture propre de chaque acteur et de son partage avec d'autres. La culture propre susceptible de conduire à une humanité viable ne se limite sans doute pas à une religion (le judaïsme rabbinique) ou à une philosophie particulière (ou deux, puisque les philosophies de E. Lévinas et B. Lévy diffèrent sur de nombreux points). D'ailleurs, le *Talmud* accorde une place, à côté des juifs religieux, à ce qu'il appelle les *Bene Noah*, ou fils de Noë, susceptibles de consti-

tuer une telle humanité viable bien que fragile, à la différence des idolâtres de tous poils (qui ne se limitent pas à idolâtrer des statues, mais qui incluent aussi les idolâtres de la nation, du progrès technique, du profit, etc.). Mais c'est une autre histoire.

Ainsi, l'hypothèse de l'enaction ainsi comprise, d'un côté, à la différence de celle de la relation "Je-Tu" symétrique de l'École de Kyoto, ouvre la possibilité pour l'individu de ne pas se soumettre à l'État, par exemple à l'impérialisme japonais et à ses quinze ans d'exactions dans le Sud-Est asiatique, de l'autre, à la différence du pari (plutôt qu'hypothèse) d'"hauteur intimante" de E. Lévinas et B. Lévy, rend plus problématique, donc plus aventureuse, l'entreprise de fondation d'une éthique universelle pour une humanité viable dans laquelle ils se sont engagés.

5. Jeux d'après guerre avec le "néant absolu" et Engagement éthico-politico-religieux

Dans cette section et la suivante, je m'intértesserai essentiellement à Nishitani Keiji mais précéderai l'examen de l'œuvre de cet auteur par celui des mouvements de pensée de Nishida Kitaro et Tanabe Hajime face à la défaite de 1945, qui font partie du contexte de Nishitani Keiji *post* 1945 (dont rien n'est traduit d'avant 1945, rappelons-le, mais dont certaines activités en relation avec l'ultranationalisme japonais sont documentées, voir chapitre 9, section 2).

Une occupation américaine pleine de sens (Nishida, 1945)

Selon Feenberg (1994), "[Nishida écrit, dans son dernier essai "*La logique du lieu et la conception religieuse du monde*"] : « La raison d'existence d'une nation repose (…) dans son caractère religieux comme auto-expression de la vie historique. Une véritable nation naît quand un peuple héberge le principe du monde en lui-même et se forme lui-même historiquement et socialement ». L'essence religieuse de la nationalité est à la fois culturelle et globale et contient en tant que telle le secret de la coexistence internationale à l'époque moderne. Ces idées représentent une rupture radicale avec le nationalisme japonais contemporain. Les écrits politiques précédents de Nishida ont suivi l'opinion usuelle en surestimant la signifiance philosophique de l'État. (…) Alors que la défaite imminente clarifiait la situation, Nishida a innové un nouveau discours nationaliste fondé sur la culture. (…) Le point implicite de comparaison n'est plus les Grecs mais les Juifs. Leur défaite et leur occupation par les Babyloniens sont consignées dans la Bible, tout particulièrement le livre prophétique de Jérémie. Nishida note qu'en dépit de leur conquête, les juifs ont maintenu leur « confiance en soi spirituelle » et ont transcendé leurs simples limitations ethniques pour créer une religion mondiale. De la même façon, argumente-t-il, "l'esprit japonais participant à l'histoire du monde (…) peut devenir le point de départ d'une nouvelle culture globale, mais seulement si le Japon dépasse sa perspective « insulaire » et « vainement confiante en soi »" (*op. cit.*, pp. 171-172). Nishida Kitaro a ainsi anticipé une occupation américaine pleine de sens, ce qu'elle s'est effectivement avérée être.

La philosophie comme metanoia (Tanabe, 1945)

Comme je l'ai déjà rappelé, Tanabe Hajime a opéré en 1945 un tournant philosophique vers une philosophie du repentir (qu'il nomme en utilisant un terme grec : *metanoia*) ou métanoétique. Je me limiterai à ses principes essentiels et m'appuierai pour cela sur Tanabe ([1945], 1986), le célèbre *Philosophy as metanoetics*, mais surtout sur les commentaires présentés dans les différents chapitres de Unno & Heisig (1989) et sur Nishitani ([1951], 1991).

En 1945, "Tanabe affirme que : (1) la caractéristique de la philosophie est l'éveil à soi, non pas la critique en tant que telle [contrairement à E. Kant] ; (2) que la philosophie devient possible seulement quand la *metanoia* [repentir] du criticisme est présupposée ; (3) que la philosophie métanoétique naît quand l'autonomie critique de la raison est abandonnée et quand la raison connaît une « mort et résurrection »" (Unno & Heisig, 1990, p. 51). À la place de l'autonomie critique, Tanabe propose de se reposer sur le Pouvoir Autre, en référence au bouddhisme de la *Terre Pure* (voir chapitre 9, section 1). Pour Nishitani ([1951], 1991), qui, rappelons-le, étudia sous sa direction :

- "Que la philosophie de Tanabe se soit retournés vers un point d'appui de Pouvoir Autre Absolu peut être considéré comme le résultat de quelque chose de latent dans sa pensée dès le départ (…). Tanabe maintient un enracinement ferme dans notre action ou praxis en tant qu'étants relatifs et considère le néant absolu comme manifestant sa transcendance seulement différentiellement, c'est-à-dire en effectuant une conversion des étants relatifs à travers la négation absolue, leur offrant ainsi une orientation pour leur action" (*op. cit.*, p. 168).
- "Les traits distinctifs de la philosophie [d'avant 1945] de Tanabe – (1) la résolution de prendre comme coordonnées de départ la praxis ou action et le Moi de l'étant relatif qui est le sujet de cette action ; (2) l'accent sur le mal originel et l'irrationalité de l'histoire (en d'autres mots, la nature radicale du principe de négation) comme base de cette résolution ; (3) en conséquence de cette même résolution la conception selon laquelle le néant absolu se manifeste différentiellement – tous ces traits, poussés jusqu'à leur conclusion, montrent une tendance vers le témoin-foi-action du Pouvoir Autre Absolu [la métanoétique d'après 1945]" (*op. cit.*, p. 170).

Notons le retour du terme de *praxis*, l'idée d'une pratique supérieure d'hommes supérieurs quels que soient les critères de cette supériorité, déjà présente chez Tanabe Hajime avant 1945 (voir section 5), alors que Nishida Kitaro ne parle que de *poiésis*. Notons aussi que le repentir de Tanabe Hajime est non spécifique, alors que sa collaboration intellectuelle à l'impérialisme japonais l'était, et aboutit seulement à un acte de foi dans le Pouvoir Autre. On est loin avec cette *metanoia* d'une réflexion sur son activité passée dont il serait conscient du caractère situé dynamiquement en 1945. On est loin aussi d'une recherche philosophique qui alors, avec l'aide de la confrontation avec diverses lectures philosophiques, chercherait à expliciter et transformer les présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) de son activité passée, c'est-à-dire son Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux. Tout ce que je propose de tirer de positif de cette philosophie métanoétique est que l'issue positive d'une telle recherche philosophique n'est

pas gagnée, que le terme de cette explicitation et transformation n'est qu'une espérance, un acte de foi dans l'avenir – l'appeler 'foi dans le Pouvoir Autre' n'apporte ni n'enlève rien –, quelles que soient la profondeur de l'expérience de son activité passée et les apports des lectures philosophiques effectuées et effectuables.

Du Nihilisme de la Science et de la Technologie à la vacuité absolue (selon Nishitani, post 1945)

F. Nietzsche affirme qu'il peut être nécessaire de passer à travers une "forme européenne de bouddhisme" [comme nihilisme passif"] sur le chemin d'un "nihilisme actif" pour clarifier les bases d'un dépassement complet du nihilisme au moyen d'une réévaluation de toutes les valeurs (Davis & *al.*, 2011, p. 85). L'ouvrage de Nishitani Keiji (*Religion & Nothingness*, Nishitani, [1961], 1982), qui prend la suite de Nishitani ([1949], 1990) se présente comme une élucidation herméneutique et existentialiste de la notion nietzschéenne de nihilisme, à partir de la notion de néant de M. Heidegger revisitée par le bouddhisme. Alors que le projet de Nishida Kitaro était de considérer les cultures occidentales et orientales dans leurs différences, sur la base de ce qui avait été inauguré au Japon durant l'ère Meiji, et de construire un système de pensée personnel, compréhensif et concret qui inclurait les sciences et les techniques, le projet de Nishitani Keiji porte sur le monde d'aujourd'hui qui rend la distinction Occident / Orient sans signification, c'est-à-dire sur le "monde unique superficiel et son nihilisme" (Davis & *al.*, 2011, p. 25). Selon le même commentateur :

- "Nishitani comprend la crise moderne du nihilisme dans les termes d'une assertion ratée de l'autonomie humaine qui succombe paradoxalement aux hétéronomies duales de la mécanisation technologique externe et de la pulsion intérieure infinie de la volonté du soi. Nishitani interprète cette symbiose paradoxale de l'affirmation et de la perte de la volonté dans les termes d'une notion « démythologisée » de *karma* : « Derrière la rationalité scientifique et la volonté technologique de l'être humain moderne, se cache la même « pulsion infinie » que la doctrine bouddhiste ancienne de *karma* a cherché à exposer »" (Davis, 2011, p. 90).

- "Selon Nishitani, la « grande négation » impliquée dans l'expérience de la vacuité ou *sunyata* ne met pas fin à toute activité, mais plutôt donne le champ libre à une sorte radicalement différente d'activité incessante, qui n'est plus centrée sur l'ego et ne produit pas de dette karmique. Dans le champ ultime de la non dualité du *samsara* et du *nirvana* [voir chapitre 7, section 4], « le faire constant est un non faire constant », « tout notre travail prend le caractère d'un jeu » (…), ce que le Zen appelle un « *samadhi* [illumination] ludique »" (Davis, 2011, p. 92).

Ajoutons deux citations de Nishitani Keiji lui-même :

- "Le nihilisme est ce qui sans signification la signification de la vie. (…) Habituellement, nous avançons dans la vie, tant et plus, avec notre œil fixé sur une chose ou sur une autre, toujours pris dans quelque chose à l'intérieur ou à l'extérieur de nous-mêmes. Ce sont ces engagements qui empêchent l'approfondissement de la conscience. Ils bloquent la voie d'une ouverture de cet horizon sur lequel le nihilisme apparaît et le soi-être devient une question. C'est même le cas avec l'étude et les arts ainsi que tous les engagements culturels" (Nishitani, [1961], 1982, p. 4).

- "[La tendance du] contrôle de la science et de la technologie scientifique, et plus fondamentalement, [du champ sur lequel ils se sont constitués : l'alliance mutuelle de l'intellect impersonnel et abstrait et de l'image mécanique du monde (…) [constitue une] tendance vers la perte de l'humain" (Nishitani, [1961], 1982, p. 89).

Évidemment, on se trouve là à l'opposé de la façon de concevoir la science et la technique en termes de "plus et mieux" qui a été explicitée dans les *Parties A, B et C* de cet ouvrage. Il faut noter que Nishida Kitaro n'a pas sacrifié à cette vision de la science et de la technique comme nihilistes. Pour lui, le monde de la culture ou monde des objets de la volonté contient aussi bien les sciences que les arts, les techniques et les institutions ["Nous naissons dans une société historique, nous créons les choses par la technique et en les créant nous nous créons nous-mêmes" (Nishida, 1991, p. 33) ; "Nous sommes tous sans exception les travailleurs et les ingénieurs de la création du monde" (idem, p. 101]. Ceci n'a pas échappé à A. Feenberg, qui consacre son chapitre 6 (*La technique dans le contexte de la mondialisation*, pp. 219-250) à la relation entre technique et culture selon Nishida Kitaro et à son élève Miki Kyoshi. Par contre, il milite pour un savoir personnel, existentiel, différent de ce savoir commun, qui ne le remet pas *a priori* en cause mais conduit éventuellement à le développer de façon particulière.

6. La philosophie de la religion de Nishitani : une pensée planétaire ?

Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai exprimé la profonde méfiance relativement à la proposition de F. Varela et de ses co-auteurs de considérer l'œuvre de Nishitani Keiji *post* 1945 comme la pensée planétaire qui constituerait l'horizon de l'enaction. Ils écrivent en effet : "Nishitani est exemplaire à nos yeux pour deux raisons ; d'une part, son éducation l'a formé à la tradition Zen de l'attention / vigilance, dans laquelle il s'est personnellement immergé ; d'autre part, il a compté parmi les disciples de Heidegger, ce qui lui a procuré un accès tout à fait direct à la pensée européenne en général et à l'invocation heideggerienne d'une pensée planétaire en particulier" (Varela, Thomson et Rosch, 1993, p. 322-323) (voir aussi Thomson, 1986). Si Nishitani Keiji 1945 (dont, à ma connaissance, rien n'est traduit d'avant 1945, rappelons-le encore, mais dont certaines activités en relation avec l'ultranationalisme japonais sont documentées, voir section 2) s'inscrit dans le contexte des mouvements de pensée de Nishida Kitaro et Tanabe Hajime face à la défaite de 1945, il apporte aussi du neuf. Examinons ce qu'il en est, sachant que, si pensée planétaire il y a chez lui, nous venons de voir (section 5) qu'elle est en guerre avec la science et la technique.

Nishitani et le retour au bouddhisme madhyamika indien : la boucle est bouclée

J'utiliserai tout particulièrement Unno & Heisig (1989) *The religious philosophy of Tanabe Hajime : The metanoetic impérative*, écrit par un ensemble d'auteurs principalement spécialistes du bouddhisme.

Selon S.H. Stenson : "Dans sa discussion de la vacuité, Nishitani relie deux lignes de pensée essentielles : (1) la « déconstruction » de la métaphysique occidentale

traditionnelle (…) qui inclut le dualisme cartésien (…) ; (2) la présentation du bouddhisme avec sa conception du Soi comme « vide », vide d'âme et d'esprit métaphysique (du fait que rien de cela n'apparaît dans notre auto-examen rétrospectif). Selon cette conception bouddhiste radicalement empirique, tout soi-disant « Soi » n'est qu'un courant de conscience toujours changeant de « champs » de phénomènes évanescents qui sont constamment en devenir et s'évanouissent. Pour Nishitani et Heidegger (comme pour W. James avant eux), l'être de mon « Moi » et de mon « monde » est seulement mon temps de vie fluant" (in Unno & Heisig, 1989, p. 129).

Selon A. Klein : "Les catégories de Nishitani rendent possible de retracer le mouvement vers l'activité illuminée compassionnée comme un mouvement du néant à la vacuité. Tout d'abord, l'abysse du nihilisme lui-même ne peut se produire que dans le contexte de la vacuité. L'abysse de la vacuité, cependant, n'est pas établi sur et contre les objets qu'elle accompagne ; contrairement au néant, elle ouvre ce que Nishitani appelle le « côté proche » du phénomène. De cette façon, il n'implique aucune distanciation qui pourrait empêcher l'engagement compassionné. La vacuité considère le néant, la malléabilité et la nature conditionnée de toutes choses comme une partie intégrante de ces choses et non pas comme intrusives. (…) Tel qu'il est décrit dans les présentations *Madhyamika* classiques du chemin de l'illumination (telles que celles de Candrakirti, Kamalasila et Tsong-ka-pa), le mouvement du néant à la vacuité culmine dans une intégration systématique de la compassion et du savoir de la vacuité. La compassion elle-même est le catalyseur essentiel de cette transition. Le mouvement compassionné du néant à la vacuité est possible en partie parce que la vacuité qualifie le néant mais le néant ne qualifie pas la vacuité" (in Unno & Heisig, 1989, pp. 326-327).

Nishitani et l'anti-Sartre

La critique de J.-P. Sartre est présente de façon importante chez Nishitani Keiji, mais à partir d'une seule conférence de cet auteur, *L'existentialisme est un humanisme*, qui a déjà été l'objet d'une critique de la part de M. Heidegger et que J.-P. Sartre a lui-même autocritiquée ensuite comme constituant un essai populaire philosophiquement faible : Nishitani Keiji ([1961], trad. Angl., 1982, pp. 30-35, p. 47, pp. 54-56 et les derniers paragraphes) ; Nishitani Keiji ([1949], trad. Angl., 1990, pp. 185-188).

Citons et commentons Nishitani ([1961], 1982) :

- "Pour Sartre, l'existentialisme n'est rien d'autre qu'un essai de tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente (…), le fondement de l'existence humaine est le "néant". Que l'homme ne trouve rien sur quoi s'appuyer, ni en lui-même ni à l'extérieur de lui-même, constitue la base de l'existentialisme. (…) Pour Sartre, l'ego est constitué sur un néant subjectif. Alors qu'il n'est pas moins attaché que Descartes à l'auto-conscience de l'ego, Sartre a déplacé les fondements de cette conscience de Dieu vers le néant, du théisme à l'athéisme (…). En même temps, le manque de quoi que ce soit sur quoi s'appuyer que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur du soi signale pour Sartre la liberté de l'homme. (…) Sartre nous dit qu'il appelle son existentialisme un humanisme parce que lorsqu'un homme choisit une

existence pour son « soi », il choisit en même temps une image de ce qu'il pense qu'un homme doit être" (*op. cit.*, pp. 30-31). En fait, si J.-P. Sartre a lu F. Nietzsche, la mort de Dieu est, pour ainsi dire, derrière lui et est loin de constituer le point de départ de sa philosophie.

- "Sartre proclame que sa théorie « est la seule compatible avec la dignité de l'homme, est la seule qui ne fait pas de l'homme un objet ». Nous pouvons apprécier ses intentions, mais (…) tant que nous maintenons le point de vue de l'auto-conscience, la tendance à faire de nous des objets perdure, quelle que soit la façon dont nous insistons sur la subjectivité" (*op. cit.*, p. 32). En fait, J.-P. Sartre ne maintient pas un "point de vue de l'auto-conscience". Il critique au contraire la pensée réflexive comme complice. Ce qu'il introduit, c'est ce qu'il appelle la "conscience non thétique de soi" ou "conscience préréflexive", notion qu'a reprise le programme de recherche 'cours d'action' en la repensant à partir de la notion d'enaction.

- "Sartre décrit aussi l'existence de l'homme comme un « projet » d'aller continuellement au-delà et à l'extérieur du soi, ou comme un mode d'être qui consiste à se dépasser constamment lui-même. Il reconnaît ici une transcendance qui est une forme *d'ek-stasis* : une position hors de soi-même. (…) Le mode d'être ce cet ego n'est pas un « être pour la mort » (Heidegger). Ce n'est pas non plus quelque chose comme la Grande Mort (…) comme lieu du néant qui ouvre le Grand Doute, du fait que le Grand Doute ne signale rien d'autre que la banqueroute de l'ego cartésien" (*op. cit.*, p. 33). J.-P. Sartre, effectivement, décrit ainsi l'existence de l'homme et n'introduit ni "Grande Mort" ni "Grand Doute", ni aucun terme mystique de ce genre (voir ses réactions relatives au mysticisme de G. Bataille).

- "Nous traitons ainsi encore moins de la notion bouddhiste de *sunyata* (« néant », « vacuité »). Le néant dans le bouddhisme est « non-ego », alors que le néant chez Sartre est immanent à l'ego. Quelle que soit la transcendance que cela permet, elle reste collée à l'ego. Sartre considère son néant comme le fondement du sujet, et il le présente comme un mur au pied de l'ego ou comme un tremplin sous les pieds de l'ego. Cela fait de son néant un principe de base qui ferme l'ego sur lui-même. (…) Tant que ce néant est établi comme quelque chose appelé néant-au-pied-du-soi, il reste ce que le bouddhisme répudie comme « la vacuité accrochée de façon perverse ». La subjectivité de l'homme peut être fondamentalement approfondie, mais elle reste suspendue à une ténacité diabolique. Le soi qui établit ce néant est par là lié par lui et attaché à lui. Le néant peut sembler être un déni de l'attachement à soi, mais cet attachement est plutôt exacerbé et caché. Le néant peut sembler ici être une négation de l'être, aussi longtemps qu'il se rend présent comme un *objet* de la conscience dans une forme représentative – en d'autres mots, aussi longtemps que le soi reste attaché à lui – il reste une sorte d'être, une sorte d'objet" (*op. cit.*, p. 33). Ou encore : "Voir le néant à la base de l'existence du soi, à la façon de Sartre, est voir le soi sans fondement sur lequel s'appuyer. Mais le néant qui signifie « il n'y a *pas* de fondement » se positionne lui-même comme un mur pour bloquer son propre chemin et se changer lui-même en une sorte de fondement, de telle sorte que nous pouvons encore dire qu'« il y a un fondement ». Seule la vacuité absolue est la vraie absence de fondement (*Ungrund*)" (*op. cit.*, p. 34). En fait, J.-P. Sartre ne définit qu'une ontologie minimale, découlant de sa Phénoménologie, c'est-à-dire des notions décrivant selon lui le vécu, ou expérience, ou conscience préréflexive.

C'est ce qu'il qualifie d'"essai d'ontologie phénoménologique", sous-titre de *L'être et le néant*. Il sépare radicalement la notion de conscience préréflexive de celle de sujet (ou d'ego) dont il fait une notion empirique éventuellement déterminée par l'intermédiaire de cette conscience préréflexive (voir *Méthode réfléchie*, chapitre 1, ainsi qu'un ouvrage récent, Kail, 2011). C'est la conscience préréflexive qui est caractérisée par lui comme néant, comme non substantive, ce qui m'a permis de l'interpréter, grâce à l'incorporel stoïcien, comme interface entre le corps de l'acteur et le monde, c'est-à-dire comme incorporel entre des éléments corporels (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 2).

- "Pour Sartre, « il n'y a pas de réalité en dehors de l'action » et « tout homme se réalise lui-même en réalisant un type d'humanité ». (…) La question est : à partir de quel horizon cette « action » se réfère-t-elle pour être accomplie, à partir de quel horizon réaliserons nous le soi en réalisant un « type d'humanité » ? (…) La réalisation d'un « type d'humanité » (…), plutôt [que du point de vue de l'humanisme] doit être quelque chose qui pointe vers la réalisation d'un « homme nouveau » qui naît de la négation absolue de l'« humain ». Nos actions individuelles deviennent vraiment des activités « absolues » seulement quand elles naissent de l'horizon qui s'ouvre quand l'homme brise la grotte érémitique de l'ego et passe à travers le néant à la base de l'ego ; seulement quand elles deviennent *manifestes* à partir d'un point dans lequel le champ de la conscience, où les actions sont dites être « du soi », est brisé, en même temps qu'elles restent des actions du soi" (*op. cit.*, pp. 34-35). D'après l'expérience historique, "la réalisation d'un « homme nouveau » qui naît de la négation absolue de l'« humain »" prônée par Nishitani Keiji ne peut aboutir qu'à un cauchemar. Si J.-P. Sartre a parlé d'"humanisme" dans la conférence citée par Nishitani Keiji, il a précisé ensuite que c'était un humanisme d'un homme à venir, qui ne peut être produit par l'action de l'homme actuel qu'à certaines conditions. Mais – c'est là que Nishitani Keiji voit juste – ces conditions restent pour lui, comme d'ailleurs pour moi encore aujourd'hui, problématiques (voir Sartre & Lévy, 1991).

Prophéties

Au total, cette critique de J.-P. Sartre par Nishitani Keiji recoupe les critiques du même J.-P. Sartre qu'on peut trouver chez F. Varela (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 1). Citons pour finir la conclusion de Nishitani ([1961], 1982) qui définit la "vraie" liberté et la "vraie" égalité dans leurs différences avec les mêmes notions chez J.-P. Sartre : "En bref, un champ peut être ouvert sur lequel les points de vue contradictoires – où l'autre est vu comme *telos* [fin], et où le soi est vu comme *telos* ; où le soi sert les autres et se fait lui-même néant, et où le soi reste pour toujours de soi lui-même – sont tous les deux radicalisés précisément en vertu de leur être absolument un. C'est le champ du « savoir du non-savoir » dont nous avons parlé comme non différent de l'« étant » lui-même des choses elles-mêmes. C'est aussi le champ de la liberté absolue. Par liberté, nous avons entendu la vraie liberté qui n'est pas simplement une question de liberté de la volonté. Quand la liberté est vue comme résidant dans les opérations de la volonté de puissance dont l'homme est conscient à l'intérieur de lui-même, alors c'est déjà une liberté réfléchie sur le champ de la conscience de soi et donc transférée en dehors du lieu d'habitation de la liberté elle-même. La

liberté subjective, qui est la pierre de touche du libéralisme, n'est pas encore sortie du mode d'être auto-centré de l'homme lui-même. La vraie liberté est, comme nous l'avons vu plus haut, une autonomie absolue sur le champ de la vacuité, où « il n'y a rien à quoi s'accrocher ». Et ce n'est pas différent de se faire soi-même un néant au service de toutes choses. C'est ceci qui la sépare de la liberté de l'existentialisme athée exposé par Sartre et d'autres. La même chose s'applique à l'égalité. La vraie égalité n'est pas simplement une question de droits de l'homme et de possession de propriété. Une telle égalité concerne l'homme comme sujet de désirs et de droits et sombre, en dernière analyse, dans le mode d'être auto-centré de l'homme lui-même. Il a déjà à se séparer fondamentalement du principe de l'amour de soi. Et à l'intérieur, les racines de la discorde et du conflit restent à jamais cachées. La vraie égalité, au contraire, nait dans ce qu'on peut appeler l'échange réciproque de l'inégalité absolue ; de sorte que le soi et l'autre se tiennent simultanément en position de maître absolu et de serviteur absolu vis à vis l'un de l'autre. C'est une égalité de l'amour. C'est seulement dans le champ de la vacuité que tout ceci devient possible. Tant que les pensées et actions de l'homme ne sont pas tous localisés sur un tel champ, les sortes de problèmes qui assaillent l'humanité n'ont aucune chance d'être jamais résolues" (*op. cit.*, pp. 284-285). Que de promesses qui sont autant d'actes de foi !

7. Du désir d'être (dans l'existentialisme de *L'Être et le Néant*) à celui d'ouverture des possibles (dans un existentialisme enactif)

Dans la *Méthode réfléchie*, diverses notions proposées par J.-P. Sartre ont déjà été radicalisées en termes d'activité, grâce à leur confrontation avec des notions de J.G. Fichte et du Stoïcisme antique, le tout dans le cadre des hypothèses de l'enaction et de l'expérience. Je conclurai ce chapitre, dans lequel nous avons rencontré essentiellement jusqu'à ce point des mauvaises réponses à de bonnes questions, sur ce qu'apportent le Bouddhisme et l'École de Kyoto comme radicalisation supplémentaire. Nous avons vu plus haut que la critique de J.-P. Sartre par Nishitani Keiji ne repose pas sur une lecture sérieuse. En attribuant à J.-P. Sartre l'idée d'autoconscience de l'ego, elle oublie que, pour ce dernier, la notion de conscience préréflexive est dissociée de celle de sujet ou d'ego. S'il y a ego, il est dans le monde, ou encore est transcendant à cette conscience préréflexive. Mais n'y a-t-il pas de fumée sans feu et cette question du sujet ou de l'ego chez J.-P. Sartre ne demande-t-elle pas une réflexion critique au-delà des malentendus ? Nous avons déjà vu plus haut (section 4) que la notion d'homme-relation de Watsuji Tetsuro comportait un aspect critique, portant sur la conception de l'individu chez J.-P. Sartre, qui avait devancé l'autocritique de ce dernier. Une telle critique ne mérite-t-elle pas d'être poursuivie ?

Du désir d'être à celui de réalisation et d'ouverture contingentes

Considérons la quatrième et dernière partie de *L'Être et le Néant*, ainsi que sa conclusion prospective concernant l'action et la morale (Sartre, 1943). Hyppolite (1971) les résume de façon lumineuse et les questionne ainsi :

- "Pour Sartre, je suis fondamentalement désir d'être, projet d'être. La vieille ontologie allait du passé à l'avenir, elle cherchait dans le passé mon essence, (…) la nouvelle ontologie de l'être va de l'avenir au passé, substitue à l'être le projet d'être, à l'essence, éternel passé, le sens, « creux toujours futur »" (*op. cit.*, p. 777).

- "« Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être, et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*ens causa sui*, que les religions nomment Dieu. (…) Mais l'idée de Dieu est contradictoire, et nous nous perdons en vain ; l'homme est une passion inutile » (Sartre, 1943, p. 708). Cette conclusion est-elle inévitable ? N'y a-t-il pas dans le faire une synthèse effective de l'en-soi et du pour-soi, que Sartre déclare impossible, parce qu'il réduit l'*avoir* et le *faire* au seul désir d'*être* ? Il substitue à l'ontologie classique la nostalgie de l'être, avec la conscience lucide de l'impossibilité de cet être. Mais peut-être cette conscience lucide prépare-t-elle seulement un redressement éthique, un effort permanent, toujours nécessaire, de l'homme, pour assumer définitivement sa condition, et tenter l'*aventure de l'être*, sans jamais se perdre dans cet oubli et ce repos qui sont un enlisement" (*op. cit.*, pp. 777-778).

La notion de vacuité, comme co-production conditionnée, conduit à considérer ce désir d'être de la conscience comme une illusion, en fait liée à un résidu d'attachement au "soi", même si ce dernier est au futur et est lucidement pensé comme impossible à réaliser. Elle conduit aussi – mais à condition d'abandonner le désintérêt bouddhique pour l'action autre que méditative et pédagogique – à trouver "dans le faire une synthèse effective de l'en-soi et du pour-soi", une réalisation pratique de la liberté et de la responsabilité, une transformation à la fois du monde, de la culture, des autres acteurs et de l'acteur lui-même ici et maintenant, même si elle est modeste et soumise à la co-production conditionnée, donc à toutes sortes d'autres causes et conditions, dans son contenu ici et maintenant comme dans son évolution future. J. Hyppolite renvoie à la préface rédigée par J.-P. Sartre à une étude sur *L'aventurier*, dans laquelle il oppose le *militant* et l'*aventurier* pour choisir ce dernier "en dépit de ses souhaits pour le succès – sans doute impossible totalement – du militant (…) : « L'aventurier avait tort : égoïsme, orgueil, mauvaise foi, il avait tous les vices de la classe bourgeoise. Pourtant, après avoir applaudi à la victoire du militant, c'est l'aventurier que je suivrai dans la solitude. Il a vécu jusqu'au bout une condition impossible ; fuyant et cherchant la solitude, vivant pour mourir et mourant pour vivre, convaincu de la vanité de l'action et de sa nécessité, tentant de justifier son entreprise en lui assignant un but auquel il ne croyait pas (…). Aucune solution de ces antinomies, aucune synthèse de ces contradictoires »" (*op. cit.*, pp. 778-779).

Il me semble que la notion de vacuité, comme co-production conditionnée, permet d'échapper à cette opposition du *militant* et de l'*aventurier* au profit de ce qu'on pourrait appeler l'*acteur mortel*, qui (1) a hérité génétiquement de ses parents, philogénétiquement à la fois de ses parents, professeurs et, plus largement, contemporains, et épi-philogénétiquement du monde technico-organisationnel-culturel dans lequel il vit (notions sur lesquelles a insisté B. Stiegler, voir *Méthode réfléchie*, chapitre 4, section 7 et, plus particulièrement, pp. 404-410), (2) transforme par son

action à la fois le monde, la culture, les autres acteurs et lui-même ici et maintenant et à plus ou moins long terme, (3) dont l'entreprise ne se conclut pas par une impossibilité mais par une transmission aux générations suivantes, (4) sachant que cette transformation ici et maintenant et à plus ou moins long terme et cette transmission sont toutes deux soumises à la co-production conditionnée.

Ainsi, cette transformation et cette transmission consistent autant sinon plus en une ouverture des possibles pour l'avenir qu'en une réalisation. Cette ouverture peut être à chaque instant refermée et cette réalisation annihilée par l'ensemble des autres "causes et conditions" (pour rester dans le vocabulaire bouddhique) de toutes sortes, matérielles, sociales, politiques et culturelles. C'est pourquoi il me semble que la reconnaissance de la vacuité conduit à passer du désir d'être à celui de réalisation-ouverture contingente (c'est-à-dire qui n'est fondée sur aucune nécessité et dont l'avenir n'est pas garanti) de possibles. Il en est évidemment ainsi des possibles ouverts par les notions d'enaction et d'expérience que j'ai considérés dans les *Parties A, B et C*. J'ai pointé (chapitre 5, section 4) une première différence essentielle entre existentialisme enactif et existentialisme sartrien, du moins celui de *L'Être et le Néant*, la conscience d'un acteur comme intentionnelle de l'activité de cet acteur qui, elle-même, est intentionnelle du monde, *versus* la même comme intentionnelle du monde ; en voici donc une seconde. Il faudrait en ajouter une troisième, sur laquelle j'ai insisté dans la *Méthode réfléchie*, la reconnaissance dans l'existentialisme enactif d'un principe minimal d'espérance participant à l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux préalable, mais sachant que J.-P. Sartre est lui-même revenu sur ce point dans Sartre & Lévy (1991). J'en ajouterai une quatrième et une cinquième à la fin de cette section.

Souci de soi et recherche philosophique

Avant de réduire l'*avoir* et le *faire* au seul désir d'*être*, J.-P. Sartre a précisé une méthode qu'il nomme 'psychanalyse existentielle', dont "le point de départ est l'expérience, son point d'appui la compréhension pré-ontologique et fondamentale que l'homme a de la personne humaine" et dont le but est "de déchiffrer les comportements empiriques de l'homme, c'est-à-dire de mettre en pleine lumière les révélations que chacun d'eux contient et de les fixer conceptuellement" (Sartre, 1943, p. 656). Cette "psychanalyse existentielle" partage avec la psychanalyse tout-court à la fois l'idée qu'elle concerne chacun, l'idée que quelqu'un d'autre peut – et même doit, pour bien faire – y collaborer, et l'idée qu'il en résulte un savoir partageable et conceptualisable. Elle pourrait contribuer à la définition et au développement de méthodes d'auto-analyse et d'auto-conception (ou de participation à l'analyse et à la conception, s'il y a collaboration de quelqu'un d'autre à cette analyse et à cette conception) par les acteurs de leurs propres cultures, ou encore portant sur l'auto-connaissance et l'auto-transformation par les acteurs de leurs propres activités (quatrième série de méthodes, voir chapitre 8, section 9). Alors, elle contribuerait à des méthodes de réflexion des acteurs sur leur propre activité, celles que M. Foucault a rattachées au "souci de soi".

Les philosophes de l'École de Kyoto se sont, pour la plupart, initiés aux méthodes de méditation du Zen, mais ils n'en ont rien dit. Par contre, Nishida Kitaro

– à la différence de ses disciples – manifeste, dans toute son œuvre une méthode d'auto-réflexivité concernant, pour employer un vocabulaire qui n'est pas le sien, son propre Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans ses situations de vie, comme élément d'une étude et d'une recherche philosophique de sa part, c'est-à-dire d'une explicitation, transformation et conceptualisation de cet Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans ses situations de vie, c'est-à-dire encore ce que j'ai appelé une méthode de recherche philosophique (cinquième série de méthodes, voir chapitre 8, section 9). J'ai signalé (*ibidem*) en ce qui concerne cette méthode de recherche philosophique telle que je la conçois personnellement l'inspiration par les *Carnets de la drôle de guerre* de J.-P. Sartre et le dialogue philosophique de ce dernier avec B. Lévy. On peut rajouter l'inspiration par l'œuvre de Nishida Kitaro et le combat douteux qu'il a mené, sur le fond de son expérience Zen avec E. Kant, J.G. Fichte, F. Nietszche, etc. (voir chapitre 9, section 2, la variété des textes philosophiques et religieux occidentaux quil a consultés).

Ouverture

J'ai consigné dans la *Méthode réfléchie* l'état en 2008 du programme de recherche philosophique que j'ai poursuivi en relation avec le programme de recherche empirique 'cours d'action', le programme de recherche technologique en 'ingénierie des situations' et l'ensemble de ma vie. Il se présentait comme le produit du souci de soi et d'une lecture critique des Stoïciens, de J.G. Fichte, du Pragmatisme, de J.-P. Sartre et de F. Varela, avec pour arrière-fond une connaissance de l'ensemble de la philosophie occidentale. Après cette relecture des œuvres du Bouddhisme et de l'École de Kyoto, on peut ajouter à cet état une radicalisation du point de vue du non-Soi et de l'ouverture à la réflexion sur d'autres expériences et à la réception d'autres appels philosophiques. D'ailleurs, concernant certaines de mes expériences passées, tout particulièrement celle de dix ans et plus de militantisme politico-culturel (les années de 1965 à 1974 à temps plein encadrées par quelques années à temps partiel), ma réflexion jusqu'à aujourd'hui sur cette activité passée a été suffisante pour réorienter ma vie mais est restée trop parcellaire – mais aussi trop solitaire, alors que cette expérience a été éminemment collective – pour donner lieu de ma part à une élaboration philosophique systématique. De même, certains des appels philosophiques reçus, tout particulièrement ceux qui me sont venus des textes de la tradition d'étude juive, grâce à la médiation de J. Zacklad, de E. Abitbol et, surtout, de B. Lévy, qui m'a fait rencontrer les deux premiers, ont contribué à changer ma vie mais de la même façon que certaines œuvres littéraires, c'est-à-dire de façon intime, personnelle, pas forcément cohérente et surtout opposant une résistance à la conceptualisation, qu'elle soit théorique ou pratique. Ces appels philosophiques étaient en partie choquants relativement à l'ensemble de ma culture. Mais étant rencontrés tardivement, alors que mon expérience personnelle s'opposait déjà en partie à cette culture, ils pouvaient cependant être entendus. Sans entrer dans le détail, le messianisme juif, qui constitue, par son inscription dans l'istoire de l'humanité, l'archétype de tout principe d'espérance, se trouve au centre de toutes les discussions réelles ou imaginées entre "sages" transcrites dans le *Talmud*, et ces discussions

portent exclusivement sur les façons et les raisons d'accomplir telle ou telle action ressortissant à tel ou tel commandement symbolique incorporé (*midsvah*) dans telles ou telles circonstances. Ainsi, ces appels philosophiques ont transformé mes présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) en me faisant incorporer des petites histoires bibliques et leurs commentaires (voir chapitre 1, section 1), mais aussi en m'habituant à raisonner et discuter en partant de petites histoires typiques. D'où toute une liste de présuppositions et de préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) et de petites histoires bibliques qui les traduisent, liste qui se cumule avec d'autres histoires typiques issues de tout le reste de mon histoire personnelle et dont les éléments sont susceptibles d'ouvrir sur des commentaires reçus ou à effectuer. Si je n'ai fourni dans cet ouvrage qu'un seul exemple parmi d'autres possibles d'une telle histoire typique, en l'occurrence une histoire biblique, et de son commentaire (chapitre 4, section 4), qui se situe à la limite d'une conceptualisation – et ce en dehors de ma présentation des présuppositions et préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) du programme de recherche 'cours d'action' –, c'est, d'une part, qu'il me serait bien difficile d'être systématique en ce qui les concerne, d'autre part, que mon ami B. Lévy m'a suffisamment reproché de "transformer le sémantème [talmudique] en philosophème [le concept philosophique]" pour que je ne m'y risque pas ici.

Existentialisme enactif, École de Kyoto et morale

En définitive, comme nous l'avons vu (dans la section 6 précédente), l'essai de Nishitani Keiji de fonder une Morale universelle sur le Néant absolu, n'aboutit au mieux qu'à une reconduction du bouddhisme *Madhyamika* (Voie moyenne). J.-P. Sartre a cherché, sans succès, à fonder pareillement une Morale universelle sur la conscience préréflexive comme non substantielle, ou encore comme Néant, qu'il avait définie dans *L'Être et le Néant.* Une quatrième différence de cet existentialisme enactif avec l'existentialisme sartrien est que, selon le premier, il n'est pas possible de fonder une morale à partir de lui-même, mais qu'il est possible à chacun(e), par un retour réflexif sur soi, ou plutôt sur son activité passée, joint à une recherche philosophique, de transformer son Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux et pratique dans la situation, ou encore ses présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*) antérieures. Si cet existentialisme enactif contribue à préciser une Morale, c'est une Morale qu'on peut qualifier de spécifique, c'est-à-dire une Morale particulière à chacun mais nécessairement partagée plus ou moins avec d'autres. Chacun part d'une bigarrure, d'un langage, d'une ontologie, d'une épistémologie et d'une éthique (ou éthico-politico-religiosité), en partie partagés et en partie non partagés avec les autres, et, grâce à un retour sur son activité passée et une recherche philosophique, peut les transformer et les faire converger avec ceux des autres. Une telle convergence sera d'autant plus riche que ce retour sur son activité passée et cette recherche philosophique seront plus explicites et plus partagés avec ces autres.

De plus, nous avons déjà vu (dans l'*Introduction* à cette *Partie D*, section 4) que, "lorsqu'on pose, avec J.G. Fichte, l'Absolu comme à réaliser, et même, avec C.S. Peirce, comme Pur Possible, fréquenter les religions qui ont posé cet Absolu

comme réalisé devient une nécessité d'avenir et n'est pas seulement une nécessité de repartir du passé pour ouvrir d'autres voies que celles qui se présentent immédiatement". J.-P. Sartre a bénéficié, pour la rédaction de *L'Être et le Néant*, de ses discussions au *stalag* avec quelques prêtres férus de théologie, mais ce n'est que grâce à son travail avec B. Lévy (Lévy & Sartre, 1991) qu'il a perçu clairement la nécessité d'un questionnement sérieux des philosophies religieuses. Pour un existentialisme enactif, ce questionnement sérieux des philosophies religieuses est aussi nécessaire que celui des autres sortes de philosophies. C'est là une cinquième différence avec l'existentialisme sartrien, celui de *L'Être et le Néant*, qui appelle quelques remarques. D'abord, comme les présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*) antérieures de chacun(e) de ces autres sortes de philosophies sont historiques, c'est-à-dire ont été forgées, au moins en partie, par les religions – sachant que l'opposition à telle ou telle religion ou à tel ou tel aspect d'une religion garde toujours quelque chose de ce à quoi elle s'oppose, de même que le retournement par K. Marx de la philosophie de l'esprit de G.W.F. Hegel a gardé quelque chose de cette dernière –, les philosophies religieuses sont nécessairement à considérer lorsqu'on se pose la question de sa propre activité dans le monde et en relation avec les autres hommes. Ensuite, ces philosophies religieuses constituent des constructions intellectuelles prenant en compte une espérance donnée d'avance, donc ne sacrifient pas à l'illusion de la table rase, comme le font au contraire à divers degrés les philosophies non religieuses. Le dialogue plus ou moins contradictoire avec elles peut permettre à chacun(e) de préciser son existentialisme enactif personnel. Enfin, la plupart des philosophies occidentales comprennent un aspect religieux – citons les philosophies de J.J. Rousseau, de J.G. Fichte et de G.W.F Hegel –, qu'on a trop souvent tendance à négliger, ce qui leur fait perdre leur cohérence et une part de leur intérêt. Dans la *Méthode réfléchie*, j'ai parlé d'"éthico-politico-religieux", afin d'élargir les questions posées aux philosophies religeuses à celles posées à des mouvements intellectuels et sociaux, qui sont apparus dans l'histoire sans se présenter comme des philosophies religieuses, mais comprennent dans leurs fondements un "principe espérance" (repris ici comme troisième différence avec l'existentialisme de *L'Être et le Néant*), un pari sur l'avenir, d'une sorte ou d'une autre, comme le *Marxisme*, l'*École saint-Simonienne*, l'*Humanisme* de la Renaissance et, finalement, pour arrêter de remonter dans le temps, … mon existentialisme enactif personnel comme éventuellement celui de chacun des lecteurs de cet ouvrage. Mais cet existentialisme enactif a un statut différent de ces religions et de ces mouvements intellectuels et sociaux, en ce qu'il constitue une *Méthode* : le prolongement du souci de soi, ou plutôt de son engagement dans la situation ici et maintenant, par des lectures philosophiques, non religieuses comme religieuses. J'ai déjà noté (chapitre 5, section 6), à propos du problème central de l'anthropologie culturelle selon C. Lévi-Strauss, que d'autres programmes de recherche anthropologique portant sur les formes symboliques dans des systèmes symboliques pourraient parfaitement considérer que le problème central de l'anthropologie culturelle est plutôt celui de la connaissance des possibles humains à travers la variété de leurs réalisations effectives, les diverses cultures apparues sur divers lieux de la planète au cours du temps. C'est justement à de tels programmes de recherche anthropologique culturelle que conduirait un existentialisme enactif. Au total et pour conclure ce chapitre, on peut dire que cet

existentialisme enactif constitue une "philosophie" (c'est-à-dire un "amour de la sagesse") particulière, qui, contrairement à nombre de philosophies, ne considère pas la sagesse comme un état mais comme une activité, et, cette fois contrairement à la philosophie stoïcienne, ne se réfère pas à une sagesse dogmatiquement définie mais à une sagesse à construire à neuf mais aussi "avec du vieux". Positivement, la part la plus partageable de cette "philosophie" cumule le "souci de soi", c'est-à-dire de l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux, prolongé en recherche philosophique portant sur ce dernier et le remettant éventuellement en cause et ce que j'ai tiré du Stoïcisme dédogmatisé par J.G. Fichte dans la *Méthode réfléchie*, l'ontologie minimale précisée dans le chapitre 5, l'épistémologie enactive précisée dans les chapitres 1, 4, 5 et 6, l'encyclopédie enactive esquissée dans le chapitre 5, et enfin le versant positif des différences avec l'existentialisme de *L'Être et le Néant* explicitées dans ce chapitre 10 : une conscience préréflexive sans "Soi" et intentionnelle de l'activité comme enaction, un désir de réalisation-ouverture contingente, un principe minimal d'espérance, une morale fondée de façon contingente en dehors de la conscience et une recherche philosophique intégrant les philosophies religieuses au sens large. À cette part la plus partageable de cette "philosophie", mon existentialisme personnel ajoute des spécifications liées à mon histoire personnelle mais susceptibles de se partager à divers degrés qui n'ont pas de place ici.

8. Les thèses nouvelles du chapitre 10

Précisons les dernières thèses nouvelles de cet ouvrage.

Thèse 55

Entre l'universel et le particulier, il est nécessaire de définir le spécifique à divers degrés. Selon la place attribuée au spécifique, par exemple, à l'espèce (Tanabe Hajime) ou à la situation (programme de recherche 'cours d'action'), les conséquences seront très différentes.

Thèse 56

La dissolution mystique indifférenciée des dualités (par le Zen, reprise par Nishida Kitaro) en termes de soku *est à remplacer par un travail sur chaque sorte de dualité.*

Thèse 57

La notion de paire étoile de F. Varela, telle que je l'ai précisée en termes de relations "émergeant de" et "contraint par" inverses l'une de l'autre, est à séparer radicalement de celle de soku*, même si elle y a son origine. C'est une notion ontologique et épistémologique dont aucune conséquence éthico-politico-religieuse ne peut être inférée directement.*

Thèse 58

L'auto-identité contradictoire (Nishida Kitaro), l'homme-relation (Watsuji Tetsuro) et la relation Je-Tu (Nishida Kitaro) sont des relations symétriques qui ont pour conséquence un même destin pour tous : la soumission à l'Empereur ou à ce qui en tient lieu.

Thèse 59

*Le repentir (*metanoia*) général, non spécifique, de Tanabe Hajime, diffère radicalement de l'examen de conscience stoïcien et de la réflexion comme idéal épistémologique dans le programme de recherche 'cours d'action'. Il marque l'échec du programme ou de l'espace de recherche philosophique de l'*École de Kyoto.

Thèse 60

Le programme de recherche philosophique post 1945 de Nishitani Keiji se résume à la reprise de la notion de vacuité du Madhyamika *[Voie moyenne], jointe à un discours antiscientifique et antitechnologique et à la reprise sommaire de la critique par M. Heidegger d'un opuscule de J.-P. Sartre que ce dernier a lui-même considéré comme philosophiquement faible.*

Thèse 61

*Le passage par l'*École de Kyoto *contribue à un retour critique sur* L'Être & le Néant *de J.-P. Sartre qui résulte en (1) l'abandon du désir d'être pour celui de l'ouverture des possibles et (2) la précision de la psychanalyse existentielle en souci de soi et recherche philosophique, ou encore en un abandon de l'existentialisme sartrien au profit d'un existentialisme enactif, qui en diffère sur cinq points essentiels : (1) la conscience (en particulier, préréflexive) d'un acteur comme intentionnelle de son activité ; (2) le désir de réalisation et d'ouverture de possibles contingents ; (3) un principe minimal d'espérance ; (4) l'impossibilité de fonder une Morale sur lui-même, mais la possibilité pour chacun de transformer son Engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et pratique dans la situation ici et maintenant ; (5) la nécessité de questionner sérieusement les écrits de philosophie religieuse (en incluant évidemment ceux des religions sans dieux, anciennes, comme le bouddhisme et le confucianisme, ou modernes, comme le marxisme-léninisme et le libéralisme) au même titre que les écrits proprement philosophiques, ce dans le prolongement du souci de son Engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et pratique dans la situation ici et maintenant. La part la plus partageable de cet existentialisme enactif reprend l'ensemble de ce qui a été construit du point de vue ontologique, épistrémologique et éthico-politico-religieux dans la* Méthode réfléchie *et le présent ouvrage, et laisse la place à un existentialisme personnel qui spécifie des éléments de cet ensemble et dont la question d'un éventuel partage à divers degrés avec d'autres sort de cet ouvrage.*

Conclusion générale

J'ai déjà insisté, *Partie* par *Partie*, dans l'*Introduction* générale, sur l'inachèvement de cette entreprise, qui est aussi bien conjoncturel que constitutif, c'est-à-dire impliqué par l'hypothèse de l'enaction (*« L'horizon peut toujours être repoussé »*, Varela, 1995, déjà cité). Le lecteur a maintenant tous les éléments en main pour partager ou non ce constat d'inachèvement, mais aussi le pari que je fais de l'intérêt pour l'avenir des résultats déjà obtenus. Je n'en dirai donc pas plus en matière de limites et perspectives. Par contre, il me semble nécessaire, dans cette *Conclusion* générale, de revenir sur le sentiment d'étrangeté qu'a pu éprouver le lecteur relativement à l'organisation et au contenu de cet ouvrage. Par exemple, j'ai des amis, à la fois cultivés, ouverts et intéressés par la description et l'explication de l'activité humaine, qui pourtant n'ont jamais pu lire ce qui concerne le bouddhisme dans l'ouvrage de Varela, Thomson et Rosch ([1991], 1993). Comment ont-ils pu lire la *Partie D* du présent ouvrage, dans laquelle j'entre encore plus que ces derniers auteurs dans le détail des doctrines ? Je n'ose leur poser la question ! Ne faut-il pas au moins essayer de réduire cette étrangeté par un autre biais, par exemple par celui d'une comparaison avec des démarches supposées mieux connues ? Mais ces questions sont plus larges : les personnes cultivées, ouvertes et intéressées par la description et l'explication de l'activité humaine d'aujourd'hui, donc susceptibles de s'intéresser à la *Partie A*, ne sont pas plus habituées à discuter de la question d'un dépassement, effectif et non pas seulement verbal, permanent et non pas seulement provisoire, des disciplines universitaires des sciences humaines et sociales (*Partie B*), de la question d'une épistémologie et d'une encyclopédie générales (*Partie C*), que de la question d'un apport d'un dialogue avec le bouddhisme dont la visée ne se réduirait pas à l'obtention d'un supplément d'âme méditatif, ou d'un renouvellement de la gymnastique, ou d'une justification supplémentaire de son "faitisme" dont l'autre face est le défaitisme (*Partie D*).

Revenir sur ce sentiment d'étrangeté me permettra de poser une question que j'ai laissée systématiquement de côté dans cet ouvrage et qui pourtant conditionne l'avenir de cette entreprise, celle des conditions politiques (y compris de politique éducative) minimales de sa mise en œuvre. Cette question se ramène à celle de la précision de l'activité politique et de l'activité de recherche politique du point de vue d'une épistémologie, d'une encyclopédie et d'un existentialisme enactifs. Précisons d'emblée que parler de "sciences politiques" ne peut avoir d'autre sens qu'historique, c'est-à-dire que de désigner un domaine historiquement constitué et plus ou moins clairement délimité de l'encyclopédie des acquis empiriques, pratiques et philosophiques d'aujourd'hui. Les recherches empiriques susceptibles d'éclairer l'activité politique devraient ressortir à toutes sortes de programmes de recherche en

sciences humaines et sociales : certains ressortissant au pôle de recherche empirique usuelle et considérant les faits humains comme des choses ; d'autres ressortissant au pôle de recherche empirique sur l'activité humaine (y compris les programmes de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine qui sont l'objet de la *Partie B*) ; d'autres encore ressortissant au pôle de recherche empirique symbolique ; d'autres enfin dont les objets théoriques se situeraient entre ces trois sortes de pôles. Ce qui peut avoir un sens autre qu'historique est de parler, comme je le ferai, de "technique politique", et, si certaines conditions sont réunies, de "technologie politique" (voir aussi le chapitre 3, section 4), ou encore, si l'on préfère, de "théorie de la pratique politique", en relation avec les pôles de recherche technologique en ingénierie des artefacts, de recherche technologique en ingénierie des situations humaines et animales et de recherche création symbolique. Rappelons que ces conditions à réunir pour cela sont que des programmes de recherche technologique politique aient été définis avec toutes leurs composantes et relations entre ces composantes et aient tissé des relations organiques suffisantes avec des programmes de recherche empiriques pertinents (voir immédiatement plus haut), avec des programmes de recherche technologique et de recherche création symbolique pertinents (voir *ibidem*), et avec des programmes de recherche philosophique (ce qui exclut les philosophies politiques radicalement séparées de ces recherches empiriques et technologiques politiques).

D'où les deux sections de cette *Conclusion* générale.

1. Épistémologie enactive, Analyse concrète, Existentialisme enactif et Religion Positiviste ?

Au moins, A. Comte (1798, 1857) est un auteur qui fait partie du programme des lycées et collèges français et dont la statue trône *Place de la Sorbonne*. Pour réduire l'étrangeté de cet ouvrage sans engendrer la mélancolie, je vais comparer l'entreprise qu'il traduit avec la dernière mouture du Positivisme d'A. Comte, lorsqu'il est devenu *Religion de l'Humanité*, au cours de ce que ses adeptes brésiliens – ses adeptes français ayant rapidement disparu – ont appelé "l'année sans pareille de l'ensemble de la vie de l'Humanité" et ont daté précisément de l'intervalle Avril 1845 – Avril 1846, "parce qu'il marque l'avènement de la RELIGION FINALE [en gros caractères dans le texte], grâce à la très sainte Union spirituelle de Clotilde de Vaux et d'Auguste Comte" (Église et Apostolat Positiviste du Brésil, 1918 : T. 3, page de couverture). Cette *Religion de l'Humanité* intègre tous les écrits antérieurs d'A. Comte, donc l'encyclopédie que constitue le gigantesque *Cours de Philosophie Positive* (publié de 1830 à 1842). Dans la *Méthode réfléchie* (section 8 du chapitre 4, consacrée à l'*École St Simonienne*), j'ai écrit que l'œuvre d'A. Comte (secrétaire de C.H. de St Simon dans sa jeunesse) "continue de hanter l'épistémologie scientifique et la classification des sciences" (p. 411). Je ne l'ai pourtant pas considérée lorsque j'ai abordé ici (dans le chapitre 5, section 8) la question d'une encyclopédie enactive, alors qu'elle s'est inscrite explicitement dans le prolongement de l'œuvre de Condorcet, que j'ai au contraire considérée (voir Condorcet, 2004). J'y ai seulement fait allusion à travers ce qu'en a dit J. Piaget. Ce que j'aurais pu en écrire n'aurait été que critique. Mais si

l'on joint le *Système de politique positive ou Traité de Sociologie* (publié de 1851 à 1854) au *Cours de Philosophie Positive*, et considère ainsi l'ensemble de la dite *Religion de l'Humanité*, leur auteur peut contribuer *post mortem* à l'objectif de cette section de la *Conclusion*, d'une part, parce que son œuvre est très différente de ce qu'on en dit dans les lycées et collèges, d'autre part, parce qu'elle s'oppose d'avance point par point à l'ensemble de l'entreprise tentée dans le présent ouvrage. En effet, il me semble que la *Religion de l'Humanité* constitue la vérité du Positivisme du point de vue d'une épistémologie enactive, c'est-à-dire d'une épistémologie de l'activité de recherche, et que son explicitation permet, *a contrario*, d'éclairer l'entreprise de sa constitution. En parler avec suffisamment de détail me permettra incidemment de manifester la distance du présent ouvrage avec la démagogie anti-positiviste qui tend aujourd'hui à s'installer dans les sciences humaines et sociales en prolongement du scepticisme (voir plus loin). Se gardant bien de préciser ce qu'est le Positivisme, elle recouvre par le slogan "À bas le Positivisme !" l'absence d'épistémologie, c'est-à-dire le remplissement du vide résultant par la confusion épistémologique, justifiée déjà par l'anarchisme épistémologique de P. Feyerabend (voir Feyerabend, 1975).

Le positivisme comme histoire familiale élargie imaginaire

Je conseille vivement, à ceux qui croient que le Positivisme est un programme de recherche philosophique qui fait fi des sentiments, donc sans sentiments types (voir chapitre 1, section 6), de visiter à Paris, 5 Rue Payenne, au 1er étage, dans l'ancienne demeure[1] de Clotilde de Vaux ("née Marie", est-il spécifié) la *Chapelle de l'Humanité*, avec, au-dessus du maître-autel, un tableau représentant notre amie Clotilde (après sa mort), portant dans les bras un enfant qu'elle n'a jamais eu et personnifiant l'Humanité, et, de chaque côté, les deux autres "Anges" féminins du "Maître", sa mère et sa bonne (qu'il a finalement adoptée), mais pas son épouse pendant 17 ans, Caroline Massin. Je laisse au visiteur le plaisir de la découverte des autres portraits en pied des héros et héroïnes du Positivisme sur les deux murs latéraux. On comprend, dans cette *Chapelle de l'Humanité* et à la lecture des publications de l'*Église et Apostolat Positiviste du Brésil* (1916, 1917, 1918) qui ont prolongé cette "Religion de l'Humanité", que S. Kofman se soit livrée, en introduction à un essai philosophique sur le Positivisme, à une analyse de la vie et de l'œuvre d'A. Comte, qui a été inspirée par l'analyse des délires du Président Schreber, patient de S. Freud (Kofman, 1978). Elle prévient cependant le lecteur : "Il ne s'agit pas, pour moi ici, de tenter de réduire le philosophique à du pathologique ni le systématique à du bibliographique. M'intéresse pourtant un certain rapport du système à la vie : de

1. D'après *Le Monde* (daté des 8-9 Février 2015), les acheteurs de l'*Église et Apostolat Positiviste du Brésil* se seraient trompés de maison. Et, lors de ma visite à Rio de Janeiro, en Octobre 2014, à l'occasion de la traduction en Portugais du Brésil d'un de mes ouvrages, j'ai pu constater que le *Temple de l'Humanité* de cette ville, conçu d'après les plans d'A. Comte et dont la *Chapelle de l'Humanité* est une réduction datant de 1903, ne se visitait plus, son toit s'étant écroulé. On a les lieux saints qu'on peut !

voir, non ce que l'œuvre doit à la vie, mais ce que l'œuvre rapporte à la vie ; de saisir comment un système philosophique peut tenir lieu de délire" (*op. cit.*, p. 41). Dans les limites du non pathologique ou de l'infra-psychopathologique, c'est aussi ce qui intéresse l'analyse de l'activité humaine, même passée (voir le chapitre 3), en termes d'enaction et d'expérience, mais ce n'est pas ce qui m'intéresse ici. Ce que je vais considérer, c'est la construction philosophique en tant que telle d'A Comte et de ses adeptes après 1845.

Des similitudes de surface

C'est à l'issue d'une présentation et d'une discussion du contenu du présent ouvrage dans un atelier de travail d'un groupe de recherche en éducation, que la similitude de structure entre cet ouvrage et la dernière mouture du Positivisme d'A. Comte m'a frappé comme un *gag* final imprévu. J.-P. Sartre disait, à la fin de sa vie, que, chaque fois qu'il avait achevé un ouvrage philosophique, il avait eu le sentiment d'avoir fait une farce. Dans mon cas, le *gag* final est venu de l'extérieur. Déroulons le fil de ce *gag* avant de terminer cette *Conclusion* générale sur une note plus grave dans sa seconde section. Du côté du Positivisme, nous avons (1) une encyclopédie fondée philosophiquement, (2) une Sociologie présentée comme science de la totalité, qui (3) renvoie l'économie politique au néant, et (4) une Morale et une Religion conjuguées comme couronnement affectif et esthétique. Du côté de cet ouvrage, nous avons (1) des éléments d'une épistémologie enactive débouchant sur le projet d'une encyclopédie enactive (*Partie C*), (2) l'esquisse d'un programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine, présenté comme susceptible de contribuer de façon inégale à toutes les sortes de programmes de recherche dans tous les domaines, qui (3) laisse de côté l'analyse économique (*Parties A* et *B* cumulées), et (4) des éléments d'un existentialisme enactif, à partir d'un dialogue avec les spéculations philosophiques réalisées dans le cadre d'une religion particulière, le Bouddhisme (*Partie D*).

Un autre rapprochement, plus personnel celui-là, mais qui est parfaitement cohérent avec l'une des préoccupations fondamentales (ou *thêmata*) d'A. Comte, est fourni par C. de Blignières ("ancien élève de l'*École Polytechnique*", précise-t-il), dans un ouvrage publié l'année du décès d'A. Comte (mais avant celui-ci). C'est (5) une exigence commune de cohérence des savoirs et de leur transmission : "Pendant tout le cours de mes études dans les écoles (…), je dus (…) [,] quelque contraire que cela fût à ma nature, tâcher d'apprendre, bien souvent sans trop les comprendre, des détails présentés les uns à la suite des autres, sans plan, sans vue d'ensemble, sans que leur point de départ et leur but fussent réellement compris et indiqués. (…) Quoi qu'il en soit, je me trouvai, à la fin du temps régulièrement destiné à mon instruction, presque dégouté de l'étude et d'une science qui, à moi comme à bien d'autres, ne paraissait guère être qu'une vaine accumulation de formules insignifiantes hors des écoles, et n'ayant vraiment qu'une valeur de convention" (Blignières, 1857, pp. VII-VIII). Évidemment, cette similitude de structure et ce dernier rapprochement n'apparaissent que si l'on ne regarde pas de trop près les contenus des *Parties A, B, C* et *D* et les notions de savoir et de transmission de savoir qui y sont en jeu (*Parties A, B* et *C*). Si nous y regardons d'un peu plus près, c'est une diver-

gence radicale point par point qui apparaît. Pour le montrer, je partirai de cet ouvrage de C. de Blignières, qui a l'avantage de présenter une synthèse des diverses œuvres publiées par A. Comte à différentes dates, dont l'intégration dans une synthèse finale est postulée par lui mais pas réalisée avec une parfaite évidence pour le lecteur.

Encyclopédie des programmes de recherche *versus* Cours de Philosophie Positive [(1) & (5)]

Considérons la première similitude de surface constatée, celle entre encyclopédie positiviste et encyclopédie enactive (1). Les principes de l'encyclopédie constituée par le *Cours de Philosophie Positive* sont les suivants :

- (a) former une totalité complète : "toutes les sciences abstraites et positives, actuellement reconnues, réunies en un système et formant un tout complet, ou philosophie naturelle" (*op. cit.*, p. 75) ;
- (b) définir d'avance le connaissable et l'inconnaissable : "Parmi tout ce qui est susceptible d'être l'objet des recherches et des investigations de l'esprit humain, il y a à distinguer, non seulement le connu et l'inconnu, mais encore le connaissable et l'inconnaissable" (*op. cit.*, p. 83) ;
- (c) établir une hiérarchie et des relations de domination : "La pensée la plus générale de la philosophie positive [est que] toutes les connaissances humaines sont et doivent être à jamais dominées par un petit nombre de sciences fondamentales qui s'enchaînent" (*op. cit.*, p. 85) ; "Il a fallu lier toutes ces sciences, c'est-à-dire découvrir l'enchaînement qui existe entre elles. M. Comte a satisfait toutes ces conditions, a résolu toutes ces questions (…). En conséquence de ses travaux, il y a maintenant sept sciences fondamentales, abstraites et positives, dont le nombre est, dès à présent, à tout jamais fixé parce qu'elles comprennent et embrassent tous les ordres possibles des phénomènes (…). Ces sciences rangées par ordre sont les suivantes : (…) la mathématique, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la chimie, la biologie, la science sociale et la morale" (*op. cit.*, p. 86) ;
- (d) distinguer "sciences abstraites" et "sciences concrètes", les secondes constituant des combinaisons des premières que le praticien n'a plus qu'à appliquer : "[Les sciences abstraites] ne s'occupant jamais que des phénomènes d'un genre déterminé, les corps n'y sont directement considérés que sous un seul aspect qui fait l'objet propre de la science. La science concrète, au contraire, est celle des corps considérés à la fois dans tous les phénomènes qui se présentent : ce que l'on étudie alors c'est proprement la combinaison particulière des phénomènes de chaque sorte d'où résulte en réalité le corps lui-même. Il est clair, par cette seule définition, qu'une telle combinaison ne peut être réellement connue qu'autant que ses éléments le sont ; et qu'ainsi la science abstraite doit précéder la science concrète (…). Les sciences concrètes, qui étudient directement les êtres, importent donc surtout à la pratique (…). C'est ainsi que l'agriculteur et le fabricant ont constamment besoin des connaissances qui rentrent directement dans la météorologie, la minéralogie, la botanique et la géologie" (*op. cit.*, pp. 87-88) ;
- (e) ne laisser aucune place, ni à la recherche empirique symbolique, ni à la recherche création symbolique, dont la recherche artistique, ni à la recherche philosophique, censée justement être achevée par A. Comte.

Cette belle totalité a très vite fait long feu. Considérons, par exemple, les deux premières "sciences fondamentales", la mathématique et l'astronomie : "La première classe de phénomènes comprend donc les plus généraux, les plus abstraits, les plus simples. Elle en renferme de trois sortes : de nombre, d'étendue et de mouvement. La science qui les étudie est la mathématique (…). Le cas des astres nous offre l'exemple de corps ne pouvant nous être connus que par la vue, et dans lesquels, par suite, les phénomènes d'étendue et de mouvement sont les seuls que nous étudions. L'astronomie se trouve ainsi, en quelque sorte, la mathématique réalisée ; et, dans l'échelle ascendante des sciences, suivant leur complexité croissante, elle est celle qui doit immédiatement la suivre" (*op. cit.*, p. 90). Tout d'abord, la mathématique est loin de se réduire à nombre, étendue et mouvement ; elle ne s'y réduisait déjà pas au 19ème siècle. Le monopole de la vue en astronomie fixait les limites entre le connaissable et l'inconnaissable : l'impossibilité de sortir du système solaire pour faire œuvre de science (voir Comte, [1834-1835 : T. 2], 1975, 27ème leçon : *Considérations générales sur l'astronomie sidérale, et sur la cosmogonie positive*, pp. 427-440). Aujourd'hui, l'astronomie est une astrophysique, pour laquelle le rayonnement lumineux n'est qu'un rayonnement parmi d'autres, qui étudie bien autre chose que l'étendue et le mouvement et qui s'intéresse aussi à notre galaxie et à l'extra-galactique, c'est-à-dire à "l'astronomie sidérale" qu'A. Comte avait éliminée à tout jamais de la science.

L'esquisse d'encyclopédie enactive, qui découle des éléments d'épistémologie enactive (*Partie C*), s'oppose point par point aux principes (a) à (e) énoncés ci-dessus :

- (a) Elle est constitutivement incomplète, puisque constituée d'un ensemble de distinctions épistémologiques découlant des seules hypothèses ontologiques et analytique-synthétique de l'enaction, de l'expérience et de l'activité-signe, sans préjuger d'autres distinctions épistémologiques (par exemple entre activités de recherche biologique et activités de recherche physique, mises ici dans le même sac) ;
- (b) Elle n'a aucune prétention à définir *a priori* l'inconnaissable, mais introduit des conditions épistémologiques pour une activité de recherche féconde selon les différentes sortes de pôles d'activité de recherche ;
- (c) Au lieu de relations hiérarchiques et de domination, elle ouvre sur toutes sortes de relations entre les programmes de recherche ressortissant à ces différents pôles ;
- (d) Si elle reconduit la distinction entre "sciences abstraites" et "sciences concrètes" à travers les différents degrés de généricité des programmes de recherche, elle propose, entre la recherche empirique et la pratique, une médiation, la recherche technologique, en relation, non pas d'application, mais organique avec la recherche empirique ;
- (e) Enfin, elle accorde des places importantes à la recherche empirique symbolique, à la recherche création symbolique, dont la recherche artistique, et à la recherche philosophique.

Au total, alors qu'A. Comte a légué au Brésil l'inscription *'Ordre et Progrès'* de son drapeau, cette esquisse d'encyclopédie enactive est celle du désordre des pro-

grammes de recherche explicites de toutes sortes comme condition du progrès sous tous ses aspects. Cependant, en ne se contentant pas d'un éclectisme des disciplines universitaires, cette dernière partage avec le *Cours de Philosophie Positive* l'exigence d'une épistémologie générale. C'est dire que l'exigence de cohérence des savoirs et de leur transmission (5) pointée plus haut est bien commune, même si elle se réalise par des voies radicalement divergentes. Ce faisant, cette esquisse d'encyclopédie enactive peut donc heurter, comme le *Cours de Philosophie Positive* l'a fait en son temps, quelques habitudes et quelques intérêts.

Programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine *versus* Sociologie positive [(2) & (3)]

Considérons les secondes et troisièmes similitudes de surface constatées plus haut, celle entre *Sociologie positive* comme science de la totalité renvoyant l'économie politique au néant et l'esquisse d'un programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine laissant de côté l'analyse économique [(2) et (3)]. Pour A. Comte, l'Histoire constitue une science concrète dominée par la Sociologie comme science abstraite, appartenant aux sept sciences fondamentales. Laissons parler l'hagiographe : "Il a fallu un génie extraordinaire pour concevoir que l'histoire devait pouvoir se transformer en une science rationnelle et positive, comme l'astronomie et la physique" (*op. cit.*, p. 275). Il n'est pas utile de s'étendre longtemps sur la différence (2) entre cette *Sociologie positive* et l'esquisse d'un programme de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine présentée (*Parties A* et *B* cumulées). La seconde n'a rien d'une science de la totalité. Si elle est susceptible de contribuer de façon inégale à toutes les sortes de programmes de recherche dans tous les domaines, y compris à la précision d'une épistémologie et d'un existentialisme enactifs, cette contribution ne peut être, dans chaque cas, que partielle.

Par contre, l'exclusion commune de l'économie politique (3) est intéressante à considérer. C. de Blignières, en son temps, a quelque mal à exclure cette économie politique du tableau des sciences fondamentales mais pose une question essentielle : "Quoiqu'elle n'ait encore jamais eu qu'une sorte de demi-considération officielle, et que l'opinion ne l'accueille qu'avec méfiance, il est une science qui a cependant actuellement une certaine existence et qui semblerait n'être pas sans rapport avec celle dont il est ici question [la Science sociale] : c'est l'économie politique. Mais à vrai dire, elle n'est pas même une ébauche de la science sociale. Se donnant pour but la recherche des lois de la production de richesses, elle prétend actuellement (…) pouvoir y arriver en considérant exclusivement le seul point de vue de l'activité matérielle. Or le caractère le plus fondamental des phénomènes sociaux est leur solidarité. Il en résulte immédiatement que les vues d'ensemble conviennent seules à leur étude, et qu'il est impossible de reconnaître les règles fixes auxquelles sont assujettis les phénomènes d'un ordre quelconque en faisant abstraction de tous les autres. (…) [Par exemple, pour les phénomènes de l'activité matérielle], les opinions, les mœurs, les sentiments dominants, l'organisation politique" (*op. cit.*, p. 283). Si A. Comte a exclu l'économie politique, c'est pour des raisons de fond, alors que l'esquisse de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine l'a fait pour des raisons conjoncturelles d'incompétence de ma part qui demande quelques

efforts pour être comblée (Theureau, en préparation). Mais ce besoin pointé par C. de Blignières d'une approche solidaire des phénomènes sociaux, donc d'objets théoriques moins réducteurs que les objets usuels de la science économique, exprimé aussi depuis par Bourdieu (2000), préside aussi à cette esquisse de recherche multi-niveaux sur l'activité humaine, comme d'ailleurs, dans des limites qui mériteraient d'être précisées et dépassées, à plusieurs programmes de recherche en science économique d'aujourd'hui [voir Orléan, 1994, déjà cité, et Piketty, 2013, qui considère que "la seule spécificité acceptable de l'économie au sein des sciences sociales" est "la visée politique, normative et morale" (*op. cit.*, p. 945)]. La différence tient à ce que cette recherche multi-niveaux sur l'activité humaine ne prétend que contribuer, avec d'autres programmes de recherche éventuels, à cette approche solidaire, alors que la *Sociologie positive* prétend répondre entièrement à ce besoin et le fait de façon purement formelle.

Une autre exclusion intéressante du *Cours de Philosophie Positive* est celle de la Psychologie, considérée comme "flirtant" avec l'inconnaissable : "La particularité des phénomènes intellectuels, c'est de ne pouvoir être observés pendant l'acte, pendant l'effectuation du phénomène. Semblable à l'œil qui voit tout sans pouvoir se voir (et même avec une glace, il ne voit que son image), l'esprit est ici à lui-même son objet d'étude. N'est-il pas alors de toute évidence que c'est seulement dans les résultats plus ou moins lointains et durables que son travail et ses efforts peuvent être étudiés ? Quelqu'évident que soit ce principe, la prétendue science dite psychologie le méconnaît grossièrement en se donnant pour méthode l'observation intérieure (…). Non, non, ce n'est pas ainsi que l'on peut parvenir à se connaître, mais c'est en faisant un retour sur soi, éclairé d'abord par l'observation des autres. Notre méthode, à nous, c'est l'observation extérieure" (*op. cit.*, p. 285). Si j'ai pu, dans le présent ouvrage, écrire les *Parties A* et *B*, c'est que les hypothèses de l'enaction et de l'expérience, l'observatoire et l'atelier correspondants et les hypothèses analytiques-synthétiques de l'activité-signe prétendent repousser les limites de cet inconnaissable positiviste, ce grâce à une compréhension, pour ainsi dire, "de l'intérieur" – c'est-à-dire du point de vue de l'organisation interne de l'acteur – de "l'observation extérieure", et une récusation corrélative de la "vie intérieure" et de l'"observation intérieure" (autres que la dynamique neuronale et son "observation" qui est en fait tout ce qu'il y a de plus extérieure).

Existentialisme enactif *versus* Religion de l'Humanité [(4)]

Considérons enfin la quatrième similitude de surface (4) entre une Morale et une Religion conjuguées sous le nom de *Religion de l'Humanité*, comme couronnement affectif et esthétique du Positivisme, d'un côté, et une précision d'un existentialisme enactif à partir d'un dialogue avec une religion particulière, le Bouddhisme, et de quelques allusions finales au Judaïsme (*Partie D*), de l'autre.

Cette *Religion positiviste*, "c'est la religion de l'Humanité, c'est le culte du cœur, le culte des grands hommes, c'est l'adoration du dévouement" (*op. cit.*, p. 543). C'est la revanche "spirituelle" de la Femme, spécialiste du cœur et du dévouement, sur l'Homme, spécialiste de la force : "Par sa nature, la Femme est inférieure à l'Homme

en tous genres de forces : physiques, intellectuelles et morales. Et le passé nous montre que jamais ni les grands efforts intellectuels, ni les grands efforts de caractère n'ont pu émaner d'elle. Mais la Femme est encore plus généralement supérieure à l'homme en tendresse qu'inférieure en force. Et le pur et complet dévouement est aussi naturel et fréquent parmi elles qu'exceptionnel chez les hommes" (*op. cit.*, p. 501). "Ouf, tant que la force est de mon côté rien n'est perdu", semble près de nous dire l'auteur !

Nous avons vu (chapitre 10, section 7) que, pour l'existentialisme enactif, il n'est pas possible de fonder une morale à partir de lui-même, mais qu'il est possible, par un retour réflexif sur soi, ou plutôt sur son activité passée, joint à une recherche philosophique, de transformer son Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux et pratique dans la situation, ou encore ses présuppositions et préoccupations (ou *thêmata*) antérieures. Nous avons vu aussi que c'est l'une de ses différences essentielles avec l'existentialisme proposé par J.-P. Sartre dans *L'Être et le Néant*, que ce dernier a cherché, sans succès, à faire déboucher sur une Morale. Nous avons vu aussi qu'une autre de ces différences essentielles est que l'existentialisme enactif prend les philosophies religieuses, sinon les religions, autant au sérieux que les philosophies au sens usuel. Le passage par la *Religion de l'Humanité* que j'ai effectué dans cette section ne fait qu'ajouter à ce moulin. En tout cas, contrairement au Positivisme, cet ouvrage ne propose aucune religion particulière, ancienne ou nouvelle, mais une façon (ou méthode) pour chacun(e) de se soucier de son Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux et pratique dans la situation et de le transformer au fur et à mesure du développement de son activité.

Positivisme teinté de scepticisme *versus* Épistémologie enactive

Pour conclure ce retour sur l'ensemble des quatre *Parties* de cet ouvrage que j'ai effectué par le biais de cette comparaison avec la *Religion positiviste*, il me semble qu'au-delà de la caricature que constitue pour nous aujourd'hui cette *Religion positiviste*, son affadissement réaliste a abouti à une confusion entre idéal et réalité qui est largement présente dans nos sociétés industrielles modernes, et même majoritaire dans certains secteurs. Cet affadissement réaliste se présente comme : (1) un ensemble de sciences dites dures et fondamentales et de technologies, constituant la techno-science (à laquelle est assimilée la science économique qui, malgré les errements manifestes de ses programmes de recherche dominants, est brandie comme imposant les décisions politiques, y compris les plus coûteuses humainement et socialement, ce qui marque les limites de la comparaison tentée ici) ; (2) un ensemble de sciences humaines et sociales divisé en disciplines, dont certaines prétendent être fondamentales et dominer celles dites appliquées, les deux sortes défendant bec et ongles leurs frontières, c'est-à-dire les limites entre ce qu'il est permis *versus* interdit d'y étudier – ce sont les diktats de hiérarchie et de séparation du connaissable *versus* inconnaissables d'A. Comte ramenés à la mesquinerie universitaire –, le tout étant censé orienter la politique des divers ministères et directions de grandes entreprises de façon non contraignante, pour ainsi dire littéraire, contrairement aux sciences dites dures et fondamentales et aux technologies associées [voir (1)] ; (3) un supplément

d'âme fourni par divers résidus des religions traditionnelles occidentales et quelques bribes de philosophie occidentale (acquises lors de la dernière année de lycée ou de la lecture des journeaux quotidiens), auxquelles s'adjoignent quelques techniques de méditation et quelques lectures orientales afin de ré-enchanter tout cela ; (4) la recherche philosophique ramenée à l'histoire des idées et l'art et la littérature ramenés en bloc à l'irraison, au divertissement et à la décoration. Pour s'opposer à cet idéal et à cette réalité, tout en participant à cet affadissement réaliste de la *Religion positiviste*, il n'y a essentiellement que le Scepticisme (voir sa radicalisation moderne inspirée du bouddhisme *Madhyamika* ou Voie Moyenne, dans le chapitre 7, section 8). Il existe bien, et heureusement, toutes sortes d'activités usuelles et de recherche qui ne sacrifient, ni à cet affadissement réaliste du Positivisme, ni au Scepticisme comme moteur et pas seulement comme correctif de la recherche. Mais elles sont actuellement dispersées, sans épistémologie explicite commune. Cet ouvrage, en s'appuyant sur les notions d'enaction et d'expérience et sur la mise à l'épreuve de leur fécondité dans le programme de recherche 'cours d'action', s'efforce, sinon d'ouvrir une troisième voie, du moins d'offrir une façon de s'unifier, et ainsi de se renforcer, à ces sortes d'activités usuelles et de recherche.

2. Activité et politique ?

Une différence entre le présent ouvrage et la dernière mouture du Positivisme d'A. Comte, que je n'ai pas considérée dans la section précédente, est que la *Religion positiviste* a intégré les opuscules de jeunesse de leur auteur, qui ne visaient rien moins que la réorganisation de la société (voir Comte, [1822], 1970), alors que cet ouvrage n'a pas abordé les questions politiques et a encore moins intégré mes écrits de jeunesse, qui justement les abordent mais sont, contrairement à ceux d'A. Comte, rares et collectifs. En soi, ne pas aborder ces questions politiques ne pose pas plus de problèmes pour cet ouvrage que pour les précédents, du moins une fois qu'on a précisé les conséquences politiques désastreuses des interprétations (que je me permets de juger non pertinentes) des notions d'enaction et d'expérience en termes de symétrie et d'expérience pure, comme je l'ai fait à partir d'une relecture des textes de l'*École de Kyoto* (dans les chapitres 9, section 4, et chapitre 10, sections 3 et 4). Si A. Comte, dans sa visée d'un système complet, se devait de parler de tout, il n'en est pas de même pour moi. Cela pose problème seulement parce que les propositions des *Parties A, B* et *C* ne peuvent être mises en œuvre et avoir des effets que moyennant des conditions politiques minimales. En ce qui concerne les propositions de la *Partie A*, c'est-à-dire celles du programme de recherche empirique 'cours d'action' et de sa relation organique avec le développement d'une ingénierie des situations, on peut dire aujourd'hui, même en l'absence d'un bilan systématique, que les conditions politiques minimales de la possibilité de les défendre dans l'université française sans nécessairement courir à l'échec social et institutionnel ont été réalisées, bien que seulement dans certains domaines. En ce qui concerne les propositions de la *Partie B*, même en supposant que j'aie convaincu un nombre significatif de lecteurs de leur bien fondé, ou tout simplement recoupé ainsi des réflexions de leur part qui y conduisaient, comment une analyse multi-niveaux de l'activité humaine et une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et

historiques larges et complexes en relation organique avec elle, telle que l'ingénierie de la sûreté dans les grandes entreprises à risques, peuvent-elles se développer sans que des conditions politiques minimales soient réalisées, dans les entreprises, les organismes de contrôle, l'université, la recherche publique et l'ensemble de la société – voire du monde, du fait du caractère planétaire de certains de ces risques –, que ce soit auparavant ou en parallèle ? En ce qui concerne les propositions de la *Partie C* d'établir des relations organiques entre recherche empirique, recherche technologique et recherche philosophique, ainsi que de donner place dans l'université à des programmes et espaces de recherche ressortissant aux différents pôles d'une épistémologie enactive ou à leurs intermédiaires, concurremment aux disciplines installées, et de renouveler les relations entre l'enseignement, la recherche et l'activité usuelle (voir le chapitre 5, section 8, dernière sous-section), comment peuvent-elles se réaliser sans bousculer des avantages acquis, aussi imaginaires soient-ils, donc sans débat ni combat politiques ? La même sorte de question s'était posée déjà à un niveau plus local lorsque j'avais abordé la recherche ergonomique que les *Parties B* et *C* replacent dans un contexte scientifique, technologique et philosophique plus large : quelles conditions politiques minimales doivent-elles être réunies – ou doit-on réunir – dans l'entreprise, l'université et la recherche publique pour qu'un aménagement et une conception des situations de travail, à la fois conçus en termes de santé, sécurité et épanouissement des opérateurs et fondés scientifiquement, puissent se développer ?, c'est-à-dire : quelle activité politique doit-elle être développée, préalablement ou parallèlement, pour cela ?, ou encore : quelle politique ergonomique est-elle à la fois possible et souhaitable ? Entre 1974 et 1976, j'y avais répondu, en collaboration avec B. Tort, puis, entre 1977 et 1990, en collaboration avec L. Pinsky, à partir de notre expérience passée et des circonstances de l'époque (voir Theureau, 2014, et les textes rassemblés dans les Rubriques *Préhistoire* et *Histoire du programme de recherche* du site <www.coursdaction.fr>). Que cela ait été sans grand succès et ait abouti à notre mise hors d'état de nuire ne fait qu'exacerber de mon point de vue le besoin d'en faire le bilan et, surtout, d'en élaborer des alternatives. Je préciserai dans cette seconde section de cette *Conclusion* générale – d'où son titre – comment la conception de l'activité humaine comme enaction et expérience conduit à poser – sinon à résoudre – le problème général de l'activité politique de façon particulière : comme problème de détermination d'une politique et d'une éducation enactives et, encore plus précisément, d'une politique des activités qui articule politique locale et politique globale – nous verrons plus loin la raison de cette distinction – et qui soit cohérente avec une épistémologie (voir les *Parties A* et *B* et l'ensemble de la *Partie* C), une encyclopédie (voir le chapitre 5, section 8) et un existentialisme (voir le chapitre 5, section 5, et le chapitre 10, section 7) enactifs. C'est là que je pourrais retrouver – mais en partie seulement et moyennant une critique qui sortirait du propos de cet ouvrage – les quelques écrits de jeunesse collectifs auxquels j'ai fait allusion plus haut[2].

---

2. Ce dans le cadre d'organisations militantes durant la période encadrant les "événements de 1968" (voir le chapitre 3, section 7), principalement l'*Union des Jeunesses Communistes*

Les Stoïciens et nous

Considérons donc le problème de l'activité, usuelle comme de recherche, éventuellement à développer en matière de politique, tel qu'il a été exposé par les Stoïciens, qui, comme toujours, du fait de leur pensée de l'action et des passions, constituent pour moi un point de départ sinon d'arrivée. Dans la *Méthode réfléchie* (voir son chapitre 2, ainsi que certaines sections de ses chapitres 3 et 4), j'ai exposé les trois composantes (une "logique" qui constitue plutôt ce qu'on considère aujourd'hui comme constituant une épistémologie, une "physique" qui cumule ontologie et science empirique, et une "éthique" qui cumule éthique et politique), considérées comme inséparables, du "système stoïcien", ainsi que l'ouverture et la dynamique dont ce dernier a fait preuve durant plusieurs siècles. J'ai rappelé aussi que, selon les Stoïciens, c'est le devoir de chacun, s'il le peut (c'est-à-dire s'il en a acquis les capacités et s'il n'est pas d'emblée menacé de mort, sauf à faire le Mal, c'est-à-dire pour eux l'opposé de la raison), de se mêler des affaires de l'État, donc aussi d'enseigner le "système stoïcien", s'il ne le peut pas, au moins d'enseigner ce "système stoïcien" si cela reste encore possible et, si cela aussi est impossible, de continuer son auto-construction individuelle et collective, donc de préférence avec quelques proches – ce qui n'est pas toujours possible comme le montre le cas récent de A. Soljenitsyne, espionné pour le KGB par sa propre épouse – en attendant des jours meilleurs. Reste évidemment la question de savoir quand il faut risquer sa vie, à laquelle les Stoïciens n'avaient pas de réponse précise et générale. Retenons en tout cas des Stoïciens le caractère nécessaire de la relation entre politique et éducation sur lequel je reviendrai plus loin et qui conduit à parler d'"activité politique et éducative" plutôt que d'"activité politique" seulement, ou à considérer, comme je vais le faire, que cette dernière expression résume la première.

Aujourd'hui dans nos contrées, les possibilités et les impossibilités ne sont en général pas aussi radicales que dans l'antiquité – on risque moins d'y perdre sa vie que sa santé, ses moyens de subsistance (voir le journal quotidien en ce qui concerne le devenir généralement peu enviable des "lanceurs d'alerte") ou le respect de soi-même – et sont inégalement réparties selon les domaines de l'État, parmi lesquels il faut compter l'administration, internationale, nationale et locale, les directions de grandes entreprises, les différents niveaux hiérarchiques de l'université et de l'ensemble du système éducatif, etc. Si l'héroïsme du sage stoïcien – dont le modèle est le demi-dieu *Héraklès* et qui est par définition extrêmement rare, donc ne peut constituer, sauf exception, qu'un idéal actualisable et non pas une actualité

(Marxistes-Léninistes) (UJC-M-L) (en particulier, en 1966-1967, sa *Commission 'Analyse concrète des situations concrètes'* que j'animais avec un ami, ingénieur et économiste) et la *Gauche Prolétarienne* (GP) et certains de leurs périodiques (*Servir le peuple*, *La cause du peuple* et les *Cahiers de la gauche prolétarienne* dans lesquels j'écrivais), mais aussi, pour être exhaustif, dans le cadre d'un groupe composé d'un collectif d'agriculteurs, de moi-même et d'un ami chercheur en économie agricole (issu, comme moi, de la *Commission 'Analyse concrète des situations concrètes'*) et de deux numéros de la revue chrétienne *Frères du monde* écrits par ce groupe (1967-1969), aussi fous qu'apparaissent de tels sigles aujourd'hui.

– n'est en général pas exigé, cette réalisation de ces conditions éducatives et politiques demande certainement du travail et un minimum de courage, mais aussi une philosophie (voir les *Parties C* et *D*) et un certain savoir sociologique, culturel et historique (voir les *Parties A* et *B*) et … politique, qui soit utilisable par tout un chacun, qu'on soit empereur ou esclave (toujours pour faire référence au Stoïcisme), donc pas seulement par les anciens élèves de l'ENA (*École Nationale d'Administration*) ou leurs équivalents.

Une caverne platonicienne très fréquentée

Dès qu'on s'efforce de conjuguer savoir, construction de savoir, transmission de savoir et politique, on est confronté, dans la culture occidentale, moins au Stoïcisme qu'au mythe de la caverne du Livre VII de *La République* de Platon. Reprenons en donc la lecture, comme je l'ai récemment fait à l'occasion d'un spectacle théâtral sur le thème du travail réalisé par un collectif d'acteurs(trices) dramatiques de mes amis : « *Représente-toi donc des hommes qui vivent dans une sorte de demeure souterraine en forme de caverne, possédant tout le long de la caverne, une entrée qui s'ouvre largement du côté du jour ; à l'intérieur de cette demeure ils sont, depuis leur enfance, enchaînés par les jambes et par le cou, en sorte qu'ils restent à la même place, ne voient que ce qui est en avant d'eux, incapables d'autre part, en raison de la chaine qui tient leur tête, de tourner celle-ci circulairement. Quant à la lumière, elle leur vient d'un feu qui brûle en arrière d'eux, vers le haut et loin. Or, entre ce feu et les prisonniers, imagine la montée d'une route, en travers de laquelle il faut te représenter qu'on a élevé un petit mur qui la barre, pareil à la cloison que les montreurs de marionnettes placent devant les hommes qui manœuvrent celles-ci et au-dessus de laquelle ils présentent ces marionnettes aux yeux du public. (…) Peux-tu croire (…) que des hommes dans leur situation (…) aient d'eux-mêmes et les uns des autres aucune vision, hormis celle des ombres* [des objets brandis au dessus du muret par les montreurs de marionnettes] *que le feu fait se projeter sur la paroi de la caverne qui leur fait face ?* ».

Aucun des commentaires que j'ai pu lire de ce mythe de la caverne ne parle du fait que les prisonniers ainsi enchaînés depuis leur naissance ont les mains libres et peuvent contrôler visuellement et auditivement leurs gestes, donc travailler … à la chaîne (au sens propre, puisqu'ils sont enchaînés), ni du fait que ce sont des montreurs de marionnettes qui leur font du cinéma. Pour mon propos, au contraire, il faut insister là-dessus : dans ce monde de la caverne, on a le travail à la chaîne plus la télévision. "Ouvrez les yeux, fermez la télé", hurlait-on dans certaines des manifestations *post*-68. On a aussi dans la caverne, non seulement les prisonniers, mais aussi des gens qui exercent un pouvoir sur eux, celui de crétinisation, les montreurs de marionnettes, et, évidemment, même si c'est seulement implicite, de violence, ceux qui ont enchaîné les prisonniers. Une fois ces détails rétablis, je ne ferai que reprendre les commentaires classiques, y compris celui de B. Lévy, dans cette section et la suivante.

Ce sur quoi insiste Platon, c'est d'abord que c'est un monde où ce qui est essentiel n'est pas que les hommes soient sans savoir mais qu'il soient plus précisément sans savoir "d'eux-mêmes et les uns des autres" – c'est-à-dire, si l'on considère

comme acquis les éléments d'épistémologie, d'encyclopédie et d'existentialisme enactifs proposés, un monde où chacun est sans connaissance de son propre engagement dans la situation (connaissance qui ne peut être optimale à chaque moment que si elle part d'une connaissance de ses propres activités individuelles-sociales et situations et passe par la recherche philosophique, voir les *Parties A, B et C*, et, dans la *Partie D*, le chapitre 10, section 7), ni connaissance des activités individuelles-sociales et des situations des autres (voir aussi les *Parties A* et *B*). Ces diverses sortes de connaissances se recoupent pour autant que la connaissance des activités des autres est autoréflexive, comme c'est le cas dans le programme de recherche 'cours d'action' (voir chapitre 1) et dans les éventuels programmes de recherche multi-niveaux socio-culturels et historiques sur l'activité humaine que j'ai proposés de développer et dans lesquels les chercheurs(ses) sont partie prenante (voir l'ensemble de la *Partie B*). C'est ensuite et secondairement que c'est un monde où les hommes possèdent un savoir, à la fois inactif et illusoire, des "ombres" qu'on veut bien leur montrer, ce que je laisserai de côté ici et qui conduirait à développer, à la fois, en guise d'alternative, une recherche empirique symbolique (voir chapitre 5, section 6) et une recherche création symbolique (voir chapitre 5, section 7), fondant un savoir symbolique actif et pertinent dont chacun(e) serait aussi partie prenante.

Deux façons de sortir de la caverne et d'y retourner

Mais ce n'est pas tout. Platon imagine d'abord qu'un des prisonniers s'échappe, sort de la caverne et accède ainsi à la lumière du soleil, à la vérité, et plus seulement à la télévision et, comme je l'ai explicité plus haut, à l'objet de son travail à la chaîne, ou encore à sa tâche. Il a évidemment du mal à s'approprier cette révélation que lui apporte la lumière trop crue du soleil qui le change de la lumière diffuse du feu qui constituait le fond de l'ombre des marionnettes. Mais une fois cette appropriation réalisée, il se trouve trop bien pour redescendre dans la caverne rejoindre ses anciens collègues. D'ailleurs, s'il retournait dans la caverne et racontait ce qu'il a vu dehors, il y apparaîtrait comme un fou dangereux et aurait toutes les chances d'être lynché par les prisonniers eux-mêmes, pour autant qu'il se présenterait devant eux et à la portée de leurs mains. La simple préservation de son intégrité physique, comme son aspiration à la vérité le conduisent à rester à la lumière du soleil.

Platon imagine ensuite un autre cas : celui où les meilleurs parmi les prisonniers sont encouragés et aidés à sortir de la caverne par ce qu'il appelle les "fondateurs d'un État". Platon ne nous dit pas où vivent ces derniers, mais on peut supposer qu'ils vivent aussi dans la caverne, tout en n'étant pas prisonniers, et, ou bien qu'ils ne commandent, ni les prisonniers, ni ceux qui les ont enchaînés, ni ceux qui leur montrent des marionnettes, et se contentent éventuellement de bénéficier de leur travail, ou bien qu'ils les commandent mais s'ennuient et sont prêts à prendre quelques risques pour trouver quelque amusement. Sinon, on ne voit pas ce qui pourrait les conduire à encourager et aider ces meilleurs parmi les prisonniers. Pour Platon, ce sont certainement des aristocrates. Nous, nous pouvons éventuellement démocratiser l'histoire et considérer que cette action des "fondateurs d'un État" témoigne de la liberté et de la responsabilité collectives de gens qui sont marginaux relativement à la société de la caverne et qui, tout en étant ignorants comme les

autres, ont du moins quelque espérance d'un ailleurs, vide de contenu et circonscrit par la seule négation symbolique de la société de la caverne. En tout cas, sélectionner, encourager et aider certains prisonniers à sortir de la caverne était risqué ou du moins non garanti quant à ses résultats. Alors, l'affaire de ces "fondateurs d'un État" *"est de ne pas leur concéder (…) le droit de demeurer à cette place, de se refuser à redescendre auprès des prisonniers qui sont là-bas et à prendre leur part des labeurs et des distinctions en crédit chez ces gens-là, quelle que soit la valeur de ces distinctions (…) [ce] en leur tenant le langage suivant : (…) c'est par nous que vous avez été engendrés (…), dotés d'une culture* [ou plutôt d'une *paideia*, dans le texte grec, voir chapitre 2, section 7] *meilleure et plus parfaite (…). Ainsi, il faut que, chacun à votre tour, vous redescendiez à l'endroit où habitent en commun les autres (…) [I]l n'importe pas à la loi* [celle que promeuvent les "fondateurs de l'État"] *de chercher à faire le bonheur d'une seule classe privilégiée de l'État, mais (…) elle travaille à ce qu'il se réalise dans l'État tout entier"*. On apprend dans cette suite de l'histoire que, si les prisonniers étaient enchaînés par d'autres qu'eux, ils l'étaient aussi par eux-mêmes, ou encore étaient victimes d'une servitude volontaire dont ils pouvaient éventuellement se libérer, moyennant, pour les uns, privilégiés, une aide et un encouragement de la part des "fondateurs d'un État", et, pour les autres, une transmission du savoir gagné hors de la caverne par les premiers, ou encore une éducation par eux (une *paideia* supérieure à la première), à charge de préciser en quoi elle consiste, dans son contenu comme dans ses modalités. Je cite ici le texte de Platon, mais en effectuant des coupures qui me permettent de laisser de côté quelques détails qui ne m'intéressent pas directement et qui demanderaient de longs commentaires (pour la totalité, voir *La République*, VII, 514-521, in Platon, 1950, Tome 1, pp. 1101-1111). Ce que je retiendrai, c'est qu'au total, pour Platon, ceux qui ont acquis un savoir quelconque, mais tout particulièrement un savoir politique, se doivent d'en faire bénéficier les autres qui, justement, leur ont permis de vivre suffisamment pour l'acquérir, par l'intermédiaire des "fondateurs d'un État", et se doivent, pour ce faire, de se mêler des affaires de l'État. Pour Platon, cela veut dire participer au pouvoir d'État lui-même. J'en resterai ici à l'activité politique dans toute sa généralité, qui consiste à se mêler des affaires de l'État, sans forcément exercer soi-même un pouvoir quelconque. J'ajouterai cependant le résultat savoureux de cette histoire en matière de critère d'aptitude à exercer un pouvoir quelconque : « *Et, de la sorte, ce sera une réalité d'État qui sera gouvernée pour nous comme pour vous, mais non pas un rêve d'État, comme à présent c'est le cas de la plupart, dont les gouvernants se disputent sur des ombres les uns contre les autres, et forment des factions pour la conquête du pouvoir comme s'il s'agissait d'un grand bien ! Mais voici, je pense, ce qui en est véritablement : un État où ce seront ceux qui ont le moins de goût pour exercer le pouvoir qui seront appelés à exercer ce pouvoir (…)* ». On peut rêver encore aujourd'hui de l'application d'un tel double critère d'aptitude à exercer un pouvoir quelconque : avoir acquis un savoir supérieur à celui des autres et reconnu par eux et avoir moins de goût que ces autres pour le pouvoir.

Une épistémologie qui ne fait pas sortir de la caverne

Même avec la correction démocratique que j'ai effectuée, ce mythe platonicien est-il satisfaisant en matière de relation entre construction et transmission de savoir

et activité politique ? Il me semble qu'on peut partir de là – d'ailleurs, c'est ce qu'ont fait de façon implicite les Stoïciens tout en contestant la théorie platonicienne des idées et la théorie aristotélicienne des formes – sauf justement … en matière de construction et de transmission de savoir. En effet, si l'on adopte une épistémologie générale enactive, il n'y a pas d'ailleurs relativement au monde de la caverne et le savoir est à construire dans la caverne même. S'il y a un ailleurs pour chacun, c'est dans les chocs du monde et dans les appels des autres, vivants ou morts (s'ils ont laissé des traces), appartenant ou ayant appartenu à ce monde, qu'il réside. C'est en accueillant ces chocs et en écoutant ces appels des autres que soi en situation qu'on peut remettre en cause son propre engagement dans cette situation. C'est grâce à la confrontation à ce monde et à la contestation de ces autres que soi que le propre savoir de chacun, ou encore son propre couplage structurel, peut progresser, d'où, si l'on considère les vivants, la nécessité d'une multiplicité de programmes de recherche en partie semblables, en partie complémentaires et en totalité ou partie alternatifs à chaque instant, et, si l'on considère les morts, la nécessité de ne pas se contenter de la lecture des derniers numéros parus des revues universitaires ou des journaux quotidiens.

Suffit-il, comme J.-P. Sartre le martelait, de posséder l'aptitude à la négation, qui caractérisait pour lui la conscience, pour n'avoir pas besoin d'aller chercher un ailleurs de notre monde ? Dans la *Méthode réfléchie*, comme je l'ai déjà rappelé, j'ai proposé, à la suite de ses entretiens avec B. Lévy, de lui ajouter quelque chose de positif, même vide, un "principe d'espérance" (selon la formule d'E. Bloch) qui, joint aux chocs du monde et aux appels des autres hommes, permet de s'engager dans une activité quelconque, donc aussi dans une activité politique particulière. En interprétant, à partir de l'hypothèse de l'enaction, ce que Platon dit de la caverne, on peut aussi échapper à l'interprétation "objectiviste" du monde de la caverne, c'est-à-dire au point de vue de Platon ou de son lecteur comme purs observateurs, interprétation que j'ai laissée implicite jusqu'à ce point, et faire ainsi de la caverne le monde propre de chacun, étant entendu que ce monde propre, considéré comme l'ensemble des ancrages possibles de chocs et d'appels pour chacun, peut être plus ou moins partagé avec d'autres.

Une politique en relation organique avec une épistémologie et une encyclopédie enactives et incluant de façon essentielle une ingénierie ?

La question d'une politique, qu'elle soit locale ou globale, cohérente avec une épistémologie et une encyclopédie enactives rencontre celle qui est posée dans un texte ancien de J.-C. Milner (Milner, 1986). Cette question de J.-C. Milner est la suivante : "Peut-on rendre synchrones la politique et la science, peut-on construire une politique qui soit moderne au sens fort du terme, peut-on inscrire une politique dans l'univers matériel et littéral" (*op. cit.*, p. 148), sachant que : "en tant que mathématisée, elle [la science moderne] rencontrera la *theoria* et lui ressemblera au point de mériter le nom de théorie ; en tant qu'empirique, elle rencontrera la *techné* et lui ressemblera au point de mériter le nom de technique. D'où la constitution d'un couple : la science moderne apparaît comme la théorie de la technique et la technique comme l'application de la science. Aucune technique ne sera désormais justifiée, si

elle ne peut se réclamer de quelque proposition de la science, aucune science ne sera désormais réputée accomplie, si elle demeure sans effets et si ses effets ne prennent pas la forme de quelque technique" (*op. cit.*, p. 140). Dans ce texte, J.-C. Milner donne le monopole à la relation qu'entretient la science moderne, donc devrait entretenir d'après lui la politique, avec la mathématisation. C'est plus tard qu'il a remplacé, comme nous l'avons vu (chapitre 4, section 2), le critère de mathématisation des théories par celui de littéralisation des théories. Il laisse dans l'implicite le critère de la formulation de propositions non triviales et réfutables qui caractérise intrinsèquement la science, de même qu'il laisse de côté celui de la relation organique avec la technique, car, pour lui, du moins en ce temps-là, cette relation est, comme on peut le voir dans la citation précédente, d'application. Il précise que, pour "rendre synchrones la politique et la science", "il faut surtout ne pas partir de la science elle-même, ce qui serait partir d'une science réalisée, c'est-à-dire d'une science particulière. Le pire est toujours sûr dans cette voie. (…) La seule relation légitime [entre politique et science] est d'analogie formelle" (*op. cit.*, p. 149). Je ne peux qu'accorder la première partie critique de cette dernière citation, étant donné l'expérience historique des politiques fondées sur une "science des races" (nazisme), une "science du travail" (taylorisme) ou une "science du comportement" (*human engineering*). Mais c'est à condition d'ajouter, de façon non contradictoire, que, si elles ne peuvent prétendre fonder la politique, les sciences particulières participent nécessairement, en compagnie des autres sortes de savoirs, à la définition d'une politique concrète qui serait, certes, en relation d'analogie formelle avec la science, à travers la notion générale de programme de recherche (censée valoir d'après la *Partie A*, chapitre 1, et la *Partie C*, chapitres 4 à 6, pour tous le pôles et intermédiaires d'une épistémologie générale enactive), mais surtout en relation formelle plus concrète et en relation, non pas seulement formelle mais aussi de contenu, avec la technologie, à travers la notion de programme de recherche technologique en ingénierie des situations humaines, plus étroite et moins abstraite que la notion générale de programme de recherche bien qu'encore très large et très abstraite (puisque, rappelons-le, la *Partie B* l'a étendue à l'ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes). Et, dans la lignée de cette précision, je remplacerai sa seconde partie positive par la proposition, qui reste à préciser, d'une relation – ou plutôt d'un processus infini de mise en relation – entre la politique, comme activité de recherche technologique et comme activité pratique usuelle (et non pas comme activité scientifique et comme activité interprétative usuelle), et les différents pôles d'activités de recherche et d'activités usuelles qui ressortissent à l'épistémologie générale et à l'encyclopédie enactives telles que je les ai présentées (voir toujours *Partie A*, chapitre 1, et la *Partie C*, chapitres 4 à 6). Notons que cette proposition implique idéalement une relation essentielle entre la politique et l'ingénierie des situations humaines voire la création symbolique qu'évidemment, du moins en ce temps là, J.-C. Milner excluait. Dans la *Méthode réfléchie* (chapitre 4, section 8), j'ai fourni un exemple historique sur lequel je ne reviendrai pas d'une telle relation essentielle entre la politique et l'ingénierie – l'ingénierie dans toute sa généralité mais vue sous l'angle de ses conséquences sociales et culturelles, donc qu'on peut rattacher rétrospectivement à l'ingénierie des situations humaines – avec l'*École Saint-Simonienne*. Je pourrais donc quitter ce texte de J.-C. Milner à ce point pour

aborder les problèmes que pose cette définition positive de la politique et laisser le lecteur se reporter à ce texte pour en évaluer l'intérêt comme les limites. J'en dirai cependant un peu plus car cela permettra de mieux percevoir d'autres aspects de l'originalité et de l'intérêt même limités de ce qui est tenté ici.

Politique et anthropologie ?

Après avoir rejeté l'opinion commune selon laquelle, en politique, tout est "agrégat, à la fois multiple et inanalysable : nations, sociétés, peuples, classes, gouvernements", J.-C. Milner avance "la conjecture suivante : une fois qu'on a écarté le fantasme du collectif [comme le programme de recherche 'cours d'action' a écarté le collectivisme, méthodologique comme ontologique, voir la *Méthode développée*, chapitre 2], la particule politique [son élément minimal littéral] ne saurait admettre qu'un seul support : un corps, capable de mourir et de vivre, de souffrir et de se plaire, d'aimer et de haïr, de parler, d'imaginer, de penser. Cela veut dire que le corps est la limite ultime de la politique : le corps et ses propriétés" (*op. cit.*, p. 150). En conséquence : "La politique moderne a ainsi circonscrit ce qui ressemble à un objet : qu'on montre une propriété du corps, et l'on devra tenir que la politique a pour objet de construire un lieu où elle puisse se déployer. Qu'on montre une pratique qui vise à entraver systématiquement une propriété de ce corps et l'on devra tenir que la politique a pour objet de la rendre impossible ou du moins improbable" (*op. cit.*, p. 151). Un tel corps, je l'ai caractérisé plus haut (dans les hypothèses ontologiques du chapitre 5, section 1) comme corps humain, dont l'activité : (1) consiste en une interaction asymétrique avec les autres corps du monde, comme celle du corps animal, mais qui, à sa différence : (1a) intègre, à travers sa culture, le symbolique [ce que J.-C. Milner caractérise comme "être parlant"] ; (1b) intègre, à travers son corps propre, les dispositifs techniques ; (2) a comme effet d'interface entre lui et les autres corps du monde une conscience préréflexive (ou expérience). À partir de cette caractérisation du corps humain par ce qu'on peut appeler des "propriétés minimales" [(1a), (1b) et (2)], je ne peux qu'être d'accord avec cette conjecture de J.-C. Milner et ses conséquences. Mais je ne peux m'y limiter. En effet, cette caractérisation par des propriétés minimales, je l'ai rapportée à la recherche empirique, même s'il est entendu que les recherches empiriques sur les objets théoriques du programme de recherche empirique 'cours d'action' ne peuvent réfuter directement ces propriétés minimales mais seulement en mettre à l'épreuve la fécondité. Pour J.-C. Milner, que, dit-il, "l'anthropologie (…) ne concerne pas", la politique "n'a rien à dire (…) des propriétés des corps, elle les reçoit seulement quand elles lui sont présentées. Si fantaisie il y a, c'est de la responsabilité de ceux qui se mêlent de décrire les propriétés : ils sont, on le sait, nombreux à le faire, mais en retour, il est rare qu'ils sachent que c'est cela qu'ils font. Aussi la politique se trouverait bien d'adopter la maxime de prudence de Spinoza : « Nul ne sait ce que peut un corps ». De là suit que nul ne sait ce que sont dans le détail les libertés matérielles. Mais on sait ce qu'est une entrave matérielle" (*op. cit.*, p. 152). Tout en faisant mienne cette maxime de prudence et même en l'inscrivant comme principe d'un programme de recherche empirique sur l'activité humaine, à la fois particulier, ouvert à sa contestation par d'autres et mortel, je participe – et pense qu'il faut participer – à cette

"fantaisie" selon J.-C. Milner au moins *a minima* pour trois raisons. Les deux premières sont que : (1) du fait de l'hypothèse de l'enaction, je ne peux séparer le corps d'un acteur des autres corps du monde (y compris ceux d'autres acteurs) ; (2) ayant rapporté plus haut cette activité de recherche politique et cette activité politique usuelle, non pas à l'activité scientifique et à l'activité interprétative usuelle mais à l'activité de recherche technologique et à l'activité pratique usuelle, j'ai déjà réglé épistémologiquement la question de la prévention de la réduction de la politique à une science quelconque, anthropologie inclue. La troisième raison (3) me semble découler de ce qu'exprime J.-C. Milner lui-même. En effet, après avoir rappelé que, dans les cosmologies modernes, "dire que l'univers est tel qu'il n'y a rien hors de lui, c'est proprement le soumettre à la structure du paradoxe" (*op. cit.*, p. 153), J.-C. Milner tire comme conséquence de l'œuvre de Freud que "le point de paradoxe est extensionnellement coïncident avec un corps. Ainsi se constitue une particule nouvelle, et comme le paradoxe qui la structure n'est rien de moins que le paradoxe éthique comme tel, on peut la définir comme la *particule éthique* : un corps saisi par le paradoxe, un paradoxe inscrit sur un corps, voilà ce à quoi parvient la science, poussée dans ses conséquences extrêmes et universelles" (*op. cit.*, p. 155). C'est là proprement définir, qu'on le veuille ou non, une propriété minimale du corps humain, que se contentent de préciser, selon moi, les notions d'enaction (ou interaction asymétrique du corps humain avec les autres corps du monde), d'intégration corporelle du symbolique et des dispositifs techniques et de conscience préréflexive (ou expérience).

Après avoir discuté brièvement du programme politique de la Troisième république et répété sa thèse selon laquelle "il conviendrait que la politique ne dépendit d'aucune anthropologie particulière" (*op. cit.*, p. 156), J.-C. Milner écrit : "La forme du savoir seule est synchrone de l'univers où la politique doit s'exercer. Et comme la politique, en tant qu'elle tient compte des savoirs, doit être une politique de la lettre, c'est-à-dire aussi une politique de l'institution, il faut qu'existe une institution et des agents sociaux qui ne se cherchent d'autre justification que les savoirs (…). Or, cette institution et ces agents portent des noms : l'*école*, nom ancien, et les *intellectuels*, nom récent" (*op. cit.*, p. 156). À ce niveau, la visée de rendre synchrones la politique et la science moderne et celle de rendre cohérentes la politique et l'épistémologie et l'encyclopédie enactives coïncident à travers la primauté accordée aux savoirs, donc à la recherche et à l'éducation. Ce n'est pas étonnant puisque, sans compter le fait que les écrits linguistiques et philosophiques de J.-C. Milner ont constamment stimulé ma propre réflexion depuis 1978, d'une part, il est centralement question d'épistémologie dans ces deux visées, d'autre part, les idéaux qui constituent l'épistémologie générale enactive incluent ceux de la "science moderne". À un niveau de détail plus fin, la seconde visée de rendre la politique cohérente avec l'épistémologie et l'encyclopédie enactives s'écarte de la première. Cela tient au fait que l'épistémologie et l'encyclopédie enactives combinent aux idéaux de la science moderne un ensemble d'autres idéaux portant sur la recherche philosophique, la recherche technologique, etc., qui ne peuvent pas tous être qualifiés en termes de modernité (voir le chapitre 4, section 2). Il est temps de préciser comme faire se peut cette seconde visée.

Une activité politique et éducative associée à une conception de la justice

Une activité politique et éducative cohérente avec cette épistémologie et cette encyclopédie enactives – on pourrait parler, comme on l'a vu plus haut, de "politique et éducation enactives" – consisterait d'abord pour chacun, dans sa situation particulière, à contribuer à créer, maintenir et développer les conditions corporelles, situationnelles et culturelles favorisant, individuellement (pour chacun, c'est-à-dire chaque corps humain) et collectivement (par la coopération et l'éducation), le développement d'une épistémologie et d'une encyclopédie enactives, c'est-à-dire (a) le développement des contenus de savoir des différents pôles de cette épistémologie et de cette encyclopédie enactives et de leurs intermédiaires, (b) le va et vient entre activité de recherche et activité usuelle dans chacun d'entre eux, (c) les relations entre tous ces pôles et intermédiaires et avec l'*otium* (voir chapitre 5, section 4). Depuis Socrate, tout particulièrement tel que l'a fait apparaître Platon dans son dialogue avec Calliclès (dans le *Gorgias*, Platon, 1950, T.1), les questions de politique et de justice sont étroitement liées. Cette politique et cette éducation enactives de la part de chacun(e) traduiraient à chaque moment une notion de justice, depuis l'individu jusqu'à l'ensemble de l'humanité en passant par les diverses sortes de regroupements entre individus, qui, d'une part, serait en relation avec la thèse stoïcienne de l'homme continu, donc vaudrait de l'empereur à l'esclave, d'autre part, serait dynamique, c'est-à-dire à réaliser dans un processus qui est destiné à s'étendre au-delà de la cité, comme c'est le cas du processus de l'*oikeiosis* (appropriation du monde à l'idéal du sage) selon les Stoïciens (voir la *Méthode réfléchie*, chapitres 2 et 4).

Cette notion de justice diffère radicalement de la notion platonicienne, telle que la formule la *République*. Si elle est aussi utopique qu'elle, elle ne repose pas, contrairement à elle, sur une tripartition de l'âme. Dans le cadre d'une autre ontologie, même minimale, elle considère les spécialisations en métiers, non pas comme fondées sur des principes, mais comme purement pragmatiques et conjoncturelles, et elle porte sur un processus infini et non pas sur un Paradis réalisé. En effet, Proclus, l'un des grands auteurs du Néo-Platonisme, dans son commentaire de *La République*, caractérisait ainsi la Justice : "Ce qu'est en une seule âme la justice, le régime politique pareil l'est de toute façon dans la cité bien gouvernée. En effet, les trois classes dans ce régime correspondent aux trois parties de l'âme, la classe des *Gardiens*, comme délibérant, à la *raison*, celle des *Auxiliaires*, comme prenant la défense, à l'*irascible*, celle des *Mercenaires*, comme satisfaisant aux besoins physiques, au *concupiscible*. Si donc chaque membre de des trois classes est la manière dont il vit, l'un, le *Gardien*, est la *raison*, un autre, l'*Auxiliaire*, l'*irascible*, un autre, le *Mercenaire*, une sorte de *concupiscible* : en sorte que la constitution qui couvre tout le champ des classes est une justice, chacun accomplissant sa tâche propre, l'un vivant en mercenaire, l'autre en auxiliaire, un autre en gardien, c'est-à-dire de la vie physique, végétative, intellective. Car ceci aussi est l'opinion de Platon, que c'est une même façon d'être qui règle et une cité et une maison et chaque individu" (Proclus, 1970, T.1, p. 27). Si aujourd'hui la tripartition de l'âme a vécu, reste la division entre esprit et corps qui justifie, de façon implicite, une répartition de principe des hommes entre les élites et les subordonnés et des seconds en différents métiers, les élites étant

censées pouvoir tout faire, par exemple passer allègrement d'un ministère à un autre, les subordonnés étant rivés à leurs tâches lorsqu'ils ne sont pas mis au chômage.

Dans cette politique et cette éducation enactives, il y a place pour des spécialisations en métiers purement pragmatiques et conjoncturelles. Mais ces spécialisations, pour être pratiquées au mieux, doivent être pensées, dans le cadre de l'épistémologie et de l'encyclopédie enactives associées, en relation avec l'ensemble des six pôles et de leurs intermédiaires et donner lieu à un va et vient entre activité de recherche et activité usuelle, à des relations avec tous les autres pôles et intermédiaires et à des relations avec l'*otium* (voir le chapitre 5). Notons, en passant, que, si c'est un idéal utopique différent de celui de Platon, ce n'est pas non plus celui qu'a exprimé K. Marx, celui de l'individu qui pratique les métiers les plus divers selon son humeur du moment. Pour l'anecdote, c'est ainsi qu'un Président de l'*Université de Technologie de Compiègne*, ingénieur de formation, avait baptisé de façon savoureuse "Travaille Selon l'Humeur" le département TSH (*Technologie & Sciences de l'Homme*) auquel j'ai appartenu durant un temps. Le résultat ne va donc pas sans bigarrure, au contraire de l'idéal de Platon, ce même idéal qui lui faisait rejeter la poésie, la tragédie et la comédie hors de la cité, comme le rappelle Proclus : "On doit se tenir le plus loin possible de toutes les pratiques aussi qui entrainent à la bigarrure. Il est donc clair que nous devons nous garder de la tragédie et de la comédie qui imitent les mœurs de toutes sortes et qui frappent avec agrément les auditeurs, de peur que leur force attractive (…) ne fasse naître dans les âmes, au lieu d'une homéopathie modérée eu égard aux passions, une habitude mauvaise et ineffaçable, qui a détruit l'unité et la simplicité, et en revanche imprimé le contraire de ces qualités, en conséquence de l'affection qu'on a pour la bigarrure des objets imités" (Proclus, 1970, T. 1, p. 67).

En ce qui concerne le fait que, selon une politique tout court et une politique éducative enactives, la notion de justice porte sur un processus infini et non pas, comme selon Platon, sur un Paradis réalisé, il faut ajouter que cela ne veut pas dire que, selon ce dernier, ce Paradis n'est pas construit. Il l'est, mais, pour ainsi dire, d'un seul coup, en idée, dans la *République*. À la réalité de suivre, moyennant "souci de son âme" par chacun, éducation et action politique ! C'est ce que précise K. Reinhardt : "L'État n'est pas analysé ni examiné, il est produit, comme l'est le Cosmos dans le *Timée*. Et la création n'émerge pas seulement de l'âme, elle prend aussi la forme d'une âme qui se configure elle-même dans ce qui a été produit. (…) L'analogie entre l'État et l'âme s'étend bien au-delà de la première construction : par exemple, l'œuvre d'éducation dans son ensemble et la doctrine du changement de constitution sont fondés sur cette analogie. Seule l'âme relie l'État à l'Idée" (Reinhardt, 2007, p. 114). C'est là qu'on retrouve la *paideia* platonicienne (voir le chapitre 2, section 7) pour, comme je l'espère, l'abandonner pour une autre, enactive.

Politique des choses versus politique des activités versus politique des mouvements de masse

Cette activité politique comme cumulant politique et éducation enactives et comme cohérente avec une épistémologie et une encyclopédie enactives, telle que je

viens de la préciser, reste très abstraite. Elle place chacun(e) devant une tâche infinie au commencement et aux étapes indéfinies, et n'a donc de "politique" que le nom. Elle constitue au mieux le principe d'une politique. Efforçons nous de préciser un peu plus cette "politique", négativement et positivement. Revenons d'abord pour cela au chapitre 3 (section 12) et à la *Thèse nouvelle (18)*. Nous avons vu alors, grâce à l'exemple de l'EBM (*Evaluation Based Medicine*) *versus* une "médecine qui guérit" analysé par J.-C. Milner, que les audits réalisés en relation avec la notion illusoire de 'culture de sûreté' participaient à une "politique des choses" plus générale. J'ai ajouté alors qu'à cette "politique des choses", qui est associée à une conception des sciences humaines et sociales comme traitant les faits sociaux, culturels et historiques comme des choses, il découle de toute l'entreprise de la *Partie B* qu'il faut préférer une "politique des activités" – c'est ainsi qu'on peut caractériser la "médecine qui guérit" formulée par J.-C. Milner –, associée centralement et non pas de façon monopoliste à des programmes de recherche en analyse multi-niveaux spatio-organisationnels-culturels-temporels de l'activité humaine traitant les faits sociaux comme des activités ressortissant aux hypothèses ontologiques de l'enaction et de l'expérience, et dans lesquels "activités" renvoie à toutes les sortes d'activités usuelles et de recherche (précisées dans la *Partie C*).

Il est facile de trouver d'autres exemples en appui à cette généralité de la "politique des choses" *versus* la "politique des activités". Je me limiterai ici à un seul, qui concerne l'ergonomie dans les années 1970[3]. Déjà, dans Theureau & Tort (1977), comme je l'ai rappelé (toujours dans le chapitre 3, section 12), nous avions opposé, d'un côté, les grilles d'analyse rapide des postes de travail proposées à l'époque par Renault, Saviem et le LEST (*Laboratoire d'Économie et Sociologie du Travail*) d'Aix-en-Provence (qui leur avait apporté une caution "scientifique" et quelques aménagements), de l'autre, le dispositif contemporain d'enquête sur la santé et la sécurité au travail développé et mis en œuvre par les syndicats et conseils d'usines italiens. Nous avions insisté alors sur l'aspect scientifique – donc, rétrospectivement, sur l'incohérence *versus* la cohérence respectives de ces grilles et de ce dispositif d'enquête avec la partie concernée d'une épistémologie et d'une encyclopédie enactives – mais nous aurions pu tout aussi bien insister sur l'aspect politique – donc, rétrospectivement, sur la "politique des choses" manifestée par les grilles d'analyse rapide des

---

3. Il serait certainement possible de montrer que, de 1979 à 1990, L. Pinsky, moi-même et nos collaborateurs(trices) et doctorant(e)s avons développé en matière de recherche et d'enseignement, dans les nouvelles conditions de l'informatisation de la société, une telle "politique des activités" de plus en plus cohérente rétrospectivement avec des éléments d'épistémologie et d'épistémologie enactives, même si c'est de façon modeste. Si j'ai dû abandonner entre 1991 et 1994 toute velléité de contribuer de façon significative à une politique en matière de conditions de travail, je n'ai pas cessé de m'interroger sur cette dernière (voir Theureau, 2002, qui spécifie en matière d'ingénierie ergonomique une réflexion sur l'ingénierie en général, Theureau, 1998b). Je renvoie aussi le lecteur à la synthèse déjà citée plus haut que je me suis efforcé d'effectuer dans Theureau (2014) des leçons aujourd'hui de l'expérience européenne des années 1970 en matière de politique d'amélioration (aménagement et conception) continue des conditions de travail.

postes de travail de Renault, de Saviem et du LEST *versus* la "politique des activités" manifestée par le dispositif d'enquête sur la santé et la sécurité au travail développé et mis en œuvre par les syndicats et conseils d'usines italiens. Forts de cette double expérience, négative et positive, et de nos expériences respectives d'avant notre engagement dans la recherche ergonomique, L. Pinsky et moi-même, lorsque nous participions (entre 1977 et 1989) à des réunions avec des syndicalistes ouvriers qui nous demandaient de jouer le rôle d'experts syndicaux face aux experts patronaux dans leurs négociations avec les directions d'entreprise, nous insistions plutôt sur l'intérêt qu'il y aurait, de la part de ces syndicalistes, à réaliser, en collaboration avec les salariés qu'ils étaient censés représenter, des analyses de situations de travail, éventuellement avec notre aide, en particulier en matière de formation scientifique et technologique. C'était leur proposer de mettre en œuvre un élément de ce qu'on peut qualifier rétrospectivement de "politique des activités en matière de conditions de travail". Cet élément était même cohérent, toujours rétrospectivement, avec l'un des éléments d'une épistémologie et d'une encyclopédie enactive en ce qu'il visait à articuler des savoirs vivants issus de la recherche scientifique et technologique d'alors avec ceux issus de l'activité usuelle et de l'expérience ouvrières. Restait à développer des outils favorisant cette articulation. C'est ainsi que L. Pinsky et moi-même avons participé à des publications concernant de tels outils (une collection de fiches d'analyse ergonomique des situations de travail et Teiger, Laville & *al.*, 1982), dans la foulée de Theureau & Tort (1976).

Notons qu'étant ainsi intéressée par le détail empirique et technique des situations, cette "politique des activités en matière de conditions de travail" différait aussi d'une "politique des mouvements de masse". Cette dernière constitue éventuellement l'autre face des négociations entre syndicats et patronat et peut être alors passive (se réduisant à la grève comme absence de travail) ou active (développant l'initiative des salariés et pas seulement celle de leurs représentants), mais elle est plus générale. Elle a constitué en effet aussi un aspect important de la politique de la *Gauche Prolétarienne* dans les entreprises, pour ne prendre qu'un exemple de politique que je connais mieux que d'autres pour y avoir participé et m'être efforcé d'en faire un bilan personnel mais qui n'a pas donné lieu à une étude historique sérieuse (voir le chapitre 3, section 7). Cette "politique des mouvements de masse" de la *Gauche Prolétarienne* a constitué, pour ainsi dire, une "politique des activités" qui n'avait pas écarté le "fantasme du collectif" et était restée hors relation avec "la science moderne" – ce qui comportait un aspect positif lorsque cette dernière coupe radicalement l'activité de recherche de l'activité usuelle et pense la pratique strictement comme application de la science – comme évidemment avec "une épistémologie et une encyclopédie énactives" – ce qui n'avait que des effets négatifs. Cette "politique des mouvements de masse" est souvent dès le départ une "politique des princes" (voir plus loin) du fait que cette dernière est généralement l'aboutissement de la première, de la même façon que la totalisation par le regard selon J.-P. Sartre aboutit souvent à la totalisation par le regard du prince (voir la *Méthode développée*, pp. 100-103, et le présent ouvrage, chapitre 10, section 2). Mais elle peut être aussi celle de tout un chacun, qui cherche à mobiliser ses voisins de la façon la plus large possible, donc sur les thèmes les plus massifs possibles, c'est-à-dire les moins

détaillés possibles ou les plus susceptibles d'être ramenés à ces thèmes massifs. La politique de la *Gauche Prolétarienne* en matière de conditions de travail dans les entreprises – dont l'une des caractéristiques, à la fois effective et affirmée, était l'anti-autoritarisme – était précisément de ce genre. Elle apprenait de façon implicite à ses membres et sympathisants à ne s'intéresser en la matière qu'à des phénomènes massifs (cadences infernales, despotisme d'usine, racisme de certains chefs, risques professionnels graves et manifestes), ou plutôt à ramener les spécificités (de tel atelier, de tel poste de travail) perçues par les ouvriers spécialisés (c'est-à-dire les plus bassement qualifiés) à ces phénomènes massifs, et à ignorer les spécificités qui ne pouvaient pas l'être et dont la précision nécessitait de faire appel à des savoirs qui n'étaient pas tous détenus par ces ouvriers spécialisés, c'est-à-dire pas tous produits par leur activité usuelle. Cependant, elle suscitait l'initiative de chacun(e) en ce qui concerne ce qui lui apparaissait, toujours sans qu'il y ait besoin de faire appel à ces savoirs extérieurs, comme préjudiciable à sa santé, sa sécurité et son épanouissement et pouvait être ramené à ces spécifications de ces thèmes unificateurs massifs. Elle constituait, pour le dire autrement, une "politique des activités" cohérente avec seulement deux des éléments d'une épistémologie enactive : le respect des savoirs acquis par ces ouvriers spécialisés à travers leurs activités usuelles ; la valorisation de l'initiative de ces derniers.

Politique des activités locale *versus* globale et existentialisme enactif

Pour imaginer ce que peut être une "politique des activités" cohérente avec une épistémologie et une encyclopédie enactives, je peux donc m'appuyer sur une analyse critique des "politiques des activités" dont j'ai fait personnellement l'expérience. Cette expérience personnelle, qui renvoie rétrospectivement à une ébauche de ce que je qualifie aujourd'hui d'"existentialisme enactif", et ces exemples de "politiques des activités" locales plus ou moins cohérentes, tout aussi rétrospectivement, avec une épistémologie et une encyclopédie enactives, peuvent être généralisés à d'autres domaines, ceux dans lesquels le miracle de la conjonction entre les savoirs scientifiques, technologiques, pratiques usuels et philosophiques vivants peut se réaliser à un moment ou à un autre et même perdurer un certain temps. Si je parle ici de miracle, c'est pour insister à la fois sur les distances et les barrières sociales et culturelles nombreuses à combler et à faire sauter pour réaliser une telle conjonction, donc sur son caractère plus ou moins utopique. Mais cette expérience personnelle, ces exemples et ces miracles restent locaux. Le développement de cette épistémologie et de cette encyclopédie enactive (voir *Partie C*) devrait permettre à cette "politiques des activités" locale d'être moins étroitement locale. Plus particulièrement, le développement de programmes de recherche en analyse multi-niveaux des activités humaines de toutes sortes en relation organique avec des programmes de recherche technologique en ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes de toutes sortes, surtout s'il inclut un jour une nouvelle critique suffisamment développée de l'économie politique, de son versant scientifique comme de son versant technologique (voir *Partie B*) et s'il est accompagné des programmes de recherche philosophiques correspondants, devrait permettre à chacun de mieux cerner la relation entre politique locale et

politique globale. Mais ce ne serait qu'une affaire de plus et de moins : il manquerait une (des) philosophie(s) du tout de l'activité humaine et du tout de l'ingénierie de ses situations. Un existentialisme enactif peut viser le tout mais ne peut l'atteindre (voir la *Méthode réfléchie*, chapitre 4, en ce qui concerne l'*oikéiosis* idéale selon les Stoïciens) ; une épistémologie et une encyclopédie enactives ne peuvent concerner que des savoirs philosophiques, scientifiques et technologiques à chaque fois limités. Il n'est pas étonnant que la question d'une politique globale, comme technologie politique globale, cohérente avec un existentialisme, une épistémologie et une encyclopédie enactifs, si elle peut être posée, ne rencontre aujourd'hui aucune expérience autre que négative ou, en tout cas, problématique sur laquelle s'appuyer pour y répondre. Ce à quoi peut contribuer la formulation d'un tel existentialisme, d'une telle épistémologie et d'une telle encyclopédie enactifs, c'est à développer les activités de recherche et les activités usuelles de toutes sortes, ainsi qu'à multiplier les relations entre elles, de façon plus sensée. Instaurer les conditions de ce développement et de cette multiplication serait déjà faire un pas vers une "politique des activités" globale cohérente avec cet existentialisme, cette épistémologie et cette encyclopédie enactifs et leur concrétisation. Parler de "politique des activités", toujours pour résumer "politique et éducation des activités", en général et pas seulement en relation avec les exemples proposés ci-dessus, ne fait qu'exprimer et illustrer une "idée" du programme de recherche 'cours d'action', du moins tel que je le développe personnellement (voir chapitre 1, section 6). Faire de cette "idée" un programme de recherche politique demanderait un travail supplémentaire, de ma part comme de celle d'autres personnes, que je peux seulement introduire ici.

Politique des choses, politique des princes, politique des activités et philosophie politique ?

Nous avons vu qu'une politique cohérente avec une épistémologie et une encyclopédie enactives était idéalement en relation étroite, non seulement formelle mais aussi de contenu, avec une "ingénierie des situations humaines" et avons exposé les difficultés à passer du local au global. La qualifier de "politique des activités" et l'associer avec un existentialisme enactif ne fait que la préciser et en attribuer la responsabilité à chacun, qu'il soit empereur et esclave, et pas seulement aux princes, comme il est courant de le faire en philosophie politique. Cette précision et cette responsabilisation conduisent à interroger cette philosophie politique usuelle. Faisons le brièvement pour introduire à un (des) programme(s) éventuel(s) de recherche politique.

Une "politique des choses", elle, entretient une relation semblable avec une "ingénierie des artefacts", ou plutôt avec la réduction de l'"ingénierie des situations humaines" à cette dernière sous divers noms (*human engineering*, etc.). Cette "politique des choses" ne pourrait qu'avoir le monopole si l'on voulait instaurer cette relation, non seulement formelle mais aussi de contenu, entre une "politique des activités" et une ingénierie, alors que n'existeraient, ni "science de l'activité humaine" qui ne considèrerait pas les faits de cette activité humaine comme des "choses" mais les considérerait au contraire comme enaction et expérience (voir l'*Introduction* à la *Partie B*), ni donc "ingénierie des situations humaines" qui serait

distincte de l'"ingénierie des artefacts". La "politique des choses" est aussi d'emblée une "politique des princes", c'est-à-dire qui prend pour acquis que l'activité politique est nécessairement réservée aux princes, qui disposent d'un pouvoir quelconque sur d'autres qu'eux, même s'ils sont élus à travers des systèmes démocratiques variés, et à ceux qui s'exercent à prendre leur place. Mais la réciproque n'est pas vraie : des princes – jouant alors un rôle proche de celui de ceux qui, selon Platon, sont sortis de la caverne et y retournent (voir plus haut) – peuvent développer une "politique des activités", voire même une "politique des activités cohérente avec une épistémologie et une encyclopédie enactives". Historiquement, comme on peut certainement le montrer – mais je ne peux évidemment le faire ici ! –, l'actualisation plus ou moins développée de cette possibilité a permis de réaliser d'importants progrès humains. Le mot d'ordre des princes existants ou putatifs tenants de la "politique des choses" est, quant à lui, simple et unique : "Faites-nous confiance". Seuls les arguments proposés aux votants, aux sujets, aux syndiqués ou à tout un chacun pour accorder cette confiance varient. Ils constituent la matière essentielle de la plupart des ouvrages de philosophie politique. Remarquons aussi que la "politique des forces" de N. Machiavel semble, comme la "politique des choses", être réservée au *Prince* ou à ceux qui veulent prendre sa place, d'où le titre homonyme de son ouvrage phare (Machiavel, 2000, traduit et commenté largement par deux de mes amis, J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini). Mais la question qui se pose est celle d'une "politique des activités" qui, certes donne lieu à expérience "incorporelle" pour chacun, mais qui s'inscrit aussi dans le monde des "corps" ou encore des "forces" (pour reprendre les termes stoïciens, voir *Méthode réfléchie*, chapitre 2) et rencontre de ce fait nécessairement N. Machiavel, et pas seulement de façon critique négative.

M. Oakeshott, déjà cité (en *Introduction* au chapitre 3) en tant que partageant avec R.G. Collingwood l'étiquette d'"idéaliste britannique", est le seul auteur à ma connaissance à avoir tenté de construire une philosophie politique (Oakeshott, [1975], 1995) fondée sur une conception de la "conduite humaine". Cette conception de la "conduite humaine" est antérieure et moins déterminée que celle de l'activité humaine en termes d'enaction et d'expérience mais est proche d'elle à quelques égards. C'est donc une philosophie politique qu'on pourrait qualifier de "politique des activités". M. Oakeshott critique ce qu'il appelle le "rationalisme en politique" et qui consiste, d'après lui, à "penser que la pratique doit être l'application de la théorie", théorie d'ailleurs pensée comme "représentation". Ce double rejet de la théorie comme représentation et de l'épistémologie de la pratique comme application de la théorie, une épistémologie enactive conduit à l'applaudir, même si c'est dans le malentendu – puisque ce double rejet ne s'accompagne chez M. Oakeshott de rien qui ressemble à une épistémologie et à une encyclopédie enactives –, et à chercher à le relayer positivement par un travail supplémentaire de recherche politique : la construction d'une relation organique entre une éventuelle technologie politique et diverses sciences empiriques pertinentes, accompagnée d'un approfondissement philosophique, qui aboutirait au bout du compte à un "rationalisme en politique" d'un genre nouveau.

Nous avons vu (chapitre 3, section 4) qu'une conception de l'étude et de la recherche historiques comme réactivation, elle-même conçue comme cohérente avec une conception de l'activité humaine comme enaction et expérience, ouvrait la possibilité d'une histoire pour d'autres que le prince ou les candidats à son remplacement. Dans le même sens, passant de l'histoire à la politique, J. Rancière peut écrire la première de ses "dix thèses sur la politique" : "La politique n'est pas l'exercice du pouvoir. La politique doit être définie par elle-même, comme un mode d'agir spécifique mis en acte par un sujet propre et relevant d'une rationalité propre" (Rancière, 1998, p. 223). S'il semble en rester ici à une notion de "sujet", il parle ailleurs de "processus de subjectivation" comme "formation d'un un qui n'est pas un soi mais la relation d'un soi à un autre" (*op. cit.*, p. 118), ce qui le rapproche de l'hypothèse de l'enaction. Cette conception de la politique comme mode d'agir spécifique de chacun – de l'empereur à l'esclave, comme je le répète – est associée à une expérience qu'il partage avec moi, qui suis de la même génération : "La politique, pour ma génération, a reposé sur une identification impossible – une identification aux corps des Algériens battus à mort et jetés à la Seine par la police française, au nom du peuple français, en Octobre 1961. Nous ne pouvions pas nous identifier à ces Algériens mais nous pouvions mettre en question notre identification avec le "peuple français" au nom duquel ils avaient été mis à mort. Nous pouvions donc agir comme sujets politiques dans l'intervalle ou la faille entre ces deux identités dont nous ne pouvions assumer aucune" (*op. cit.*, p. 120). Cette expérience de J. Rancière recoupe exactement la mienne. Elle est associée à un souvenir prégnant : le 18 Octobre 1961, le lendemain de ce massacre, j'effectuais mon voyage de promotion de futur ingénieur de l'*École Centrale*, dans un autocar qui avait été utilisé toute la nuit pour cette activité policière et n'avait pas eu le temps d'être nettoyé de ses taches de sang et de ses glaires. Les notions d'enaction et d'expérience permettent de récuser ces "identifications" comme elles récusent les "représentations" au profit des activités comme processus de couplage structurel donnant lieu à expérience.

On peut se demander alors si la précision apportée à la notion d'activité par ces notions d'enaction et d'expérience ne permettrait pas d'aller plus loin dans la précision d'une philosophie politique des activités que ne le font, par exemple, les auteurs par ailleurs radicalement divergents que sont M. Oakeshott et J. Rancière. La philosophie politique a traditionnellement – et avec raison – eu affaire au tout, et lui a subordonné – à tort – le local. Accorder une place non subordonnée à une "politique des activités" locale ainsi conçue ne suffit pas pour résoudre cette question du tout sur laquelle achoppe en définitive toute politique locale, ou encore pour résoudre cette question de la politique globale, sauf à la supprimer en faisant, comme le suggèrent les Stoïciens, le pari de la convergence heureuse, providentielle, des activités politiques locales.

Méthode démocratique ?

Une façon classique de résoudre ensemble – ou plutôt de contourner – ces questions de la politique locale et de la politique globale est de faire appel à la "méthode démocratique", selon l'expression heureuse de J. Schumpeter, un économiste politique

célèbre (in Schumpeter, [1947], 1951). Cette expression est heureuse en ce sens qu'elle introduit la dynamique là où d'ordinaire on ne voit que la statique, la démocratie dans sa distinction avec les diverses formes d'autoritarisme. Elle est évidemment cohérente avec la problématique du chemin (*met odos*) qu'impliquent les notions d'enaction et d'expérience. Une "politique des activités cohérente avec une épistémologie et une encyclopédie enactives" peut se contenter d'ajouter à la "démocratie directe", dans laquelle les acteurs statuent directement sur les problèmes politiques locaux, la réalisation de conditions d'étude, de recherche et de formation les concernant, ce qui conduit, pour continuer à exploiter nos exemples, donc en ce qui concerne les problèmes politiques posés par les conditions de travail, à ajouter aux acteurs concernés par ces dernières divers techniciens et chercheurs. Mais, en ce qui concerne les problèmes politiques globaux (c'est-à-dire la politique globale, en l'occurrence pour J. Schumpeter, la politique économique nationale ou internationale), ce dernier a beau jeu de considérer la "démocratie directe" – évidemment sans cet ajout de techniciens et chercheurs – comme parfaitement irréaliste et de proposer sa propre définition de la "méthode démocratique" : "le système institutionnel aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple" (*op. cit.*, p. 355). Là encore, cette expression de "lutte concurrentielle" est heureuse car elle abandonne la notion statique de choix politique et ouvre sur un processus de coopération et contestation mutuelle entre projets politiques (relatifs aux problèmes politiques posés) différents. Qu'est-ce qui change si nous ajoutons qu'idéalement, ces projets politiques devraient être associés à des programmes de recherche politique (pareillement relatifs aux problèmes politiques posés, c'est-à-dire aux problèmes du tout de l'activité humaine et du tout de l'ingénierie de ses situations) différents ? Si, effectivement, la société concernée est parcourue par de tels programmes de recherche discutés par tous, quelle que soit la position de chacun des acteurs de cette société (toujours de l'empereur à l'esclave !), que "des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions" et risquent ainsi de devenir un corps de professionnels de la politique et finalement une oligarchie (un gouvernement par quelques uns des nombreux autres) ne devient plus nécessaire. Il suffit d'instituer des procédures, institutions et outils de communication et de synthèse entre ces acteurs. À la place des individus qui "acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions", on a des programmes de recherche politique (auxquels collaborent l'ensemble des acteurs et des techniciens et chercheurs) qui se développent parallèlement aux processus de "lutte concurrentielle" relatifs aux problèmes politiques posés. Que ce soit une utopie, c'est évident, mais alors la question est de savoir si c'est une utopie réalisable, donc si l'on peut en préciser des conditions de réalisation raisonnables.

Un (Des) programme(s) de recherche politique ?

Pour répondre à cette question, il faudrait relire en termes d'enaction et d'expérience une masse de travaux passés en philosophie politique et en histoire politique qu'il serait trop long de recenser ici – citons cependant Lévy (2002), qui relit les classiques de cette philosophie politique en suivant le principe que j'ai rappelé en

Introduction générale et que j'ai tenté de faire mien dans cet ouvrage –, mais aussi réaliser de nouveaux travaux de ce genre et, bien sûr, des essais pratiques plus ou moins aventureux dont on tirerait les leçons, pour enfin préciser graduellement des programmes de recherche politique relatifs aux divers problèmes politiques posés, avec leurs différents éléments constitutifs. Tout ceci ne saurait se développer sans des recherches philosophiques qui préciseraient, enrichiraient voire transformeraient l'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux minimal (les présuppositions et préoccupations) présenté ici. C'est ainsi que l'ouvrage de Lévy (2002) constitue finalement une nouvelle critique des présuppositions et préoccupations de la philosophie politique classique. Ces travaux, essais pratiques, bilans réflexifs et recherches philosophiques demanderaient la coopération de beaucoup de gens sur une longue période de temps, rencontreraient de nombreux obstacles et dépasseraient largement ce qui peut être tenté ici.

En attendant, chacun se débrouille comme il peut pratiquement, comme je le fais moi-même. Penser une politique en termes de "politique des activités cohérente avec une épistémologie et une encyclopédie enactives" ne fait alors pour chacun qu'améliorer la formulation des problèmes rencontrés et écarter leurs fausses solutions. Rappelons en effet pour enfin conclure que ce ne peut être une politique d'un "sujet" donné d'avance indépendamment de ses situations et qui, en s'alliant avec d'autres "sujets", connaîtrait ces situations, les jugerait et les améliorerait, éventuellement en combattant d'autres "sujets" encore qui seraient intéressés à leur maintien ou à leur aggravation. Ce ne peut pas être non plus une politique qui découlerait d'une pensée de l'activité humaine comme interaction symétrique entre acteur et environnement se déterminant mutuellement. Alors, ce serait seulement l'État, avec ses professionnels de la politique, qui, exerçant un pouvoir sur l'environnement de chacun, pourrait développer une politique, à laquelle il pourrait éventuellement convier chacun à participer, et dont il ne resterait plus qu'à espérer qu'elle soit éclairée. Ce ne peut pas être enfin une politique de l'action, c'est-à-dire un activisme, qui ne pourrait qu'idolâtrer la force, comme le cas de l'École de Kyoto nous en a montré un exemple. Une politique de l'activité s'intéresserait aux activités de toutes sortes et, dans chacune de ces sortes, aux activités usuelles comme de recherche et porterait sur l'ensemble des situations correspondantes. Elle inclurait nécessairement une relation au passé dont elle ne ferait pas table rase et un souci de soi qui déborderait sur une recherche philosophique. Avec l'hypothèse de l'activité humaine comme enaction et expérience, c'est-à-dire comme interaction asymétrique entre acteur et environnement (y c. social) donnant lieu à expérience, le champ des possibles en matière de politique est largement ouvert et une recherche politique peut avoir un sens pour chacun… mais reste à définir.

Références

Alac M., Hutchins E. (2004) I see what you are saying : action as cognition in fMRI brain mapping practice, *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 4 : Issue 3-4, 629-661.
AFEP (Association Française d'Économie Politique) (2015) *À quoi servent les économistes s'ils disent tous la même chose ? – Manifeste pour une économie pluraliste*, Éditions Les Liens qui Libèrent.
Alexander C., Ishikawa S., Silberstein M., with Jakobson M., Fisksahl-King I., Angel S. (1977) *A Pattern language – Towns, buildings, construction*, Oxford University Press, New York.
Althusser L. (1965) *Pour Marx*, Maspero, Paris.
Althusser L., Rancière J., Macherey P. (1965) *Lire le capital, T. I*, Maspero, Paris.
Althusser L., Balibar E, Establet R. (1965) *Lire le capital, T. II*, Maspero, Paris.
Ambroise B. (2012) Le pouvoir symbolique est-il un pouvoir symbolique ? Remarques sur les contradictions du pouvoir symbolique selon P. Bourdieu, *Philosophie*, N° 115, 75-91.
Anderson D.R. (1986) The evolution of Peirce's concept of Abduction, *Transactions of CSPS*, vol XXII, n° 2, 145-164.
Angilette E. (2001) *Philosopher at the keyboard : Glenn Gould*, The Saracrow Press, Lanham, Maryland and London.
Antonsen S. (2009) *Safety culture : theory, method and improvement*, Ashgate Pub. Co., Farnham (GB).
Apostel L., Mays W., Morf A., Piaget J. avec la collaboration de Matalon B. (1957) *Les liaisons analytiques et synthétiques dans les comportements des sujets*, Etudes d'Epistémologie génétique IV, PUF, Paris.
Arasse D. (2004) *Histoire de peintures*, Gallimard, Paris.
Artières P., Zancarini-Fournel M. (ss dir.) (2008) *68 - Une histoire collective (1962-1981)*, La Découverte, Paris.
Artières P., Quéro L., Zancarini-Fournel M. (Documents réunis et présentés par) (2003) *Le Groupe d'Information sur les Prisons – Archives d'une lutte, 1970-1972*, Éditions de l'IMEC, Paris.
Augé M. (1974) *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion.
Bacon F. (1983) *La nouvelle Atlantide, suivi de Voyage de la pensée baroque par M. Le Doeuff & M. Llasera*, Payot, Paris.
Bacon F. (1991) *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Gallimard, Paris.
Bacon F. (1986) *Novum organum*, PUF, Paris.
Bacon F. (2000) *The advancement of Learning*, Clarendon Press, Oxford.
Bacon F. (2004) *The Instauratio magna Part II : Novum organum and associated texts*, Clarendon Press, Oxford.
Badiou A. (1969) *Le concept de modèle*, Maspéro, Paris.

Badiou A. (1988) *L'être et l'événement*, Seuil, Paris.
Balandier G. (1971) *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, PUF, Paris.
Bang V., Greco P., Grize J.B., Hatwell Y., Piaget J., Seagrin G.N., Vurpillot E. (1964) *Études d'épistémologie génétique XVIII – L'épistémologie de l'espace*, PUF, Paris.
Bareau A. (1951) *Le Dhammasangani*, Traduction française non publiée, Thèse complémentaire, Université de la Sorbonne, Paris.
Bartocci C., Odifreddi P. (Eds.) (2009) *La mathématique I. Les lieux et les temps*, CNRS Editions, Paris.
Bateson G. (tr. Fr., 1986) *La cérémonie du Naven*, Minuit-Gallimard, Paris.
Bateson G. (tr. Fr., 1977, 1980) *Vers une écologie de l'esprit*, 2 tomes, Seuil, Paris.
Bateson G. (tr. Fr., 1984) *La nature de la pensée*, Seuil, Paris.
Bationo-Tillon A. (2013) Ergonomie et domaine muséal, *Activités*, Volume 10, N° 2, 82-108, <http://www.activités.org/v10n2.pdf>.
Belting H. (tr. Fr., 1989) *L'histoire de l'art est-elle finie ?*, Gallimard, Paris.
Bénabou M., Fournel P. (2009) *Anthologie de l'OuLiPo*, Gallimard, Paris.
Bender A., Hutchins E., Medin D. (2010) Anthropology in cognitive science, *Topics in Cognitive Science* 2, 374-385.
Berger P., Luckman T. (1966) *The social construction of reality*, Doubleday & Co, New-York, (tr. Fr., 2006) *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris.
Bergson H. ([1896], 1939) *Matière et mémoire*, PUF, Paris.
Bergson H. (1927) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris.
Bergson H. (1966) *Introduction I & II*, in *La Pensée et le mouvant*, PUF, Paris.
Berque A. (1996) La théorie du milieu de Watsuji Tetsuro, *Philosophie*, n° 51, 3-8.
Beth E.W., Piaget J. (1961) *Études d'épistémologie génétique XIV – Épistémologie mathématique et psychologie – Essai sur les relations entre la logique formelle et la pensée réelle*, PUF, Paris.
Bhattacharya K. (1971) The dialectical method of Nagarjuna, *Journal of Indian Philosophy*, n° 1, 217-261.
Bhattacharya K. (1992) Reconsidération des arguments de Nagarjuna contre le mouvement, *Les Cahiers de Philosophie*, n° 14, 171-181.
Bhattacharya K., Johnston E.H., Kunst A. (1986) *The dialectical method of Nagarjuna – Vigrahavartani*, Motilal-Barnassidas, Dehli.
Bianco G. (2015) *Après Bergson – Portrait de groupe avec philosophe*, PUF, Paris.
Bikkhu Bodhi (1979, 1993) *A comprehensive Manual of Abhidharma – The Abhidhammatha Sangaha*, Pali Text Society, London, Buddhist Publication Society, Kandhi (Ceylan).
Bitbol M. (2010) *De l'intérieur du monde – Pour une philosophie et une science de la relation*, Flammarion, Paris.
Blignières C. (de) (1857) *Exposition abrégée et populaire de la philosophie et de la religion positive*s, Chamerot, Libraire-éditeur, Paris.
Bloor D. (1983) *Wittgenstein : a social theory of knowledge*, Columbia University Press, New-York.
Bloor D. (1991) [1976] *Knowledge and social enquiry*, 2nd ed., University of Chicago Press, Chicago.
Blumenthal J. (2011) *The ornament of the middle way – A study of the Madhyamika thought of Santaraksita*, Snow Lion, Ithaca, NY (USA).

Bouillet J. (2000) *Gérard Grisey – Fondements d'une écriture*, L'Harmattan, Paris.
Bourbousson J., R'Kiouak M. & Eccles D. W. (to appear, 2015) The dynamics of team coordination : A social network analysis as a window to shared awareness, *European Journal of Work and Organisational Psychology*.
Bourdieu P. (1980) *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
Bourdieu P. ([1975], 1988) *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris.
Bourdieu P. (1972 et 2000) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève et Points-Seuil, Paris.
Bourdieu P. (1989) *La noblesse d'état – Grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, Paris.
Bourdieu P. (1992) *Les règles de l'art – Genèse et structure du champ littéraire*, Points-Seuil, Paris.
Bourdieu P. (ss dir.) (1993) *La misère du monde*, Seuil, Paris.
Bourdieu P. (1997) *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris.
Bourdieu P. (2000) *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris.
Bourdieu P. (2001) *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, Paris.
Bourdieu P. (2001) *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris.
Bourdieu P. (2013) *Manet – Une révolution symbolique*, Seuil, Paris.
Bourdieu P., Passeron J.C. (1964) *Les héritiers – Les étudiants et la culture*, Minuit, Paris.
Bourrier M. (1999) *Le nucléaire à l'épreuve de l'organisation*, Coll. Le Travail Humain, Presses Universitaires de France, Paris.
Bourrier M. (Ed.) (2001) *Organiser la fiabilité*, L'Harmattan, Paris.
Bourrier M. (2003) Facteurs organisationnels : du neuf avec du vieux, *Annales des Mines*, Mai, pp. 19-22.
Bourrier M. (2005) L'analyse culturelle : un horizon, pas un point de départ – En réponse à Philippe d'Iribarne, *Revue française de sociologie*, Volume 46-2005/1, pp. 171-176.
Bouton C., Bégout B. (ss dir.) (2011) *Penser l'histoire – De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Ed. de l'Éclat, Paris.
Bouveresse R. (1998) *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Vrin, Paris.
Bragt J.V. (1994) Kyoto Philosophy-Intrinsically nationalistic ? In J.W. Heisig & J.C. Maraldo (Eds.) *Rude awakenings : Zen, the Kyoto school and the question of nationalism*, University of Hawaï press, Honolulu, 233-254.
Brancacci A. (2005) *Le discours propre*, Vrin, Paris.
Braudel F. (1966, 1979a) *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, T. 1, T. 2, Armand Colin, Paris.
Braudel F. (1979b) *Civilisation matérielle, Économie et Capitalislme XV*ème*-XVIII*ème *Siècle*, T. 1 *Les Structures du quotidien*, T. 2 *Les jeux de l'échange*, T.3 *Le temps du monde*, Armand Colin, Paris.
Brecht B. (2000) *Écrits sur le théâtre*, Gallimard, Paris.
Breton S. (1995) *L'autre et l'ailleurs*, Descartes & Cie, Paris.
Breton A. (2008) *Écrits sur l'art*, *Œuvres complètes IV*, Gallimard, Paris.
Brissaud M., Forsé M., Zighed A. (Eds.) *La modélisation, confluent des sciences*, Éditions du CNRS, Paris.
Brook P. (tr. Fr., 1977) *L'espace vide – Écrits sur le théâtre*, Seuil, Paris.
Brunschvicg L. (1981, 1ère édition, 1912) *Les étapes de la philosophie mathématique*, A. Blanchard, Paris.

Bruner J.S. (1990) *Acts of meaning*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (tr. fr., 1991) *… car la culture donne forme à l'esprit : de la révolution cognitive à la psychologie culturelle*, Eshel, Paris.
Buck R.C., Cohen R.S. (Eds.) (1971) *PSA 1970 In Memory of Rudolf Carnap, Boston Studies in the philosophy of science*, vol. VIII, Humanities Press, NY- D. Reidel Pub Co, Dordrecht, Holland.
Bugault G. (1986) L'anthropologie philosophique bouddhiste face à la philosophie moderne et à la neurophysiologie contemporaine, *Revue de l'Histoire des Religions*, CCIII-4/1986, 381-393.
Burgière A. (1975) *Bretons de Plozevet*, Flammarion, Paris.
Cabezon J.J. (1992) *A dose of emptiness*, SUNY, New-York.
Callon M., Latour B. (ss dir.) (1991) *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, La Découverte, Paris.
Cambria F. (2013) *La matière de l'histoire – Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Paris.
Campos R. (2013) *François-Joseph Fétis musicographe*, Droz & Haute École de Musique de Genève.
Campos R. (2014) *Sur la technique du piano (18ème-20ème siècles) : présentation et résultats d'un atelier de recherche sur le jeu perlé*, 21 Mars, Séminaire EHESS, Paris.
Campos R. et Donin N. (2009) *L'analyse musicale, une pratique et son histoire*, Droz-HEM-Conservatoire supérieur de musique de Genève.
Campos R. et Donin N. (à paraître) Réactiver des situations passées ? Du « *re-enactment* » à l'histoire pragmatique, *Raisons Pratiques*.
Campos R. et Poidevin A. (2012) *La scène lyrique autour de 1900*, L'œil d'or, Paris.
Candrakirti (1959) *Prassanapada* (trad. Fr., J. May, de 12 chapitres), Adrien Maisonneuve, Paris.
Carles P., Comolli J.-L. (2000) *Free jazz Black power*, Gallimard, Paris.
Carnap R. (1974) *Foundations of logic and mathematics, Vol. I & 2, Foundations of the unity of science, Vol. 1, n° 3*, Univ. Of Chicago Press, 1939, 1970, Midwav Reprint, Routledge & Kegan, London.
Carter R.E. (1996) Interpretive essay : strands of inluence. In Watsuji Tetsuro, *Rinrigaku : Ethics in Japan*, translated by Yamamoto Seisaku & Robert E. Carter, State University of New York Press, pp. 325-354.
Cassirer E. (tr. Fr., 1966) *La philosophie des lumières*, Fayard, Paris.
Cassirer E. (tr. Fr., 1972) *La philosophie des formes symboliques*, T. 1 à 3, Minuit, Paris.
Cassirer E. (tr. Fr., 1979) *Essai sur l'homme*, Minuit, Paris.
Cassirer E. (tr. Fr., 1983) *Individu et cosmos dans la philosophie de la renaissance*, Minuit, Paris.
Cassirer E. (tr. Fr., 1984) *Les systèmes post-kantiens : le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Presses Universitaires de Lille.
Cassirer E. ([1946], tr. Fr., 1993) *Le mythe de l'État*, Gallimard, Paris.
Cassou-Nogues P. (2001) *De l'expérience mathématique – Essai sur la philosophie des sciences de J. Cavailles*, Vrin, Paris.
Cassou-Nogues P., Gillot P. (eds.) (2009) *Le concept, le sujet et la science – Cavailles, Canguilhem, Foucault*, Vrin, Paris.

Cavailles, J. (1994) *Œuvres complètes de Philosophie des sciences*, Hermann, Paris.
Caye P. (2003) La question de la technique à l'épreuve de la philosophie de Francis Bacon, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1 (Tome 128), 61-78.
Certeau M. de (1975) *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
Certeau M. de (1982) *La fable mystique XVI-XVII^{èmes} siècles*, Gallimard, Paris.
Certeau M. de (2013) *La fable mystique XVI-XVII^{èmes} siècles II*, Gallimard, Paris.
Chaiklin S., Lave J. (Eds.) (1993) *Understanding practice – Perspectives on activity and context*, Cambridge University Press.
Chapouliee J.-M. (2001) *La tradition sociologique de Chicago*, Seuil, Paris.
Chalmers A.F. (tr. Fr., 1987) *Qu'est-ce que la science ?*, La Découverte, Paris.
Chemla K. et Shuchun G. (2004) *Les neuf chapitres – Le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires*, Dunod.
Chandrakirti (1985) *L'entrée au milieu* (tr. Fr., établie sous la dir. de Yonten Gyatso par G. Driessens assisté de M. Zaregradsky pour la version définitive), Ed. Dharma, Anduze.
Chevalier S., Privat J.-M. (2013) *Norbert Elias : vers une science de l'Homme*, CNRS Éditions, Paris.
Chevreau F.-R. (2006) Les processus de maîtrise des risques à l'épreuve de la culture de sécurité : nouvelle approche de la culture de sécurité, nouvelles perspectives, *XV^{ème} conférence internationale de management stratégique*, Annecy-Genève, 13-16 Juin.
Chevreau F.-R. (2008) *Maîtrise des risques industriels et la culture de sécurité : le cas de la chimie pharmaceutique*, Thèse de doctorat non publiée, École des Mines de Paris.
Chogyam Trungpa (1978) *Glimpses of Abhidharma*, Prajna Press, Boulder (Colorado).
Cicourel A. (1973, trad. Fr., 1979) *La Sociologie cognitive*, PUF, Paris.
Cicourel A. (1981) Notes on the integration of micro- and macro-levels of analysis, in K.D. Knorr-Cetina, A. Cicourel (Eds.), *Advances in social theory and methodology — Towards an intégration of Micro- and Macro-sociologies*, Routledge and Kegan Paul, Boston & London.
Cicourel A. (à paraître, 2012) Origin and demise of socio-cultural presentation of self from birth to death : Caregiver "scaffolding" practices necessary for guiding and sustaining communal social structure throughout the life cycle, *New British Journal of Sociology*.
Clark A., Chalmers D. (2010) The extended mind, in R. Menary (Ed.), *The extended mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 27-66.
Cohen Y. (2001) *Organiser à l'aube du taylorisme. La pratique d'Ernest Mattern chez Peugeot, 1906-1919*, Presses universitaires franc-comtoises, Besançon.
Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Cohn (2000) *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Vrin, Paris.
Cohen-Lévinas D. (1998) *25 ans de création musicale contemporaine*, L'Harmattan, Paris.
Coleridge S.T. (2000) *The major Works*, Oxford University Press, Oxford.
Coleridge S.T. (2007) *La ballade du vieux marin et autres textes*, Poésie, Gallimard, Paris.
Collectif (1993) L'école de Kyoto, *Études phénoménologiques*, n° 18, 1993.
Collingwood R.G. (1958) *The principles of art*, Oxford Univ. Press.

Collingwood R.G. (tr. Fr., 2001) *Le nouveau Leviathan ou L'homme, la société, la civilisation et la barbarie*, Kimé, Paris.
Collingwood R.G. (1993) *The idea of history*, Oxford Univ. Press.
Collingwood R.G. (1945) *The idea of nature*, Oxford Univ. Press.
Collingwood R.G. (1998) *An essay on metaphysics*, Oxford Univ. Press.
Collingwood R.G. (1999) *The principles of history*, Oxford Univ. Press.
Collingwood R.G. (2005a) *The philosophy of enchantment*, Oxford : Clarendon Press.
Collingwood R.G. (2005b) *An essay on philosophical method*, Oxford : Clarendon Press.
Comte A. ([1822], 1970) *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Aubier, Paris.
Comte A. ([1834-1835 : T. 2], 1975) *Philosophie première – Cours de Philosophie positive, Leçons 1-45*, Hermann, Paris.
Comte A. ([1849], 1993) *Calendrier positiviste ou système général de commémoration publique*, Fata Morgana, Paris.
Condorcet (2004) *Tableau historique des progrès de l'esprit humain – Projets, esquisses, fragments et notes (1772-1794)*, Institut d'études démographiques, Paris.
Cordier D. (1999) *Jean Moulin – La république des catacombes*, Gallimard, Paris.
Corfield D. (2003) *Towards a philosophy of real mathematics*, Cambridge University Press.
Coulanges F. de (1866) *La cité antique*, Librairie Hachette, Paris.
Coulanges F. de (1877) *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Librairie Hachette, Paris.
Coulanges F. de (2013) *Leçons sur Sparte*, Éditions EHESS, Paris.
Cousins I., Kunst A., Norman K.R. (Eds.) (1974) *Buddhist studies in honour of I.B. Horner*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht, Holland.
Crance M.-C. (2013) *Construction d'une œuvre collective et apprentissage en éducation physique – Construction de la pratique collective d'une classe de collégiens engagés dans un projet de construction d'un spectacle de danse à l'échelle d'une année scolaire*, Thèse de doctorat de Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives de l'Université de Nantes.
Croce B. (tr. Fr., 1911) *Philosophie de la pratique — Économie et éthique*, Librairie Felix Alcan, Paris.
Crouzet D. (1994) *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Fayard, Paris.
Crozier M., Friedberg E. (1977) *L'acteur et le système*, Seuil, Paris.
Dalissier M. (2008) "La topologie philosophique" Un essai d'introduction à Nishida Kitaro, *Archives de Philosophie*, 2008/4, Tome 71, 631-668.
Dalissier M., Ibaragi D. (2003) Nishida Kitaro: Compréhension logique et compréhension mathématique. Présentation, texte original et traduction, In *Ebisu*, N° 31, 115-159.
Dalissier M., Nagal S. & Sugimura Y. (2013) *Philosophie japonaise – Le néant, le monde et le corps*, Vrin, Paris.
Davis B.W. (2011) Nishitani after Nietzsche : from the death of God to the gréât death of the will. In B.W. Davis, B. Schroeder, J.M. Wirth, *Japanese and continental philosophy – Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, pp. 82-101.

Davis B.W., Schroeder B., Wirth J.M. (2011) *Japanese and continental philosophy – Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
Deacon T. (1997) *The symbolic species — The co-evolution of language and the brain*, Norton, New-York-London.
Debord G.E. (2006) *Œuvres*, Gallimard, Paris.
Delacroix C., Dosse F., Garcia P., Offenstadt N. (2010) *Historiographies I : Concepts & Débats*, Folio-Histoire, Paris.
Delbos G., Jorion P. (1984) *La transmission des savoirs*, Éditions de la MSH, Paris.
Deleuze G. (1972) *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris.
Deleuze G. (1983) *L'image-temps*, Minuit, Paris.
Deleuze G. (1985) *L'image-mouvement*, Minuit, Paris.
Descola P. (1993) *Les lances du crépuscule*, Plon, Paris.
Descola P. (2005) *Par delà la nature et la culture*, Gallimard, Paris.
Depraz N, Varela F., Vermersch P. (2003) *On Becoming Aware – A pragmatics of experiencing*, John Benjamins Pub. Co, Amsterdam/Philadelphia.
Desanti J.T. (1968) *Les identités mathématiques*, Seuil, Paris.
Descartes R. (1953) *Œuvres et lettres*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
Descartes R. (1996) *Œuvres complètes*, publiées par C. Adam & P. Tannery, Vrin, Paris.
Détienne M. & Vernant J.-P. (1974) *Les ruses de l'intelligence – La métis des Grecs*, Flammarion, Paris.
Deville P. (2012) *Peste et choléra*, Seuil, Paris.
Dewey J. (2006) *La théorie de l'enquête*, PUF, Paris
Dieumegard G. (2004) L'organisation de son propre travail : une étude du cours d'action de cadres de l'industrie, *Le Travail humain*, 2, Vol. 67, 167-179.
Donin N. (2004) « Towards Organised Listening: Some Aspects of the 'Signed Listening' Project, IRCAM », *Organised Sound* [Cambridge University Press], n° 9(1), pp. 99-108 [Version française : « Manières d'écouter des sons. Quelques aspects du projet Ecoutes signées (Ircam) », *DEMeter. Revue électronique du Centre d'Etude des Arts Contemporains – Université de Lille-3* (http://www.univ-lille3.fr/revues/demeter/manieres/donin.pdf), août 2004].
Donin N., Feneyrou (2013) *Théories de la composition musicale au XX*ème *siècle*, Tomes 1 et 2, Symétrie, Paris.
Donin N., Goldszmidt S., Theureau J. (2008) Écouter et voir la musique ou comment enrichir l'expérience musicale, *Usages & Valeur - Lettre de la recherche en sciences économiques et sociales*, n° 30, Janvier, 14-16.
Donin N., Goldszmidt S., Theureau J. (2010) Instrumenter les opérations d'écoute analytique ? Un bilan du projet 'Écoutes signées' (2003-2006), Actes du *Congrès JIM 10*, 15 Mai, Rennes.
Donin N., Theureau J. (2005) Music composition in the wild : from the horizon of creative cognition to the time & situation of inquiry, *EACE 05, Annual Conference of the European Association of Cognitive Ergonomics*, Chania (Crète), pp. 57-64.
Donin N., Theureau J. (2006a) La composition d'un mouvement de *Voi(rex)*, de son idée formelle à sa structure, *L'Inoui*, 2, 62-85. (avec, en supplément, le DVD-Rom réalisé par Goldszmidt S., Donin N., Theureau J. : "De Voi(rex) à Apocalypsis :

fragments d'une genèse – Exploration multimédia du travail de composition de Philippe Leroux").
Donin N., Theureau J. (2006b) Chapitre 8 : Annotation de la partition par le musicien et (re)distribution de l'attention en situation, in P. Salembier & E. Zacklad (Eds.), *L'annotation dans les documents pour l'action*, Hermes Publishing, Londres-Paris, pp. 173-204.
Donin N., Theureau J. (2006c) L'interprétation comme lecture : l'exemple des annotations et commentaires d'une partition par Pierre-André Valade, *Musimediane (http://www.musimediane.com/numero2/donin)*.
Donin N., Theureau J. (2007) Theoretical and methodological issues related to long term creative cognition : the case of musical composition, *Cognition, Technology & Work*, 9, 4, 233-251.
Donin N., Theureau J (2008a) L'activité de composition musicale comme exploitation/construction de situations – Anthropologie cognitive de la composition d'une œuvre musicale par Philippe Leroux, *Intellectica*, 1-2, n° 48-49, 175-205.
Donin N., Theureau J. (2008b) La coproduction des œuvres et de l'atelier par le compositeur (à partir d'une étude de l'activité créatrice de Philippe Leroux entre 2001 et 2006), *Circuit, Musiques contemporaines*, Vol. 18, 1, 59-71.
Donin N., Theureau J. (Coords.) (2008c) *La fabrique des œuvres*, *Circuit, Musiques contemporaines*, Vol. 18, 1.
Donin N., Theureau J. (2008d) Ateliers en mouvement. Interroger la composition musicale aujourd'hui, Introduction à *La fabrique des œuvres*, *Circuit, Musiques contemporaines*, Vol. 18, 1, 5-14.
Donin N., Theureau J. (à paraître, 2014) Le sentiment de la forme : analyse génétique et cognitive de la composition d'un mouvement d'Apocalypsis par Philippe Leroux, in N. Donin, A. Grésillon, J.-L. Lebrave (Eds.), *Genèses musicales*, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, Paris.
Donin N., Theureau J. (en préparation) *Synthèse de l'analyse de l'activité de composition musicale de Philippe Leroux*, Éditeur indéterminé.
Dosse F. (1992) *Histoire du structuralisme*, Tomes 1 & 2, La Découverte, Paris.
Dray W.H. (1995) *History as re-enactment — R.G. Collingwood idea of history*, Oxford Univ. Press.
Dreyfus G.B.J. (1997) *Recognizing reality – Dharmakirti's philosophy and its Tibetan interprétation*, SUNY Press, New-York.
Dreyfus H.L. (1991) *Being in the world : a commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
Dreyfus H.L., Rabinow P. (tr. Fr., 1984) *Michel Foucault – Un parcours philosophi*que, Gallimard, Paris.
Dubuisson D. (1992) L'Inde et la pensée mythologique contemporaine (Lévi-Strauss, Dumézil et Éliade), *Les Cahiers de Philosophie*, n° 14, 227-241.
Dumézil G. (1968) *Mythe et épopée*, Tome 1, Gallimard, Paris.
Dunne J.D. (2004) *Foundations of Dharmakirti's philosophy*, Wisdom Pub., Boston.
Dupuy J.P. (2003) Not one, not two – Vers une nouvelle dialectique, Conférence in *« Les Années CREA et LENA », Colloque en hommage à Francisco Varela – De l'autopoièse à la Neurophénoménologie*, Ministère de la recherche, 23-24 Juin, Paris.

Durand M. (2001) *Chronomètre & Survétement : reflets de l'expérience quotidienne d'enseignants d'éducation physique*, Éditions EP&S, Paris.
Durand M. (2009) La conception d'environnements de formation sous le postulat de l'enaction, in M. Durand, L. Fillettaz (Eds.) *Travail et formation des adultes*, PUF, Paris, pp. 191-225.
Durkheim E. ([1937], 1981) *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris.
Eckel M.D. (1987) *Jnanagarba's commentary on the distinction between the two truths – An eighth century manual of Madhyamaka philosophy*, SUNY Press, New-York.
Église et Apostolat Positiviste du Brésil (1916 : T. 1, 1917 : T. 2, 1918 : T. 3 & 4) *Religion de l'Humanité – Clotilde de Vaux (née Marie) et Auguste Comte, très saints fondateurs de la Religion de l'humanité, Tomes 1 à 4, Souvenir filial au centenaire de la naissance de Clotilde 3 Avril 1815 – 3 Avril 1915*, Siège central de l'église positiviste du Brésil, Rio de Janeiro (Brésil).
Elias N. (1970) *The society of individuals*, Basil Blackwell, Oxford & Cambridge (Trad. Fr., 1991, *La société des individus*, Fayard, Paris).
Elias N. ([1939], 1973) *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris.
Elias N. ([1939], 1975) *La dynamique de l'occident*, Calmann-Lévy, Paris.
Elias N. ([1933], 1985) *La société de cour*, Champs, Flammarion, Paris.
Elias N. ([1933], 1993a) *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Fayard, Paris
Elias N. (1993b) *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Collection Agora, Ed. de l'Aube, Paris.
Elias N. (2003) Le repli des sociologues dans le présent, *Genèses*, 52, 133-151.
Emiliani M.D. e Curzi V. (a cura di) (1996) *Piero della Francesca tra arte e scienza*, Marsilio, Venezia.
Espinas A. (1925) *Descartes et la moralité*, Tomes 1 et 2, Ed. Bossard, Paris.
Evans-Pritchard E.E. (1968) *Les Nuer – Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris.
Farias V. (1987) *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Lagrasse.
Fahlbruch B., Wilpert B. (2001) La notion de sécurité systémique : un nouveau domaine de recherche pour la psychologie industrielle, in M. Bourrier (Ed.) *Organiser la fiabilité*, L'Harmattan, Paris, pp. 107-142.
Farge A. (2012) Anticipation et surgissement – Entretien avec Arlette Farge, *Manifeste 12*, IRCAM, Paris.
Fattori M. (2012) *Études sur Francis Bacon*, PUF, Paris.
Faure B. (1988) *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Éditions du CNRS, Paris.
Faure B. (1989) *Le bouddhisme Ch'an en mal d'histoire – Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang*, EFEO, Paris.
Faure B. (1991) *The rhetoric of immediacy – A cultural critique of Chan / Zen buddhism*, Princeton University Press.
Faure B. (1993) *Chan insights and oversights. An epistemological critique of the Chan tradition*, Princeton University Press.
Faure B. (1998) *Bouddhismes, philosophies et religions*, Flammarion, Paris.
Faure B. (2011) *L'imaginaire du Zen – L'univers mental d'un moine japonais*, Les Belles Lettres, Paris.

Faye E. (2005) *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie – Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris.
Febvre L. (1933) Entre l'histoire à thèse et l'histoire-manuel. Deux esquisses récentes d'histoire de France, *Revue de Synthèse*, Dec.
Febvre L. (2009) *Vivre l'histoire*, Laffont-Armand Colin, Paris.
Feenberg A. (1994) The problem of modernity in yhe philosophy of Nishida. In J.W. Heisig & J.C. Maraldo eds, *Rude awakenings : Zen, the Kyoto school and the question of nationalism*, University of Hawaï press, Honolulu, pp. 151-173.
Feenberg A. (2014) *Pour une théorie critique de la technique*, LUX/Humanités, Montréal (Canada).
Feyerabend P. (1975) *Against method*, N.L.B., London.
Fiedler J., Feyerabend P. (2006) *Bauhaus*, h.f. Ullman Publishing, Potsdam (Allemagne).
Filliozat J. (1975, 1976, 1978, 1980) *Le Mahabhasya de Paranjali*, N° 54, 1 à 4, Publications de l'Institut Français d'Indologie, Pondichery.
Filliozat J. (1980) Les religions de l'Inde et la psychologie de leurs historiens, *Journal de Psychologie*, n° 2-3, 133-149.
Fleck L. ([1935], 1979) *Genesis and development of a scientific fact*, University of Chicago Press. [Traduction française : (2005) *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Les Belles lettres, Paris].
Foucault M. (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.
Foucault M. (1969) *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
Foucault M. (1971) *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris.
Foucault M. (1975) *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
Foucault M. (1994) *Dits et écrits, 1954-1988, Tome 1,* Gallimard, Paris.
Foucault M. (2001) *Herméneutique du sujet – Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris.
Foucault M. (2012) *Mal faire, dire vrai*, University of Chicago Press & UCL, Louvain.
Foucault M. (2012) *Du gouvernement des vivants – Cours au Collè§ge de France 1979-1980*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris.
Fouse A.S., Hollan J. (2010) DataPrism : a tool for visualizing multimodal data, *MB'10*, Eindhoven, Netherlands.
Fouse A.S., Weibel N., Hutchins E., Hollan J. (2011) ChronoViz : a system for supporting navigation of time-coded data, *CHI 2011*, Vancouver, Canada, pp. 299-304.
Franck F. ed. (1991) *The Buddah eye : an anthology of the Kyoto school*, Crossroads, NY.
Friedberg E. (1993) *Le pouvoir et la règle – Dynamiques de l'action organisée*, Seuil, Paris.
Friedberg E. (2005) La culture « nationale » n'est pas tout le social, *Revue française de sociologie*, 1, Vol. 46, 177-193.
Froese T., Di Paolo E.A. (2011) The enactive approach – Theoretical sketches from cell to society, *Pragmatics & Cognition*, 19, 1, 1-36.
Froese T., Gould C., Barrett A. (2011) Re-Viewing from Within – A commentary on first-and second-person methods in the science of consciousness, *Constructivist foundations*, 6, 2, 254-269.
Fumimaro Wanatabe (1983) *Philosophy and its development in the Nikayas and the Abhidhamma*, Motilal Banarsidas, New Delhi.

Galilée (2008) *Leçons sur l'Enfer de Dante*, Fayard, Paris.
Galdwin T. (1970) *East is a big bird: navigation & logic on Pulawat atoll*, Harvard University Press.
Galison P. ([1987], 2002) *Ainsi s'achèvent les expériences – La place des expériences dans la physique du XXème siècle*, La Découverte, Paris.
Garfinkel H. (2001) Le programme de l'ethnométhodologie, In M. De Fornel, A. Ogien, L. Quéré (Eds.) *L'ethnométhodologie*, La Découverte, Paris, pp. 31-56.
Garfinkel H., Lynch M., Livingston E., (1981) 'The work of a discovering science construed with materials from the optically discovered pulsar', *Philosophy of the Social Sciences*, 11, 131-58.
Garfinkel H., Sacks H. (1970) On normal structures of practical action, in J.C. Mc Kinney & E.A. Tirgakian (Eds) *Theoretical sociology. Perspectives and Developments*, Appleton Century Crofts, N.Y., pp. 337-366.
Geertz C. (1973) *The interprétation of culture : selected essays*, Basic Books, New-York.
Geertz C. (1983, tr. Fr., 1986) *Savoir local. Savoir global*, PUF, Paris.
Gentile E. (2002) *Fascismo – Storia e interpretazione*, Laterza, Roma.
Gille B. (1978) *Histoire des techniques*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
Ginsburg C. (tr. Fr., 1997) *Le juge et l'historien — Considérations en marge du procès Sofri*, Verdier, Lagrasse.
Ginsburg C. (tr. Fr., 2001) *À distance*, Gallimard, Paris.
Goldszmidt S., Donin N., Theureau J. (2007) « Navigation génétique dans une œuvre musicale », *Proceedings of IHM 2007* [*19ème Conférence de l'Association de Francophone d'Interaction Homme-Machine* (Paris, France, 13-15 novembre 2007)], ACM Press, 2007, pp. 159-166.
Goldszmidt S., Theureau J. (2010) Conception de situations d'assistance à l'écoute musicale et analyse de l'activité de composition musicale, In G. Valléry, M.-C. Le Port, M. Zouinar (ss dir. de) *Ergonomie, conception de produits et services médiatisés*, PUF, Paris, pp. 157-182.
Goodman N. (1955) *Fact, fiction, forecast*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Goodwin C. (2011) Contextures of action, in J. Streek, C. Goodwin, C. Le Baron (Eds.), *Embodied interaction, language and body in the material world*, Cambridge Univ. Press, NY, pp. 182-193.
Goody J. (1979) *La raison graphique*, Minuit, Paris.
Gould G. (1983, 1985) *Écrits I, II*, Fayard, Paris.
Greco P., Inhelder B., Matalon B., Piaget J. (1963) *Études d'épistémologie génétique XVII – La formation des raisonnements récurrentiels*, PUF, Paris.
Grison B. (1998) *Structures de raisonnement dans un laboratoire de neurobiologie du développement : étude dans une perspective d'écologie cognitive*, Thèse de doctorat de l'EHESS, Paris.
Grize J.B. (1982) *De la logique à l'argumentation*, Droz, Genève.
Grison B. (2006) Le Dolgan, le scientifique et le Mammouth : ethnographie cognitive d'un programme de recherche sibérien, *ethnographiques.org*, N° 10 – Juin, http://www.ethnographiques.org/2006/Grison.html.

Guenther H.V., Kawamura L.S. (1975) *Mind in Buddhist Psychology – Traduction of The necklace of Clear Understanding by Ye-She rgyol-intrhan (1713-1773)*, Dharma Pub.
Guenther H.V. (1976) *Philosophy and psychology in the Abhidharma*, Shambala, Berkeley-London.
Guérin J. (2012) *Activité collective et Apprentissage – De l'ergonomie à l'écologie des situations de formation*, L'Harmattan, Paris.
Guibourdenche J. (2013) *Préoccupations et agencements dans les contextes d'activité domestique – Contribution à la conception de situations informatiques diffuses, appropriables et énergétiquement efficaces*, Thèse de doctorat en Psychologie, Université de Lyon.
Guillemin H. (1981) *Charles Péguy*, Seuil, Paris.
Guldenmund F.W. (2000) The nature of safety culture : a review of theory and research, *Safety Science*, 34, 215-257.
Gyamtso K.T. (1986) *Progressive stages of meditation on emptyness*, trad. De Shenpen Hookham, New Marsten, Oxford, Longchen Foundation.
Hadamard J. (1959) *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique*, Librairie scientifique Albert Blanchard, Paris.
Hamon H., Rotman P. (1988) *Génération t. 1 : Les années de rêve ; t. 2 : Les années de poudre*, Seuil, Paris.
Hanson N.R. (1958) *Patterns of discovery – An inquiry into the conceptual foundations of science*, Cambridge University Press.
Hanson N.R. (1980) *Chapitre VI : La logique de la découverte : Y a-t-il une logique de la découverte scientifique ?*, In P. Jacob (ss dir. de) *De Vienne à Cambridge – L'héritage du positivisme logique*, Gallimard, Paris, pp. 443-474.
Haradji Y., Poizat G., Sempé F. (2012) L'activité humaine et la conception d'une plateforme de simulation sociale, *Actes du 47ième congrès SELF*, Lyon.
Haukelid K. (2008) Theories of (safety) culture revisited–An anthropological approach, *Safety Science*, 46, 413-426.
Haviland J.B. (2011) Musical spaces, in J. Streek, C. Goodwin, C. Le Baron (Eds.), *Embodied interaction, language and body in the material world*, Cambridge University Press, NY, pp. 289-304.
Hayes R.P. (1980) Dinnaga's views on reasoning (*Svarthanumana*), *Journal of Indian philosophy*, 3, 219-277.
Haué J.B. (2003) *Conception d'interfaces grand public en termes de situations d'utilisation : le cas du multi-accès*, Thèse de doctorat en contrôle de systèmes, UTC, Compiègne.
Heintz C. (Ed.) (2004) Special issue : Studies in cognitive anthropology of science, *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 4, Issue 3-4.
Heintz C. (2004) Introduction : why there should be a cognitive anthropology of science, *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 4, Issue 3-4.
Heisig J.W. (2008) *Les philosophes du néant – Un essai sur l'École de Kyoto*, CERF, Paris.
Heisig J.W. & Maraldo J.C. eds. (1994) *Rude awakenings : Zen, the Kyoto school and the question of nationalism*, University of Hawaï Press, Honolulu.
Helgeby S. (2004) *Action as history : the historical thought of R.G. Collingwood*, British Idealist Studies, Imprint Academic, Charlottesville, USA.

Heyting A (1956) *Intuitionnism – An introduction*, North Holland Pub. Co., Nederlands.
Hoffmann Y. (1978) The possibility of knowledge : Kant and Nagarjuna, in Ben Ami Scharfstein (Ed.) *Philosophy East and West*, Basil Blackwell, Oxford.
Hopkins A. (2006) Studying organisational cultures and their effects on safety, *Safety Science*, 44, 875-889.
Holland J.H., Holyoak K.J., Nisbett R.E., Thaggard P. (1986) *Induction – Processes of inférence, Learning and discovery*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
Holton G. ([1973], 1981) *L'imagination scientifique*, Gallimard, Paris.
Hopkins J. (1980) Compassion in Tibetan Buddhism, Part Two : *Way of Compassion*. A translation of Tsong-ka-pa's *Illumination of the Thought*, an extensive Explanation of Chandrakirti's *Supplement to the Middle Way* (Chapters 1-5), pp. 93-230, Rider, London.
Hopkins J. (1987) *Emptiness Yoga – The middleway consequence school*, Snow Lion, Ithaca, NY (USA).
Horcik Z. (2014) *Former par la situation : De l'analyse de l'expérience des participants à la conception de formations par simulation*, Thèse de doctorat en Sciences de l'éducation, Université de Genève (Suisse).
Houseman M., Severi C. (1994) *Naven ou le donner à voir*, CNRS Ed. & MSH Ed., Paris.
Hsueh-li Cheng (1982) *Nagarjuna's 12 gate treatise*, D. Reidel Pub. Co, Dordrecht, Holland.
Huntington C.W., Wang Chen G.W. (1989) *The emptiness of emptiness*, University of Hawaï Press, Honolulu.
Hureaux T., Sabouret N., Haradji Y. (2015) Combiner les expertises au sein d'une simulation multi-agent multi-niveau, Communication in *JFSMA 2015 (Journées Francophones sur les Systèmes Multi-Agent)*.
Husserl E. (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome 1 : Introduction générale à la phénoménologie pure*, Gallimard, Paris.
Husserl E. (1962) *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris.
Husserl E. (1972) *Philosophie de l'arithmétique*, PUF, Paris.
Husserl E. (1976) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris.
Hutchins E. (1980) *Culture and inférence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Hutchins E. (1983) Understanding micronesian navigation, in D. Gentner, A.L. Stevens (Ed.), *Mental models*, Lawrence Erlbaum Ass., Hillsdale, pp. 191-225.
Hutchins E. (1994) Comment le cockpit se souvient de ses vitesses, *Sociologie du Travail*, 4, 451-473.
Hutchins E. (1995) *Cognition in the wild*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
Hutchins E. (1998) The cognitive consequences of patterns of information flow, *HCI-Aero'98*, May 1998, Éditions de l'École Polytechnique de Montréal, pp. 3-6.
Hutchins E. (2000) Les conséquences cognitives des configurations du flux d'information, *Intellectica*, 30, 53-74.
Hutchins E. (1995) *Cognition in the wild*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

Hutchins, E. (2006) Imagining the cognitive life of things. Presented at workshop, *The cognitive life of things : recasting the boundaries of the mind,* McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge. Online at : http://liris.cnrs.fr/enaction/docs/ documents2006/ImaginingCogLifeThings.pdf.
Hutchins E. (2008) *DEW Manifesto*, Cogsci, UCSD, San Diego.
Hutchins E. (2009) Modeling the émergence of language as an embodied collective cognitive activity, *Topics in Cognitive Science*, 523-526.
Hutchins E. (2011) Enculturating the supersized mind, *Philosophical Studies*, Vol. 152, N° 3, 437-446.
Hutchins E. (2012) Cultural practices, émergent patterns, and collective intelligence, *Proceedings CI 2012*.
Hutchins E. (in press) Enaction, Imagination, and Insight, in J. Stewart, O. Gapenne, E. di Paolo (Eds.) *Enaction : Towards a new paradigm in cognitive science*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 425-450.
Hutchins E., Hazlehurst B. (1991) Learning in the cultural process, in Langton, C. Taylor, J.D. Farmer, S. Rasmussen eds., *Artificial Life II*, Santa Fe Institute, Studies in the sciences of complexity, vol. X, C.C., Addison Wesley.
Hutchins E., Hazlehurst B. (1995) How to invent a lexico : the development of shared symbols in interaction, in N. Gilbert & R. Conte (Eds.), *Artificial societies : the computer simulation of social life*, UCL Press, London, pp. 157-189.
Hutchins E., Johnson C.M. (2010) Cognitive ecology, *Topics in Cognitive Science 1*, 1-11.
Hutchins E., Klausen T. (1998) Distributed cognition in an airline cockpit, in Y. Engeström & D. Middleton (Eds.), *Communication & cognition at work*, Cambridge University Press, pp. 15-34.
Hutchins E., Nomura S. (2011) Collaborative construction of multimodal utterances, in J. Streek, C. Goodwin, C. Le Baron (Eds.), *Embodied interaction, language and body in the material world*, Cambridge Univ. Press, NY, pp. 29-43.
Hyppolite J. (1971) *Figures de la pensée – Écrits de J. Hyppolite (1931-1968) – Philosophie II*, PUF, Paris.
Inada K.N. (1970) *Nagarjuna – A translation of his Mulamadhyamakakarita with an introductory essay*, The Hokuseido Press, Tokyo.
INSAG (1991) *INSAG 4 – Culture de Sûreté,* Rapport du Groupe consultatif international pour la sûreté nucléaire – AIEA, Vienne.
INSAG (1992) *INSAG 7 – The Chernobyl Accident : Updating of INSAG-1*, Rapport du Groupe consultatif international pour la sûreté nucléaire – AIEA, Vienne.
Iribarne (d') P. (2005) « Analyse stratégique et culture : un nécessaire retour aux sources », *Revue française de sociologie,* 1 (Vol. 46), 151-170.
Issac S. (2003) Basho et individu chez Nishida, *Philosophie*, n° 79,
Ives C. (1994) Ethical pitfalls in imperial Zen and Nishida Philosophy. In J.W. Heisig & J.C. Maraldo (Eds.) *Rude awakenings : Zen, the Kyoto school and the question of nationalism*, University of Hawaï press, Honolulu, pp. 16-39.
Jacob P. (1980a) *L'empirisme logique*, Minuit, Paris.
Jacob P. (ss dir. de) (1980b) *De Vienne à Cambridge : L'héritage de l'empirisme logique*, Gallimard, Paris.

Jaeger W. (1947) *Paideia. The ideals of Greek culture vol. III : The conflict of cultural ideals in the age of Plato*, Basil Blackwell, Oxford.
Jaeger W. (1961) *Early Christianity and Greek Paideia*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.
Jaeger W. (1933, tr. Fr., 1964) Paideia – *La formation de l'Homme Grec*, TEL, Gallimard, Paris.
Jaeger W. (1986) *Paideia II : In search of a divine centre*, Oxford University Press, NY-Oxford.
Jameux D. (2002) *L'école de Vienne*, Fayard, Paris.
Jeffroy F. (1987) *Maitrise de l'exploitation d'un système micro-informatique par des utilisateurs non informaticiens - Analyse ergonomique et processus cognitif*, Thèse de doctorat en Ergonomie, CNAM, Paris.
Jha V.N. (1990) *The philosophy of relations*, Srisatguru Publications, Dehli (India).
De Jong J.W. (1949) *Cinq chapitres de la Prassanapada*, P. Guenthner, Paris.
Joergensen J. (1951) *The development of logical empiricism*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
Jorland G. (1981) *La science dans la philosophie – Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*, Gallimard.
Joseph I. et coll. (1069) *Le parler frais d'Erwin Goffman*, Minuit, Paris.
Jourdan M. (1990) *Développement technique sur l'exploitation agricole et compétence de l'agriculteur*, Thèse de doctorat d'ergonomie, CNAM, Paris.
Journé B. (1999) *Les organisations complexes à risques : Gérer la sûreté par les ressources, Etude de situations de conduite de centrales nucléaires*, Thèse de Doctorat en Gestion, Ecole Polytechnique, Paris.
Journé B., Raulet-Croset N. (2008) Le concept de situation : contribution à l'analyse de l'activité managériale dans un contexte d'ambiguïté et d'incertitude, *M@n@gement*, 11 :1, 27-55.
Jullien F. (2015) *De l'Être au Vivre – Lexique euro-chinois de la pensée*, Gallimard, Paris.
Kail M. (2011) *Jean-Paul Sartre – Conscience et subjectivité*, SCEREN-CNDP, Futuroscope CEDEX.
Kajiyama Y. (1989) *Studies in buddhist philosophy* (selected papers), Rinsen Book Co, Kyoto.
Kalupahana D.J. (1986) *Nagarjuna, the philosophy of the middle way*, SUNY, New-York.
Kandinsky W. (1974) *Regards sur le passé*, Hermann, Paris.
Kandinsky W. (1989) *Du Spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, Gallimard, Paris.
Kandinsky W. (1991) *Point et ligne sur plan*, Gallimard, Paris.
Kandinsky W. (2009) *Catalogue de l'exposition Kandinsky*, Centre Pompidou, Paris.
Kanelopoulos C. (1993) L'encyclopédie et les techniques, *Archives de philosophie*, 56, 69-100.
Karma Chagmé (1998) *A spatious Path to Freedom – Practical Instructions on the union of Mahamudra and Atiyoga*, Snow Lion, Ithaca (NY).
Karma Chagmé (2000) *Naked Awareness – Practical Instructions on the union of Mahamudra and Dzogchen*, Snow Lion, Ithaca (NY).

Keegan J. (1976) *The face of the battle*, Jonathan Cape, London (trad. Fr., 1993, *Anatomie de la bataille*, Robert Laffont, Paris).
Kershaw I. (2009) *Choix fatidiques – Dix décisions qui ont changé le monde – 1940-1941*, Seuil, Paris.
Kijoshi Himi (1993) La philosophie de Tanabe Hajime, *Études phénoménologiques*, n° 18,
Kiparksky P. (1980) *Panini as Variationist*, Centre of Advanced Study in Sanscrit, Univ. Of Poona – MIT Press, Cambridge (Mass.).
Klein A. (1986) *Knowledge and liberation – Tibetan buddhist epistemology in support of transformative religious expérience*, Snow Lion, Ithaca, NY (USA).
Klein A. C. (1991) *Knowing, naming and negation – A source book on Tibetan Sautrantika*, Snow Lion, Ithaca, NY (USA).
Knoor-Cetina K. (1996) Le "souci de soi" ou les "tâtonnements" : ethnographie de l'empirie dans deux disciplines scientifiques, *Sociologie du travail*, N°3/96.
Knoor-Cetina K. (1999) *Epistemic cultures : how the sciences make knowledge*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Knorr Cetina K., Cicourel A. (1981) *Advances in social theory and methodology — Toward an intégration of Micro- and Macro- sociologies*, Routledge and Kegan Paul, Boston-London-Henley.
Knoor-Cetina K., Mulkay M. (Eds.) (1983) *Science observed : perspectives on the social study of science*, SAGE Publications : Beverley Hills (Ca.).
Kochumutton T.A. (1982) *A buddhist doctrine of expérience, Motilal-Barnassidas*, Dehli (India).
Kofman S. (1978) *Aberrations – Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Aubier-Flammarion, Paris.
Koyré A. ([1948], 1971) *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris.
Koyré A. (1961) *La révolution astronomique*, Hermann, Paris.
Koyré A. (1966) *Études galiléennes*, Hermann, Paris.
Koyré A. (1968) *Études newtoniennes*, Gallimard, Paris.
Koyré A. (1973) *Études de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris.
Kuhn T.S. ([1970], tr. Fr., 1983) *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris.
Kunzang Pelden (2010) *The nectar of Manjusri's speech – A detailed commentary on Shantideva's way of the Bodhisattva*, Shambala, Boston & London.
Kurz-Milcke E., Nersessian N. J., Newstetter W. C. (2004) What has history to do with cognition ? Interactive méthodes for studying research laboratories, *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 4, Issue 3-4.
La Vallée Poussin L. (de) (1971-1980) *L'Abhidharmakosa de Vasubandu*, T. 1-6, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles (Belgique).
La Vallée Poussin L. (de) (1936-1937) *Documents d'Abhidharma*, *MCB* 5, Bruxelles (Belgique).
La Vallée Poussin L. (de) (1934-1935) *Note sur l'Alaya Vijnana*, MCB 3, Bruxelles, pp. 145-168.
La Vallée Poussin L. (de) (1928) *Vijnaptimatra-siddhi – La Siddhi de Hiuan-Tsang*, T. 1 et 2, Paul Geuntner, Paris.

La Vallée Poussin L. (de) (1913) *Théorie des 12 causes*, Librairie scientifique E. Van Goethem, Luzac & Co., London.
Labov W., Fanshel (1977) *Therapeutic discourse*, Academic Press, New York.
Lakatos I. (1970) Falsifications and the Methodology of Scientific Research Programmes, in Lakatos I., Musgrave A. (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge Univ. Press, (tr. Fr., 1994, *Histoire et méthodologie des sciences : programmes de recherche et reconstruction rationnelle*, PUF, Paris).
Lakatos I. (1976) *Proofs and refutations : the logic of mathematical discovery*, Cambridge Univ. Press, Cambridge. (tr. Fr., 1984) *Preuves et réfutations. Essai sur la logique de la découverte scientifique*, Hermann, Paris.
Lakatos I. (1977) Introduction to Symposium : History of science and its rational reconstruction, in R.C. Buck, R.S. Cohen (Eds.) *PSA 1970 In memory of Rudolf Carnap*, Boston studies in philosophy of science, Vol. VIII, Humanities Press, New-York, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht-Holland, Boston (USA), pp. 91-136.
Lakatos I. (1978) *Mathematics, sciences and epistemology (Philosophical papers vol. 2)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
Lamonde F. (1992) *La détermination progressive de l'activité des ingénieurs de locomotive. Contribution à l'analyse de la fiabilité d'un système ferroviaire*, Thèse de doctorat d'ergonomie, Université Paris-Nord.
Lamonde F., Richard J.-G., Langlois L., Dallaire J., Vinet A. (2010) *La prise en compte des situations de travail dans les projets de conception – La pratique des concepteurs et des opérations impliquées dans un projet conjoint entre un donneur d'ouvrage et une firme de génie conseils*, Editions IRSST, Montréal (Québec).
Lamotte E. (1934-1935) *L'Alaya Vijnana (le Réceptacle) dans le Mahayanasamgraha (Chapitre II) – Asanga et ses commentateurs*, MCB 3, Bruxelles, pp. 169-255.
Lamotte E. (1962) *L'enseignement de Vimalakirti*, Institut Orientaliste, Université de Louvain (Belgique).
Lamotte E. (1970, 1976, 1981) *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna* (Mahaprajnaparamitasastra), Tomes 1, 2 et 3, Université de Louvain, Institut Orientaliste de Louvain (Belgique).
Lamotte E. (1973) *La somme du grand véhicule d'Asanga* (Mahayanasamgraha), T. II, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve, Belgique.
Lamotte E. (1974) Passions and imprégnations of the passions in buddhism, in I. Cousins, A. Kunst, K.R. Norman (Eds.) *Buddhist studies in honour of I.B. Horner*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht, Holland, pp. 91-104.
Lamotte E. (1935-1936) Le traité de l'acte de Vasubandu, *MCB*, IV, 151-182, 207-288.
Langacker R.W. (1987, 1991) *Foundations of cognitive grammar, T. I & II*, Stanford Univ. Press.
Langlois C.V., C. Seignobos ([1898], 2014) *Introduction aux études historiques*, ENS Éditions, Lyon.
Largeault J. (1992) *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, Vrin, Paris.
Latour B. (1987) *Science in action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Latour B. (1993) *The Pasteurisation of France*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Latour B., Woolgar S. (1986) *Laboratory life : the construction of scientific facts*, Princeton University Press, Princeton (NJ.)
Lautman A. (1977) *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, UGE, Paris.
Lave J. (1988) *Cognition in practice*, Cambridge University Press.
Lave J., Wenger E. (1991) *Situated Learning : legitimate peripheral participation*, Cambridge University Press, NY.
Lavelle P. (1994) Nishida Kitaro, l'école de Kyoto et l'ultra-nationalisme, *Revue Philosophique de Louvain*, 4ème série, T. 92, N° 4, 430-458.
Le Roy Ladurie E. avec la collaboration de J.-F. Fitou (1997) *Saint-Simon ou le système de la Cour*, Fayard, Paris.
Leach E. (1972) *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspéro, Paris.
Léal B., Piot C., Bernadac M.-L. (2000) *PICASSO La monographie 1881-1973*, Éditions de la Martinière, Paris.
Leblanc S. (2012) *Conception d'environnements vidéo-numériques de formation – Développement d'un programme de recherche technologique centré sur l'activité dans le domaine de l'éducation*, Mémoire d'Habilitation à diriger des Recherches, Université Paul Valery, Montpellier 3.
Leenhart M. (1971) *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, TEL, Gallimard, Paris.
Leggett T. (1978) *Zen and the ways*, Routledge and Kegan Paul, London.
Leiris M. (1996) *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, Paris.
Lelong B. (1997) Paul Villard, J.-J. Thomson et la composition des rayons cathodiques, *Revue d'Histoire des Sciences*, 50/1-2, 89-130.
Léon X. (1958) *Fichte et son temps*, Tome II, 1ère partie, Armand Colin, Paris.
Leroux P. (2010) Questions de faire. La génétique musicale *in vivo* du côté du créateur, *Genesis*, 31, 55-63.
Levi S. (1911) *Mahayana-Sutralankara*, Bibliothèque de l'EPHE, Honoré Champion, Paris.
Lévinas E. (1972) *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris.
Lévi-Strauss C. (1958, 1974) *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. (1964) *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. (1973) *Anthropologie structurale 2*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. (1950) *Introduction à Mauss : Sociologie & anthropologie*, Minuit, Paris.
Lévi-Strauss C. (1983) *Le regard éloigné*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. (2008) *Œuvres*, Gallimard, Paris.
Lévy B. (2002) *Le meurtre du Pasteur – Critique de la vision politique du monde*, Grasset, Paris.
Lévy B. (2007) *Pouvoir et liberté*, Verdier, Lagrasse.
Lévy B. (2013) *L'Alcibiade – Introduction à la lecture de Platon*, Verdier, Lagrasse.
Lewin K. (1947) *Group décision and social change*, In T.N. Newcomb, E.L. Hartley (Eds.) Readings in social psychology, Holt, Rinehart and Winston, New York.
Licoppe C. (1996) *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, La Découverte, Paris.
Lièvre P. (ss dir. de) (2003) *La logistique des expéditions polaires à ski*, GNGL, Paris.

Lindtner C. (1987) *Nagarjuna – Studies in the writings and philosophy of Nagarjuna*, Motilal-Barnassidas, Dehli.
Lorino P. (1995) *Comptes et récits de la performance : essai sur le pilotage de l'entreprise*, Les éditions d'organisation, Paris.
Lorino P. (Ed.) (2000) *Enquêtes de gestion, à la recherche du signe dans l'entreprise*, L'Harmattan, Paris.
Longchenpa (1994) *La liberté naturelle de l'esprit*, Seuil, Paris.
Lozang Jamspal, Ngawang Samten Chophel, Peter Della Santina (1978) *Nagarjuna's letter to King Gautamiputra*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna.
Lusthaus D. (2002) *Buddhist Phenomenology*, Routledge Curzon, London-New-York.
Mac Clintock (2010) *Omniscience and the rhetoric of reason – Santaraksita and Kamalasila on rationality, argumentation and religious authority*, Wisdom, Boston.
Mac Dermott J. (1973, 1981) *The philosophy of John Dewey : 1. The structure of expérience, 2. The lived experience*, The University of Chicago Press.
Machiavel N. (2000) *Le Prince*, Seuil, Paris.
Malinowski B (tr. Fr., 1968) *Une théorie scientifique de la culture*, Seuil, Paris.
Malinowski B (tr. Fr., 1970) *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, Payot, Paris.
Malinowski B ([1961], tr. Fr., 1989) *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris.
Malinowski B (1978) *Coral gardens and their magic*, Dover, New York (tr. Fr. partielle, 1974) *Les jardins de corail*, Maspero, Paris.
Malinowski B., de la Fuente J. (1982) *Malinowski in Mexico – The economics of a Mexican market system*, Routledge & Kegan Paul, London.
Mancosu P. (1996) *Philosophy of mathematics & mathematical practice in seventeenth century*, Oxford University Press.
Mancosu P. (Ed.) (2008) *The philosophy of mathematical practice*, Oxford University Press, Oxford-New York.
Marrou H.I. (1948) *Histoire de l'éducation dans l'antiquité, T. I. Le monde Grec*, Seuil, Paris.
Marx K., Engels F. (1968) *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris.
Matilal B.M. (1974) A critique of buddhist idealism, in I. Cousins, A. Kunst, K.R. Norman (Eds.) *Buddhist studies in honour of I.B. Horner*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht, Holland, pp. 139-169.
Matilal B.M., Evans R.D. (Eds.) (1986) *Buddhist logic and epistemology*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht (Holland).
Mattei (1992) *Encyclopédie philosophique universelle, Les Œuvres philosophiques*, PUF, Paris.
Maturana Romesin H. (2006) Self-consciousness : how ? when ? where ?, *Constructivist Foundations*, Vol. 1, n° 3, 91-102.
Maturana Romesin H. (2008) The biological foundations pf virtual realities and their implications for human existence, *Constructivist Foundations*, Vol. 3, n° 2, 109-114.
Mayer N. (1995) L'entretien selon Pierre Bourdieu – Analyse critique de La misère du monde, *Revue française de sociologie*, XXXVI, 355-370.
Mead M. (ed.) (1953) *Cultural patterns and technical change*, UNESCO, Paris.

Mearns K., Yule S. (2009) The rôle of national culture in determining safety performance : challenges for the global oil and gas industry, *Safety Science*, 47, 777-785.
Merle I. (2010) *La fiabilité à l'épreuve du feu. La prévention des risques d'accidents majeurs dans une usine Seveso II*, Thèse de doctorat en Sociologie non publiée, Institut d'études politiques de Paris.
Meyerson E. ([1927], 1995) *De l'explication dans les sciences*, Corpus des œuvres philosophiques en langue française, Fayard, Paris.
Meyerson I. (1948) *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Albin Michel, Paris.
Meyerson I. (ss dir. de) (1973) *Les problèmes de la personne*, Mouton, La Haye.
Michelet J. (1952) *Histoire de la Révolution française*, Tomes I et II, Pleiade, Gallimard, Paris.
Million H.A. (1999) *Triomphes du baroque – L'architecture en Europe, 1600-1750*, Hazan, Paris.
Milner J.-C. (1986) Science, politique, savoir, Séance du 26 Avril 1986, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Oct-Dec. 1986, Armand Colin, Paris, 137-173.
Milner J.C. (1989) *Introduction à une science du langage*, Seuil, Paris.
Milner J.C. (1997) *Le salaire de l'idéal*, Seuil, Paris.
Milner J.C. (1995) *L'œuvre claire : Lacan, la science et la philosophie*, Seuil, Paris.
Milner J.C. (2002) *Le Périple structural*, Seuil, Paris.
Milner J.C. (2011a) *La politique des choses – Court traité politique 1*, Verdier, Lagrasse [version révisée et développée de Milner J.C. (2005) *La politique des choses*, Navarin, Paris].
Milner J.C. (2011b) *Clartés de tout – de Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*, Verdier, Lagrasse.
Milner J.C. (2014) *L'universel en éclats – Court traité politique 3*, Verdier, Lagrasse.
Von Mises L. ([1966], trad. Fr., 1980) *L'action humaine – Traité d'économie*, PUF, Paris.
Mohan Lal Sandal ([1906], Reprint, 1980) *Mimamsa sutras of Jaimini*, Vol. I & II, Motilal Banarsidass, Dehli-Varanasi-Patna.
Mookerjee S. (1935) *The buddhist philosophy of universal flux*, Motilal-Barnassidas, Dehli (India).
Morin E. (1967) *Commune en France : la métamorphose de Plodémet*, Fayard, Paris.
Mukerji C. (2009) *Impossible engineering — Technology and territoriality on the Canal du Midi*, Princeton Univ. Press, Princeton (N.J.).
Murphey M.G. ([1961], 1993) *The development of Peirce's philosophy*, Hackett Pub Co., Indianapolis-Cambridghe.
Murti T.R.V. (1955) *The central philosophy of Buddhism*, George Allen and Unwin, London.
Musashi Tachikawa (1997) *An introduction to the philosophy of Nagarjuna*, Motilal Banarsidas, Delhi.
Nagao G. (1989) *The foundational standpoint of Madhyamika philosophy*, SUNY, New-York.
Nagao G. (1991) *Madhyamika and Yogacara*, SUNY, New-York.
Nagarjuna (1995) *Traité du milieu* (trad. et comment. G. Driessens ss dir. de Yonten Gyatso), Seuil, Paris.

Nagarjuna (2002) *Stances du milieu par excellence* (trad. et anal. par G. Bugault), Gallimard, Paris.
Napper E. (1989) *Dependent-Arising and Emptiness – A tibetan interpretation of Madhyamika philosophy emphasing the compatibility of emptiness and conventional phenomena*, Wisdom Publication, Boston.
Nardi B. (Ed.) (1996) *Context and Consciousness : Activity theory and Human-Computer Interaction*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
Newell A., Simon N. (1972) *Human Problem Solving*, Prentice-Hall, Englewood Clifs.
Newland G. (1984) *Compassion : a tibetan analysis,* Wisdom Publications, London.
Newland G. (1992) *The two truths in the Madhyamika Philosophy of the Ge-luk-ba Order of Thibetan Buddhism*, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, USA.
Nishida Kitaro ([1934], trad. Angl., 1970) *Fundamental Problems of Philosophy – The world of action and the dialectical world*, Sophia University, Tokyo.
Nishida Kitaro ([1917], trad. Angl., 1987) *Intuition and reflection in self-consciousness*, SUNY Press, Albany (NY).
Nishida Kitaro ([1940], trad. Fr., 1991) *La culture japonaise en question*, POF, Paris.
Nishida Kitaro ([1911], trad. Angl., 1990) *An inquiry into the good*, Yale University Press, New Haven-London.
Nishida Kitaro ([1911], trad. Fr., 1997) *Essai sur le bien : L'expérience pure – La réalité - Chapitres I & II*, Éditions Osiris, Paris.
Nishida Kitaro ([1945], trad. Fr., 1999) *Logique du lieu et vision religieuse du monde,* Éd. Osiris, Paris.
Nishida Kitaro ([1930], trad. Fr., 2000) Logique prédicative. In J. Tremblay, *Nishida Kitaro – Le jeu de l'individuel et de l'universel*, CNRS Éditions, Paris, pp. 159-188.
Nishida Kitaro ([1930], trad. Fr., 2000) Le monde intelligible. In J. Tremblay, *Nishida Kitaro – Le jeu de l'individuel et de l'universel*, CNRS Éditions, Paris, pp. 188-228.
Nishida Kitaro ([1938], trad. Fr., 2000) La position de l'individuel dans le monde historique. In J. Tremblay, *Nishida Kitaro – Le jeu de l'individuel et de l'universel*, CNRS Éditions, Paris, pp. 229-274.
Nishida Kitaro ([1927], trad. Fr., 2002) *Le lieu*, Éditions Osiris, Paris.
Nishida Kitaro ([1932 à 1944], trad. Fr., 2003) *L'éveil à soi*, CNRS Éditions, Paris.
Nishida Kitaro ([1923], trad. Fr., 2003) *Art et Morale*, In B. Stadelmann Boutry, *La création artistique chez Nishida Kitaro (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte* Art et Morale *de 1923*, Thèse de doctorat, Université de Genève.
Nishijima G., Cross C. (1994, 1996, 1997, 1999) *Master Dogen's Shobogenzo*, Books 1-4, Wisdom books, London.
Nishitani Keiji ([1961], trad. Angl., 1982) *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles – London.
Nishitani Keiji, Isaac S. (2005) L'un et le tout en question (1982), *Ebisu*, N. 34, 163-186.
Nishitani Keiji ([1949], trad. Angl., 1990) *The self-overcoming of nihilism*, SUNY, Albany.
Nishitani Keiji ([1951], trad. Angl., 1991) *Nishida Kitaro*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles – London.
Nouvel P. (ss dir. de) (2002) *Enquête sur le concept de modèle*, PUF, Paris.
Nyanaponika Tera (1976) *Abhidharma Studies – Researches in Buddhist Psychology*, Buddhist Publication Society, Ceylan.

Oakeshott M. (tr. Fr., 1993) *De la conduite humaine*, PUF, Paris.
Oddone I., Re A., Briante G. (trad. Fr., 1977) *Redécouvrir l'expérience ouvrière*, Éditions Sociales, Paris.
Ockrent M. (1988) *Heidegger's pragmatism*, Cornell University Press, Ithaca-London.
Ohji K., Xifaras M. (1999) *Éprouver l'universel : essai de géopolitique*, Kimé, Paris.
Orléan A. (ss dir.) (1994) *Analyse économique des conv*entions, PUF, Paris
Padmasambhava (1998) *Natural libération : Padmasambhava's teachings on the six bardos*, Comm. Gyatrul Rinpoche, Wisdom, Boston.
Paluch K. (1988) Malinowski's theory of culture, in R. Ellen, E. Gellner, G. Kubika, J. Mucha (Eds.), *Malinowski between two worlds*, Cambridge University Press, pp. 65-87.
Panofsky E. (1996) *Trois essais sur le style*, Galilée, Paris.
Panofsky E. (1983) *Idea*, Gallimard, Paris.
Paquet L. (1988) *Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, Presses de l'Université d'Ottawa, Canada.
Parkes G. (2011) Heidegger and Japanese fascism : an unsubstantiated connection, in B.W. Davis, B. Schroeder, J.M. Wirth (Eds.), *Japanese and continental philosophy – Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, pp. 247-265.
Parsons T. (1951) *The social system*, The Free Press, New York (U.S.A).
Parsons T. (1955) *Éléments pour une sociologie de l'action*, Plon, Paris.
Passeron J.-C. (1991) *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris.
Pathamakyaw Ashin Thittila (1969) *The book of analysis* (Vibhanga), Pali Text Society, London.
Patras F. (2001) *La pensée mathématique contemporaine*, PUF, Paris.
Payzant G. (1978, tr. Fr., 1983) *Glenn Gould. Un homme du futur*, Fayard, Paris.
Pe Maung Tin (1975) *The Path of Purity* (Visuddhimagga), The Pali Text Society, London.
Pe Maung Tin (1976) *The Expositor* (Atthasalini), The Pali Text Society, London.
Péguy C. (1961) *Œuvres en prose 1909-1914*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
Peirce C.S. (1931-1958) *The Collected papers of C.S. Peirce, Vol. 1 à 8*, Hartshorne C., Weiss P. eds. (Vol. 1-6), Burks A.W. ed. (vol. 7-8), Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.).
Peirce C.S. (1976) *New éléments of mathematics, Volumes I, II, I (1 & 2), IV,* Mouton-Humanities Press, La Haye.
Peirce C.S. (1984) *Peirce – Textes anticartésiens*, Aubier, Paris.
Peirce C.S. (Kloesel C.J.W. et coll. eds.) (1982, 1984, 1986) *Writings of C.S. Peirce – A chronological edition*, Vol. *1, 2, 3, 4, 5, 6 parus*, Indiana Univ. Press, Bloomington (USA).
Peirce C.S. (1992) *Reasoning and the logic of things*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (Tr. Fr., 1995) *Le raisonnement et la logique des choses*, CERF, Paris.
Perin C. (2005) *Shouldering risks : The culture of control in the nuclear industry*, Princeton University Press.
Perrin, N., Theureau, J., Menu, J. & Durand, M. (2011). SIDE-CAR : Un outil numérique d'aide à l'analyse de l'activité par rétrodiction. Exploitation selon le cadre théorique du « cours d'action », *Recherches qualitatives*, 30 (2), 148-174.

Perrow C. (1984) *Normal accidents, Living with high-risk technologies*, Basic Books, New York.
Petitmengin C. (2001) *L'expérience intuitive*, L'Harmattan, Paris.
Petitmengin C. (2006a) Describing one's subjective expérience in the second person. An interview method for the science of consciousness, *Phenomenology and the cognitive sciences*, 5, 229-269.
Petitmengin C. (2006b) L'enaction comme expérience vécue, *Intellectica*, 43, 85-92.
Petitmengin C. (2007) Towards the source of thoughts. The gestural and transmodal dimension of lived expérience, *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 14, N° 3, 54-82.
Petitmengin C. (Ed.) (2009) *Ten years of viewing from within – The legacy of Francisco Varela*, Inprint Academic, Thorverton (UK).
Petitmengin C. (Ed.) (2009) Ten years of viewing from within : the legacy of Francisco Varela, *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 16, N° 10-12.
Petitmengin C. (Ed.) (2011) Ten years' viewing from within : further debate, *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 18, N° 2.
Phillips J. (2005) *Heidegger's Volk – Between National Socialism and poetry*, Stanford University Press.
Philostrate (1995) *Les mirages ou tableaux de platte-peinture – Traduction et commentaires de Blaise de Vigenère (1578)*, T. 1 & 2, Honoré Champion, Paris.
Piaget J. (ss dir. de) (1967) *Logique et connaissance scientifique*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
Piaget J. (1970) *Psychologie et épistémologie*, Denoël, Paris.
Piaget J., Grize J.B., Szeminska A, Bang V. (1968) *Études d'épistémologie génétique XXIII – Épistémologie et psychologie de la fonction*, PUF, Paris.
Piaget J., Inhelder B. (1951) *La genèse de l'idée de hasard chez l'enfant*, PUF, Paris.
Piaget J., Inhelder B. (1972) *La représentation de l'espace chez l'enfant*, PUF, Paris.
Piaget J. & collaborateurs (1977) *Études d'épistémologie génétique XXIV-XXV – Recherche sur l'abstraction réfléchissante, I. L'abstraction des relations logico-mathématiques, II. L'abstraction de l'ordre des relations spatiales*, PUF, Paris.
Piatigorski A. (1984) *The buddhist philosophy of thought,* Curzon Press, London.
Pidgeon N., O'Leary M. (2000) Man-made disasters : why technology and organizations (sometimes) fail, *Safety Science*, 34, 15-30.
Piketty T. (2013) *Le capital au XXIème siècle*, Seuil, Paris.
Pinsky L. (1992) *Concevoir pour l'action et la communication: essais d'ergonomie cognitive* (textes rassemblés par J. Theureau & coll., présentés et postfacés par J. Theureau), collection "Sciences de la communication", Peter Lang, Berne, Suisse (une partie de ces textes est téléchargeable sur <http://www.coursdaction.fr>).
Pinsky L., Theureau J. (1982) *Activité cognitive et action dans le travail. Tome 1 : Les mots, l'ordinateur, l'opératrice, Tome 2 : Eléments et événements du travail infirmier*, Collection de Physiologie du Travail et d'Ergonomie n° 73, CNAM, Paris.
Pinsky L., Theureau J. (1987) *L'étude du cours d'action. Analyse du travail et conception ergonomique*, Coll. de Physiologie du travail et ergonomie, N° 73, CNAM, Paris. (dont seulement la seconde partie, reproduite dans Pinsky, 1992, est téléchargeable sur le site <www.coursdaction.fr>)

Platon (1950) Premier Alcibiade, Gorgias, La République, *Œuvres complètes*, T. 1, La Pleiade, Gallimard, Paris.
Plutarque (1974) Sur l'E de Delphes, in *Dialogues pythiques*, Les Belles lettres, Paris, pp. 1-36.
Poizat, G., Sève, C., Serres, G., & Saury, J. (2008). Analyse du partage d'informations contextuelles dans deux formes d'interaction sportives : coopérative et concurrentielle, *Le Travail Humain*, 71, 323-357.
Polya G. (1971) *How to solve it – A new aspect of mathematical method*, Princeton Univ. Press.
Polya G. (1958) *Les mathématiques et le raisonnement plausible*, Gauthier-Villars, Paris.
Popper K.R. (1959, trad. Fr., 1973) *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris.
Popper K.R. (trad. Fr., 1985) *Conjectures et réfutations – La croissance du savoir scientifique*, Payot, Paris.
Popper K.R. (trad. Fr., 1991) *La connaissance objective*, Aubier, Paris.
Power M. (2005) *La société de l'audit – L'obsession du contrôle*, La Découverte, Paris.
Proclus (1970) *Commentaire sur la République*, T.1, Vrin-CNRS, Paris.
Queneau R. (1965) *Bâtons, chiffres et lettres*, Gallimard, Paris.
Queneau R. (1973) *La littérature potentielle*, Gallimard, Paris.
Quine W.V. (1977) *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Aubier, Paris.
Rahula W. (1978) *Zen and the taming of the bull – Towards a definition of buddhist thought*, Gordon Fraser, London.
Rahula W. (1980) *Compendium de la superdoctrine (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*, EFEO, Paris.
Rancière J. (1998) *Aux bords du politique*, Gallimard.
Reinhardt K. (2007) *Les mythes de Platon*, Gallimard, Paris.
Redondi P. (trad. Fr., 1985) *Galilée hérétique*, Gallimard, Paris.
Renou L. (1969) *La grammaire de Panini*, Vol. I & II, École Français d'Extrême Orient, Paris.
Renou L., Filliozat J. (1947) *L'Inde classique*, T. II, Payot, Paris.
Revonsuo A. (2006) *Inner presence — Consciousness as a biological phenomenon*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
Rhys Davids C. A. F. (1974) *A buddhist manual of psychological ethics – Dhamma-Sangani – Compendium of states or phenomena*, Pali Text Society, London.
Rhys Davids C. A. F. (Ed.) (1976) *The Expositor* (Atthasalini), trad. Pe Maung Tin, Pali Text Society, Routledge & Kegan, London.
Ricard M. (2013) *Plaidoyer pour l'altruisme, la force de la bienveillance*, Nil, Paris.
Robin L. ([1908], Reprint, 1963) *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote – Étude historique et critique*, Georg Olms, Hildesheim.
Rochlin G.I. (2001) Les organisations « à haute fiabilité » : bilan et perspectives de recherche, in M. Bourrier (Ed.) *Organiser la fiabilité*, L'Harmattan, Paris, pp. 39-70.
Rodtchenko A. (1988) *Ecrits complets sur l'art, l'architecture et la révolution*, Philippe Sers Éditeur, Paris.
Rolina G. (2008) *Prescrire la sûreté, négocier l'expertise : la fabrique de l'expertise des facteurs humains de la sûreté nucléaire*, Thèse de doctorat de Sciences de Gestion, Université Paris Dauphine.

Rolina G. (2009) *Sûreté nucléaire et facteurs humains – La fabrique française de l'expertise*, Presses de l'École des Mines, Paris.
Rosenzweig F. (1982) La pensée nouvelle, *Les Cahiers de la nuit surveillée*, n° 1, 39-63.
Rossi D. (1999) *The philosophical view of the Great Perfection in the Tibetan Bon religion*, Snow Lion, Ithaca, NY (USA).
Roth W.-M. (2004) Emergence of graphing practices in scientific research, *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 4, Issue 3-4.
Ruegg D.S. (1981) *The littérature of the madhyamaka school of philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
Salanskis J.-M. (2008) *Philosophie des mathématiques*, Vrin, Paris.
Salanskis J.-M. (2001) Sens et *Philosophie du sens*, Desclée de Brouver, Paris.
Salanskis J.-M. (1991) *L'herméneutique formelle – L'infini – Le continu – L'espace*, Editions du CNRS, Paris.
Salembier P., Zouinar M. (2004) Intelligibilité mutuelle et contexte partagé : inspirations théoriques et réductions technologiques, *@ctivités*, 1 (2), 64-85.
Sannazaro I. ([1502], 2004) *Arcadia – L'arcadie*, Les Belles Lettres, Paris.
Sannino A., Daniels H., Gutiérrez K.D. (2009*) Learning and expanding with Activity Theory*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, NY.
Sartre J.P. (1943) *L'être et le néant*, Gallimard, Paris.
Sartre J.P. (1948) *Situations II – Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Paris.
Sartre J.P. (1960, 1985) *Critique de la raison dialectique T. 1 & 2*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1972) *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, Paris.
Sartre J. P. (1971, 1972) *L'idiot de la famille,* 3 tomes publiés, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (2010) Carnets de la drôle de guerre, in *Écrits biographiques*, Pleiade, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P., Lévy B. (1991) *L'espoir maintenant : les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse.
Sartre avec Freud, *Les Temps Modernes*, 68ème année, Juillet-Octobre 2013, n° 674-675.
Saury J., Adé D., Gal-Petitfaux N., Huet B., Sève C., Trohel J. (2013) *Actions, significations et apprentissages en EPS – Une approche centrée sur les cours d'expérience des élèves et des enseignants*, Éditions EP&S, Paris.
Saury J., Rossard C. (2009) Les préoccupations des élèves durant des tâches d'apprentissage coopératives et compétitives en badminton : une étude de cas, *Revue des sciences de l'éducation*, Vol. 35, n° 3, 195-216.
Scelsi G. (2006) *Les anges sont ailleurs*, Actes Sud, Arles.
Schaeffer P. (1952) *À la recherche de la musique concrète,* Seuil, Paris.
Schaeffer P. (1966) *Le Traité des objets musicaux – Essai interdisciplines*, Seuil, Paris.
Schaeffer P. (2002) *De la musique concrète à la musique même*, Mémoire du livre, Montréal, Québec.
Scharfe H. (1971) *Panini's Metalanguage*, American Philosophical Society, Philadelphia.
Scherrer-Schaub C.A. (1991) *Yuktisastikavrtti, Commentaire à la Soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakirti*, Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. XXV, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles.
Schmitt D. (2012) *Expérience de visite et construction des connaissances : le cas des musées de sciences et des centres de culture scientifique*, Thèse de doctorat en Sciences de l'Information et de la Communication, Université de Strasbourg.

Schumpeter J. ([1947], 1951) *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, Paris.
Schutz A. (1962, 1975, 1976) *Collected papers, T. 1, 2, 3*, Martinus Nijhoff, La Haye.
Seignobos C. ([1901], 2014) *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, ENS Éditions, Paris.
Sénèque (1993) *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Laffont, Paris.
Sennegon B. (2010) *Étude ergonomique des processus de fatigue en milieu maritime – Analyse comparée de situations professionnelles distinctes*, Éditions Universitaires Européennes.
Sers P. (2003) *Kandinsky – Philosophie de l'art abstrait : peinture, poésie, scénographie*, Skira, Paris.
Sève C. (2000) *Analyse sémiologique de l'activité de pongistes de haut niveau lors de matchs internationaux – contribution à une anthropologie cognitive de l'activité des sportifs finalisée par la conception d'aides à l'entraînement*, Thèse de doctorat en Sciences et Techniques de l'Activité Physique et Sportive, Université de Montpellier.
Sève C., Adé D. (2003) Les effets transformatifs d'un entretien d'autoconfrontation : une étude de cas avec un enseignant stagiaire d'EPS, Communication aux *V*ème*s journées Act'Ing*, St Pierre de Quiberon, France.
Sève C., Theureau J., Saury J., Haradji H. (2012) Drôles d'endroits pour une rencontre : STAPS, Ergonomie & Cours d'action, in M. Quidu (Ed.) *Chapitre 1 : Les STAPS face aux renouvellements théoriques contemporains*, PUN, Nancy.
Shaner D.E. (1985) The bodymind expérience in Dogen's Shobogenzo : a phenomenological perspective, *Philosophy East and West*, 35, n° 1.
Sharf R.H. (1994) Whose zen ? Zen nationalism revisited ? In J.W. Heisig & J.C. Maraldo eds, *Rude awakenings : Zen, the Kyoto school and the question of nationalism*, University of Hawaï press, Honolulu, pp. 40-51.
Scharfe H. (1971) *Panini's Metalanguage*, American Philosophical Society, Philadelphia.
Shayegan D. (1982) *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, Les Presses d'Aujourd'hui, Paris.
Shizuteru Ueda (1993) Pure expérience, self-awareness, 'Basho' (trad.. du chapitre 4 de 'Reading Nishida Kitaro', 1991), *Études phénoménologiques*, n° 18.
Shore B. (1996) *Culture in mind – Cognition, culture and the problem of meaning*, Oxford University Press.
Shoryu Katsura (1984) Dharmakirti's theory of truth, *Journal of Indian philosophy*, 12, 215-235.
Shotaro Iida (1980) *Reason and emptiness – A study in logic and mysticism*, The Hokuseido Press, Tokyo.
Shwe Zan Aung (1979) *Compendium of philosophy*, Pali Text Society, London.
Sibum H. O. (1998) Les gestes de la mesure. Joule, les pratiques de la brasserie et la science », *Annales. Histoire, sciences sociales*, juillet-octobre, 4-5, 745-774.
Silburn L. (1953) *Instant et cause*, Vrin, Paris.
Silburn L. (Ed.) (1977) *Le Bouddhisme*, Fayard, Paris.
Simon H. (1977) Does discovery have a logic, Chapter 5.4, *Models of discovery*, Boston studies in philosophy of science, Vol. LIV, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht-Holland, Boston (USA), pp. 326-337.

Skinner Q. (trad. Fr., 2009) *Les fondements de la pensée politique moderne*, Albin Michel, Paris.
Smolin L. (2007) *Rien ne va plus en physique ! – L'échec de la théorie des cordes*, Dunod, Paris.
Sofri A., Pietrostefani G. & Bompressi O. (2000) *Messieurs les juges — Déclarations devant la cour d'appel de Venise*, Comité Justice pour Bompressi, Pietrostefani et Sofri.
Sofri A. (2002) *De l'optimisme — Écrit de la prison de Pise*, Le Manuscrit.
Sofri A. (2010) *Les ailes de plomb — Milan, 15 décembre 1969*, Verdier, Lagrasse.
Sonam R. (1994) *Yogic deeds of Bodhisattvas – Gyel-tsap on Aryadeva's Four Hundred*, Snow Lion Pub., Ithaca (NY).
Sperber D. (1974) *Le symbolisme en général*, Herman, Paris.
Sperber D., Wilson D. (1986) *Relevance – Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford.
Spinoza B. (1954) *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard.
Srisa Chandra Vasu (1906, Reprint) *The Siddhanta Kaumudi of Bhattoji Diksita*, Vol I & II, Motilal Banarsidas, Delhi.
Staal F. (1972) *A reader on the sanscrit grammarians*, MIT Press, Cambridge.
Staal F. (1982) Ritual, Grammar and the origins of science in India, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 10, N°1, 3-35.
Stadelmann Boutry B. (2003) *La création artistique chez Nishida Kitaro (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte* Art et Morale *de 1923*, Thèse de doctorat, Université de Genève.
Stcherbatsky T. (1962) *Buddhist logic*, Vol. I & II, Dover, New York.
Stcherbatsky T. (1926) *La théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs*, Librairie orientaliste Geuthner, Paris.
Steinbock A.J. (2011) Normes, histoire et phénoménologie chez Hegel et Husserl : esprit et "générativité", in C. Bouton, B. Bégout (ss dir. de) *Penser l'histoire – De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Ed. de l'Éclat, Paris, pp. 85-101.
Stevens B. (1993) En guise d'introduction : une présentation de l'école de Kyoto, *Études phénoménologiques*, n° 18, 7-62.
Stevens B. (2000) *Topologie du néant – Une approche de l'école de Kyoto*, Peeters, Louvain-Paris.
Stevens B. (2003) *Le néant évidé – Ontologie et politique chez Keiji Nishitani – Une tentative d'explication*, Peeters, Louvain-Paris.
Stevens B. (2003) L'attrait de la Phénoménologie auprès des philosophes de l'École de Kyoto, *Philosophie*, n° 79
Stevens B. (2005) *Invitation à la philosophie japonaise – Autour de Nishida*, CNRS Éditions, Paris.
Subrahmanyan S. ([1997], 2012) *Vasco de Gama*, Alma, Paris.
Suzuki D.T. (1938, trad. Angl., 1959) *Zen and Japanese Culture*, Bollingen Series, Princeton University Press.
Sturm S.C., Forster D., Hutchins E. (1997) Why Machiavelian intelligence may not be machiavelian, in A. Whiten & R. Byrne (Eds.), *Machiavelian Intelligence II : extensions and évaluations*, Cambridge Univ. Press, Cambridge (Mass.), pp. 50-85

Strum, S. C. and Forster, D. (2001) Nonmaterial Artifacts : Retelling the Natural History of Artifacts and Mind. In A. Nowell (Ed.), *In the Mind's Eye: Multidisciplinary Perspectives on the Evolution of the Human Mind,* Ann Arbor, pp. 63-81.
Suchman L. (1987) *Plans and Situated Actions*, Cambridge University Press.
Tanabe Hajime ([1946], trad. Angl., 1986) *Philosophy as metanoetics*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles – London
Tapié V.L. (1980) *Baroque et classicisme*, Librairie Générale Française, Paris.
Teiger C., Laville A., Boutin J., Etxezaharetta L., Pinsky L., Sée N. & Theureau J. (1982) *Les rotativistes. Changer les conditions de travail*, Collection Outils et Méthodes, ANACT, Montrouge.
Tensin Gyatso, 14ème Dalaï Lama (1992) *The meaning of life*, Wisdom Publication, Boston.
Theureau G. (2011) *À la poursuite des programmes clefs du Radiotélescope de Nancay*, Mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches en Astrophysique, Université d'Orléans.
Theureau J. (1974) *Méthodes et critères de l'aménagement ergonomique du travail industriel. L'expérience méthodologique des équipes ergonomiques de la Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier*, Collection de Physiologie du Travail et d'Ergonomie du CNAM n° 46, CNAM, Paris, et Doc. n° 1658/75 - Collection Action Communautaire Ergonomique (en différentes langues des pays de la Communauté Européenne) (document toujours disponible et téléchargeable sur le site de la Communauté Européenne, et dont une partie est aussi téléchargeable sur le site <http://www.coursdaction.fr>).
Theureau J. (1979) *L'analyse des activités des infirmiers (ères) des unités de soins hospitalières*, Collection de Physiologie du Travail et d'Ergonomie n° 64, CNAM, Paris.
Theureau J. (1990) Analyse du travail et Anthropologie cognitive, Communication au *XXVI° Congrès Société d'Ergonomie de Langue Française*, Oct., Montreal, Canada.
Theureau J. (1990) Bilan de l'Ecole d'été "Sciences cognitives" de St Maximin, *Bulletin de l'Association de Recherche Cognitive*, Oct. 1989 {1990-JT-R09} (téléchargeable sur le site <http://www.coursdaction.fr>)
Theureau (1992) *Le cours d'action : analyse sémio-logique,* Peter Lang, Berne [nouvelle édition remaniée (2004) *Le cours d'action : Méthode élémentaire*, Octares, Toulouse].
Theureau J. (1997) L'utilisation des simulateurs dans les industries à risque à des fins autres que de formation : réflexions sur un état de l'art international, conférence in *Journées Ergo-IdF " De la simulation des situations à la situation de simulation "*, 28 Avril, Paris.
Theureau J. (1998a) Use of nuclear-reactor control room simulators for research & development, *7th IFAC/IFIP/IFORS/IEA symposium on « Analysis, design and evaluation of man-machine systems »*, 16-18 Sept., 425-430, Kyoto, Japon.
Theureau J. (1998b) L'axe mobilisateur "Les technologies pour l'homme biologique, social et culturel" de l'UTC (Université de Technologie de Compiègne), in *Plan quadriennal 2000-2003 de l'UTC*, Compiègne (téléchargeable sur <http://www.coursdaction.fr>).
Theureau J. (2002a) Dynamic, living, social and cultural complex systems : principles of design-oriented analysis, *Revue d'intelligence artificielle*, vol. 16, n° 4-5, 485-516.

Theureau J. (2002c) La notion de charge mentale est-elle soluble dans l'analyse du travail, la conception ergonomique et la recherche neuro-physiologique ?, in M. Jourdan & J. Theureau (coords.), *La charge de travail, concept flou et vrai problème*, Octares, Toulouse, p. 41-69.
Theureau J. (2002d) Rencontre avec Mathilde Bourrier, *Bulletin de liaison de la SELF*, 125 (téléchargeable sur <www.coursdaction.fr>).
Theureau J. (2002e), Quels seront / devront être les ergonomes du futur ? : l'idée de l'ergonomie & les tendances socio-techniques, Conférence in *Colloque SELF "La formation des ergonomes en question"*, 6 Nov., Carré des Sciences, Paris (téléchargeable sur <http://www.coursdaction.fr>).
Theureau J. (2003a) Chapter 4 « Course-of-action analysis & course-of-action centered design », in E. Hollnagel ed., *Handbook of cognitive task design*, Lawrence Erlbaum Ass., Mahwah, New Jersey, pp. 55-81.
Theureau J. (2003b) Course-of-action analysis & course-of-action centred design, *Congress International Ergonomics Association (IEA)*, August 24-30, Séoul, Korea.
Theureau J. (2004) *Le cours d'action : méthode élémentaire (seconde édition remaniée de Theureau, 1992)*, Octares, Toulouse.
Theureau J. (2006) *Le cours d'action : méthode développée*, Octares, Toulouse.
Theureau J. (2009a) *Le cours d'action : Méthode réfléchie*, Octares, Toulouse.
Theureau J. (2009b) Chapitre 7 : Comment l'interdisciplinarité peut-elle être un rassemblement fécond des ignorants ?, in C. Albaladejo, P. Geslin, D. Magda, P. Salembier (Eds.), *Le transfert des connaissances en questions*, Éditions QUAE, Versailles, pp. 121-139 (Communication initiale téléchargeable sur <http://www.coursdaction.fr>).
Theureau J. (2010) Les entretiens d'autoconfrontation et de remise en situation par les traces matérielles et le programme de recherche 'cours d'action', *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, Volume 4, n° 2, 2010/2, 287-322, <http://www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2010-2.htm>.
Theureau J. (2011a) Appropriations 1, 2 & 3 ou Un exemple de pouvoir heuristique et de capacité de croissance d'un programme de recherche ou Appropriation, Incorporation & In-culturation, in *Journée Ergo-Idf, 16/06/11*, CNAM, Paris (téléchargeable sur les sites Ergo-Idf et <www.coursdaction.fr>).
Theureau J. (2011b) Chapitre 1 : L'observatoire des cours d'action, des cours de vie relatifs à une pratique et de leurs articulations collectives, in Gaëlle Le Meur, Maud Hatano (Eds.) *Approches pour l'analyse des activités*, L'Harmattan, Paris, pp. 23-76.
Theureau J. (2014) *Lições da experiência europeia dos anos 1970 & condições de instauração hoje de um processo contínuo de concepção & adequação ergonômicas* (Leçons de l'expérience européenne des années 1970 & conditions d'instauration aujourd'hui d'un processus continu de conception et d'aménagement ergonomiques), Conférence in *CEPRASST*, 20 Septembre, Belo Horizonte (Brésil) (version française téléchargeable sur <http://www.coursdaction.fr>).
Theureau J. (en préparation) *Le cours d'action : Ingénierie des situations et Économie*, Éditeur non encore précisé.
Theureau J., Donin N. (2006) Comprendre une activité de composition musicale : essai méthodologique sur les relations entre sujet, activité créatrice, environnement et conscience préréflexive dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', in

J.M. Barbier, M. Durand (Eds.) *Les rapports sujets-activités-environnements*. Paris : PUF, pp. 221-251 (version initiale téléchargeable sur <http://www.coursdaction.fr>).
Theureau J., Donin N. (2008) Du travail et de la conception à la création artistique et retour, conférence in P. Negroni & Y. Haradji (Eds.), *Ergonomie et conception - Concevoir pour l'activité humaine, Actes du XXXXIIIe congrès de la SELF*, Ajaccio, 17- 19 septembre, Éditions ANACT, pp. 280-283.
Theureau J., Filippi G. (2000) Analysing cooperative work in an urban traffic control room for the design of a coordination support system, chapter 4, in, P. Luff, J. Hindmarsh & C. Heath (Eds.), *Workplace studies*, Cambridge Univ. Press, pp. 68-91.
Theureau J., Filippi G., Saliou G., Le Guilcher B. & Vermersch P. (2002) Cultural issues of nuclear power plant collective control in accidental situations and their impact upon design issues, *Eleventh European Conference on Cognitive Ergonomics ECCE-11*, 8-11 Sept., Catania, Italy.
Theureau J., Goldszmidt S. (2007) Les enseignements du projet "Écoutes signées", in M. Zouinar, G. Valléry, M.-C. Le Port (Eds.), *Ergonomie des produits et des services, Actes du 42ème Congrès de la SELF*, 5-7 Sept., Saint-Malo, p. 79-89.
Theureau J., Jeffroy F. & coll. (Bonpays-Le Guilcher B., Bouzit N., Filippi G., Gaillard I., Haradji Y., Jourdan M., Laval V., Villame T., Vion M.) (1994) *Ergonomie des situations informatisées : la conception centrée sur le cours d'action*, Octares, Toulouse.
Theureau J., Jeffroy F. & Vermersch P. (2000) Controling a nuclear reactor in accidental situations with symptom-based computerized procedures : a semiological & phenomenological analysis, *CSEPC 2000*, Taejon, Corée, 22-25 Novembre.
Theureau J., Tort B. (1976*) L'apport potentiel des travailleurs à la recherche et à l'aménagement ergonomique*, CORDES, Paris (dont une partie est téléchargeable sur le site <http://www.coursdaction.fr>).
Theureau J., Tort B. (1977) *Contribution des recherches ergonomiques à la constitution d'une méthodologie d'enquête statistique sur les conditions de travail*, Ministère du Travail, Paris (dont une partie est téléchargeable sur le site <http://www.coursdaction.fr>).
Thomson E. (1986) Planetary thinking / platenary building : An essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji, *Philosophy East and West*, Vol. 36, N° 3, 235-252.
Thomson E. (Ed.) (2001) *Between ourselves – Second person issues in the study of consciousness*, Imprint Academic, Thorverton (UK), pp. 197-208.
Thurman R.A. (1984) *The central philosophy of Tibet – A study and translation of Jay Tsong Khapa's Essence of the true eloquence*, Princeton University Press.
Tiercelin C. (2005) *Le doute en question*, Éditions de l'Éclat, Combas.
Tillemans T.J.F. (1992) La logique bouddhique est-elle une logique non-classique ou déviante ? Remarques sur le tétralemme (*catuskoti*), *Les Cahiers de Philosophie*, n° 14, 183-198.
Tillette X. (1970) *Schelling : une philosophie en devenir*, Tomes 1 et 2, Vrin, Paris.
Tola F., Dragonetti C. (2004) *Being as consciousness – Yogacara philosophy of Buddhism*, Motilal-Barnasidass Pub., Delhi (India).
Toru Yagi (1984) *Le Mahabhasya ad Panini 6.4.1-19,* Institut de Civilisation Indienne, Paris.

Tremblay J. (1996) Néantisation et relationalité chez Nishida Kitaro et Watsuji Tetsuro, *Théologiques*, Vol. 4, N° 2, 63-82.
Tremblay J. (1999) *Les rapports universel-individuel dans la logique du basho de Nishida, Revue Philosophique de Louvain*, 4ème série, T. 97, N° 1, 30-56.
Tremblay J. (2000) *Nishida Kitaro – Le jeu de l'individuel et de l'universel*, CNRS Éditions, Paris.
Trenvouez A. (2013) *Pour la conception de dispositifs de formation au travail collaboratif – Analyse en ergonomie cognitive de l'activité collective en match d'improvisation théâtrale*, Thèse de doctorat de Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives de l'Université de Nantes.
U Narada (1977) *Discourse on éléments* (Dhatu-Khata), The Pali Text Society, London.
U Narada (1969-1981) *Conditional relations* (Patthana), Vol. I, II, The Pali Text Society, London.
U Narada (1979) *Guide to* Conditional relations, Part. I, The Pali Text Society, London.
Ueda S. (1993) Pure experience, self-awareness, « Basho », *Études phénoménologiques*, n° 18, 63-86.
Unno T., Heisig J.W. (Eds.) (1989) *The religious philosophy of Tanabe Hajime : The metanoetic impérative*, Asian Humanities Press, Berkeley (USA).
Taitetsu Unno (Ed.) (1989) *The religious philosophy of Nishitani Keiji – Encounter with emptiness*, Asian Humanities Press, Berkeley.
Van Bendegem J.P. & Van Kerkhove B. (2004) The unresonable richness of mathematics, *Journal of Cognition and Culture* 4.3-4.
Van Vliet M. (2013) *La forme selon Ernst Cassirer – De la morphologie au structuralisme*, PU de Rennes.
Vandermeersch L. (2013) *Les deux raisons de la pensée chinoise – Divination et idéographie*, Gallimard, Paris.
Varela F.J. (1979) Reflections on the chilean civil war, *Lindisfarne Newsletter*, N° 8, 13-20.
Varela F.J. (1989a) *Connaître – Les sciences cognitives*, Seuil, Paris.
Varela F.J. (1989b) *Autonomie et connaissance – Essai sur le vivant*, Seuil, Paris.
Varela F. (1995) Notes personnelles sur *Conférence non publiée en deux parties : Partie 1 : historique-situationnelle ; Partie 2 : sur la pragmatique de la phénoménologie de l'expérience* (organisée par P. Vermersch, 6 Avril, Laboratoire d'ergonomie physiologique et cognitive, 41 Rue Gay-Lussac, Paris).
Varela F.J. (1996a) *Quel savoir pour l'éthique – Action, sagesse et cognition*, La Découverte, Paris.
Varela F.J. (1996b) Neurophenomenology : A Methodological Remedy for the Hard Problem, *Journal of Consciousness Studies*, *Special Issues on the Hard Problems*, J. Shear (Ed.), June (Francisco Varela's Home Page).
Varela F.J., Shear J. (Eds.) (1999a) *The view from within*, Imprint Academic, Thorverton (UK).
Varela F.J., Shear J. (1999b) First-person méthodologies : what, why, How ?, *Journal of consciousness studies*, 6, N° 2-3, 1-14.
Varela F.J., Thomson E. & Rosch E. (1991, trad. Fr., 1993) *L'inscription corporelle de l'esprit – Sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris.

Vaughan D. (1983) *Controlling Unlawful Organizational Behaviours*, University of Chicago Press.
Vaughan D. (1986) *Uncoupling. Turning Points in Intimate Relationships*, Oxford Univ. Press.
Vaughan D. (1996) *The Challenger launch decision : Risky technology, culture and déviance at NASA*, Chicago University Press.
Vaughan D. (1997) The trickle-down effect : Policy décisions, risky work, and the Challenger tragedy, *California Management Review*, 39-2, 80-102.
Vaughan D. (1999) The dark side of organizations : mistake, misconduct and disaster, *Annual Review of Sociology*, 25, 271-305.
Vaughan D. (2001) La normalisation de la déviance : une approche d'action située, in M. Bourrier (Ed.) *Organiser la fiabilité*, L'Harmattan, Paris, 201-234.
Vaughan D. (2002) Signals and interpretive work : the rôle of culture in a theory of practical action, in K.A. Cerulo (Ed.) *Culture in mind : Toward a sociology of culture and cognition*, Routledge, New York, 28-54.
Vaughan D. (2006) NASA Revisited : Theory, Analogy and Public Sociology, *AJS*, vol. 112, N) 2, Sept., 353-393.
Venkata Ramanan K. (1987) *Nagarjuna's philosophy*, Motilal-Barnassidas, Dehli, (1965) Harvard Yenching Institute, Cambridge.
Vermersch P. (1994) *L'entretien d'explicitation*, Paris, ESF, 1994.
Vernant J.-P. (1975) *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris.
Vernant J.-P. (1978) *Mythe et pensée chez les Grecs*, T. I & II, Maspero, Paris
Vernant J.-P. (1995) *Passé et présent. Contribution à une psychologie historique*, Textes réunis par R. Di Donato, Ed. di Storia e Letteratura, Rome.
Vernant J.-P. (2014) *De la résistance à la Grèce ancienne*, EHESS Éditions, Paris.
Veyne P. (1971) *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris.
Veyne P. (2005) *L'empire gréco-romain*, Seuil, Paris.
Veyrunes P. (2005) Les configurations d'activité, un niveau d'organisqation de l'activité en classe : un exemple en lecture au cycle 2 de l'école primaire, *Actes du 5ème colloque international Recherche(s) et Formation "Former des enseignants professionnels, savoirs et compétences*, IUFM des Pays de la Loire et Université de Nantes, 14-16 Février.
Viaya Niwas Misra (1966) *The descriptive technique of Panini*, Mouton, The Hague-Paris.
Victoria B. (2001) *Le Zen en guerre – 1868-1945*, Seuil, Paris.
Victorri B. (1999a) La place de la fonction narrative dans l'émergence du langage et la structure des langues, *Théorie, Littérature, Enseignement*, 17, 23-38.
Victorri B. (1999b) Le sens grammatical, *Langage*, 136, 85-105.
Vidaillet B. (ss. dir.) (2003) *Le sens de l'action. Karl E. Weick : sociopsychologie de l'organisation*, Vuibert, Paris.
Vievard L. (2002) *Vacuité (Sunyata) et compassion (Karuna) dans le Bouddhisme Madhyamaka*, Collège de France, Paris.Vidaillet B. (ss. dir.) (2003) *Le sens de l'action. Karl E. Weick : sociopsychologie de l'organisation*, Vuibert, Paris.
Villani C. (2012) *Théorème vivant*, Grasset.

Walker E. (2010) *Embodying musical thought : the rôle of the body in reasoning about music*, Cognitive Science 234 : Distributed Cognition, UCSD, San Diego (25 p.).
Wallace B.A. (1999) The buddhist tradition of shamata : methods for refining and examining consciousness, in F. Varela, J. Dhear (Eds.) *The view from within*, Imprint Academic, Thorverton (UK), pp. 175-187.
Wallace B.A. (2001) Intersubjectivity in indo-tibetan buddhism, in E. Thomson (Ed.) *Between ourselves – Second person issues in the study of consciousness*, Inprint Academic, Thorverton (UK), pp. 209-230.
Wallace B.A. (2011) A buddhist view of free will – Beyond determinism and indeterminism, *Journal of consciousness studies*, 18, N° 3-4, 217-233.
Walliser B. (1994) *L'intelligence de l'économie*, Éditions Odile Jacob, Paris.
Walliser B. (2009) *La cumulativité du savoir en sciences sociales*, Éditions de l'EHESS, Paris.
Wayman A. (1979) *Calming the mind and discerning the real*, Motilal-Barnassidas, Dehli.
Wang Yang-Ming (non daté) *Instructions for practical living and other neo-confucian writings, Translated with notes by Wing-tsit Chan*, Columbia University Press, New York.
Watsuji Tetsuro ([1934], trad. Fr., 1971) The significance of ethics as the study of man, *Monumenta Nipponica*, 26/3-4, 395-413).
Watsuji Tetsuro ([1935], trad. Fr., 1996a) Préambule et premier chapitre de *Fudo*, *Philosophie*, n° 51, 9-30.
Watsuji Tetsuro ([1937, 1942, 1949], trad. Fr., 1996b) *Rinrigaku : Ethics in Japan*, translated by Yamamoto Seisaku & Robert E. Carter, State University of New York Press.
Watsuji Tetsuro ([1937, 1942, 1949], trad. Fr., 2003) La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain [première section de l'introduction de *Rinrigaku : Ethics in Japan*], *Philosophie*, n° 79, 5-24.
Weber M. (Trad. Fr., 1971) *Économie et société*, Tome premier, Plon, Paris.
Weibel N., Fouse A., Emmenegger C., Friedman W., Hutchins E., Hollan J. (2012) Digital pen and paper practices in observational research, *CHI'12*, Austin, Texas.
Weibel N., Fouse A., Hutchins E. & Hollan J. (2011) Supporting an integrated paper-digital workflow for observational research, *IUI'11*, Palo Alto, California.
Weick K. (1995a) *Sensemaking in organizations*, Sage Publications, Thousand Oacks, California.
Whitehead A.N. (tr. Fr., 1995) *Procès et réalité*, Gallimard, Paris.
Williams P. (1998a) *Altruism and reality – Studies in the Philosophy of the Bodhicaryavatara*, Curzon Press, Richmond (Surrey).
Williams P. (1998b) *The réflexive nature of awareness – A tibetan Madhyamika defense*, Curzon Press, Richmond (Surrey).
Willis J.D. (1979) *On knowing reality*, Columbia University Press, New-York.
Wood T.E. (1991) *Mind Only – A philosophical and doctrinal analysis of the Vijnanavada*, University of Hawaï Press.
Wölfflin H. (1961) *Renaissance et Baroque*, Benno Schwabe & Co, Bâle.
Worms F. (2009) Sartre et Cavailles : nécessité et existence dans le moment philosophique de la 2ème guerre mondiale, in P. Cassou-Nogues, P. Gillot (eds.), *Le concept, le sujet et la science – Cavailles, Canguilhem, Foucault*, Vrin, Paris.

Wyschnegradsky I. (2013) *Libération du son – Écrits 1916-1979*, Éditions Symétrie, Paris.
Yamaguchi S. (1929) Traité de Nagarjuna – Pour écarter les vaines discussions (*Vigraha-Vyavartani*), *Journal Asiatique*, Juillet-Septembre, 1-81.
Yoko Ansaka (2001) The ontological co-emergence of 'self and other' in japanese philosophy, in E. Thomson (Ed.) *Between ourselves – Second person issues in the study of consciousness*, Imprint Academic, Thorverton (UK), 197-208.
Yoko Orimo (2003) *Le Shôbôgenzô de maître Dogen – La vraie loi, Trésor de l'oeil*, Sully, Vannes.
Yoshinori T. (1983) *The heart of buddhism – In search of the timeless spirit of primitive buddhism*, Crossroad, New York.
Yusa Michiko (2002) *Zen and philosophy – An intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawaï Press, Honolulu.
Zahavi, D. (1999) *Self-Awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois).
Zeitler A. (2011) *Les apprentissages interprétatifs — Interprétation en action et construction de l'expérience*, L'Harmattan, Paris.
Zhang H., Wiegmann D.A., von Thaden T.L., Sharma G., Mitchell A.A. (2002) Safety culture : a concept in chaos ?, in *Proceedings of the 46th Annual meeting of the human factors and ergonomics Society*, Santa Monica (California).
Zouinar M. (2000) *Contribution à l'étude de la coopération et du partage d'informations contextuelles dans les environnements de travail complexes*, Thèse de doctorat d'ergonomie, CNAM, Paris.

Table des matières

Introduction générale

1. Un itinéraire de lecture et de pensée 4
2. Un ouvrage en quatre parties 7
3. Plus d'un titre ? 12
4. Un espace ouvert de recherche et de discussion circonscrit par les *thèses nouvelles* de chaque chapitre et la *Conclusion* générale 18
5. Quelques règles de pure forme 19

Partie A : Enaction, expérience et Programme de recherche

Introduction de la Partie A 23
1. La notion de projet générique (d'activité) (incorporé, situé et cultivé) et la dynamique d'un projet 23
2. Les éléments constitutifs d'un projet générique et leur dynamique – Le cas d'une activité de composition musicale 26
3. La notion de programme de recherche (incorporé, situé et cultivé) & la dynamique d'un programme de recherche 32
4. Des approfondissements et compléments concernant les aspects les plus génériques du programme de recherche empirique 'cours d'action' 38

Chapitre 1. Programme de recherche, programme de recherche empirique 'cours d'action' et niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine 39

Introduction du chapitre 1 39
1. L'Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' 42
2. Les objets génériques et spécifiques d'une phénoménologie, d'une psycho-phénoménologie et d'une science empiriques de l'activité humaine, les hypothèses ontologiques & les niveaux inférieurs d'analyse de l'activité humaine 43
3. L'observatoire et les hypothèses épistémologiques 1 dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' 51
4. Les catégories de la conscience préréflexive, le signe hexadique et les hypothèses analytiques-synthétiques dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' 60
5. Remarques sur la phénoménologie de l'activité humaine, son état actuel et son développement 74

6. Les idées (idéations-types) et sentiments-types associés au programme de recherche empirique 'cours d'action' tel que je le considère personnellement aujourd'hui 82
7. L'atelier et les hypothèses épistémologiques 2 dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' 85
8. L'activité réflexive dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' et son prolongement dans la recherche philosophique 87
9. Les relations du programme de recherche empirique 'cours d'action' avec d'autres programmes de recherche 87
10. L'idéal d'intégration de l'éthique dans l'épistémologie et d'articulation avec un programme de recherche philosophique 91
11. Entre la dynamique d'une recherche particulière et celle de l'ensemble du programme de recherche empirique 'cours d'action' 92
12. Les thèses nouvelles du chapitre 1 101

Partie B : Enaction, expérience, analyse multi-niveaux de l'activité humaine, analyse concrète et ingénierie

Introduction de la Partie B 105
1. Une analyse multi-niveaux de l'activité humaine ? 105
2. Sociologie, anthropologie culturelle, histoire et activité humaine comme enaction et expérience 106
3. Articuler notions analytiques 'cours d'action' et notions synthétiques sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques 107
4. Fonder les méthodes de construction de données sociologiques, anthropologiques culturelles et historiques sur une considération des "faits humains" comme des activités en termes d'enaction et d'expérience 108
5. Mener de véritables recherches empiriques interdisciplinaires sur l'activité humaine ressortissant à un situationnisme méthodologique et ontologique et en relation organique avec une ingénierie des systèmes artefactuels, organisationnels, culturels et historiques larges et complexes 111
6. Le programme de recherche sur le processus de civilisation et l'analyse de l'activité humaine 117
7. Des retours sur le programme de recherche empirique 'cours d'action' 126

Chapitre 2. Action, action collective, pratique, culture et activité humaine 127

Introduction du chapitre 2 127
1. La sociologie fonctionnaliste, la sociologie des organisations et la notion d'action 129
2. La sociologie des organisations et la culture : le cas des industries à risques 133
3. La notion sociologique de pratique (habitus / champ) face à la notion de projet générique 138
4. Les épistémologies de la sociologie fonctionnaliste, de la sociologie des organisations et de la sociologie culturelle & la notion de programme de recherche 142

5. Les dynamiques culturelles 154
6. Une définition dynamique de la culture en relation avec la cognition socialement distribuée 157
7. La définition enactive de la culture comme base d'une anthropologie culturelle enactive multi-niveaux de la culture comme *paideia* ou civilisation ? 161
8. Les thèses nouvelles du chapitre 2 166

Chapitre 3 : L'activité, l'histoire et l'ingénierie 169

Introduction du chapitre 3 169
1. L'intérêt et les limites de la psychologie historique (Meyerson) 173
2. L'histoire comme production *versus* pensée-action et passé présent 176
3. L'étude historique comme réactivation et l'étude de l'activité humaine 182
4. L'histoire empirique et la pratique politique, l'analyse de l'activité et l'ingénierie des situations 189
5. La question de l'historicisme (ou historisme) 192
6. L'histoire en général *versus* l'histoire contemporaine et les études et recherches en sciences humaines et sociales s'intéressant à des acteurs vivants en particulier 194
7. Histoire *versus* barbarie et histoire contemporaine 198
8. La philosophie comme explicitation et transformation des présuppositions 203
9. Technologie à risques, culture et dérive à la NASA (1) : des notions théoriques et méthodologiques non triviales 204
10. Technologie à risques, culture et dérive à la NASA (2) : des résultats synthétiques d'une analyse concrète à généraliser moyennant d'autres recherches 210
11. Technologie à risques, culture et dérive à la NASA (3) : les limites et perspectives de la recherche et de sa réception 215
12. Le problème du développement d'une ingénierie des situations sûres aujourd'hui 221
13. Les thèses nouvelles du chapitre 3 230

Partie C : Enaction, expérience et épistémologie enactive

Introduction de la Partie C 235
1. Épistémé et absence de l'activité 235
2. Absence de l'activité *versus* absence du sujet 236
3. Les Ménines revisitées 237
4. De l'*épistémé* à l'épistémologie descriptive et normative de l'activité de recherche 239
5. Redéfinir l'*a priori* et l'*a posteriori* en épistémologie 240
6. De la question de Bergson à la question posée ici et à sa réponse non bergsonienne 242
7. Des retours sur le programme de recherche empirique 'cours d'action' 246

Chapitre 4 : L'épistémologie, l'histoire des sciences et des techniques et l'activité de recherche 247

Introduction du chapitre 4 247
1. L'insuffisance des recherches sur les activités de recherche en cours et le quasi-monopole de l'histoire des sciences 248
2. Les recherches en histoire des sciences en termes d'idées : Koyré contre Bacon 249
3. Les recherches en histoire des sciences et les activité de recherche 259
4. Les sous-catégories de l'Interprétant et l'épistémologie de l'activité de recherche 263
5. L'épistémologie enactive et l'ontologie et la vraie-fausse logique de la découverte scientifique de Popper 274
6. Le symbolique et l'activité humaine 285
7. Les thèses nouvelles du chapitre 4 297

Chapitre 5 : Enaction, recherche et épistémologie : éléments d'épistémologie enactive 299

Introduction du chapitre 5 299
1. Ontologie phénoménologique ou ontologie minimale et épistémologie 299
2. Une épistémologie générale enactive ? 303
3. L'épistémologie descriptive des activité de recherche et l'épistémologie normative interne des programmes de recherche 309
4. Les pôles de définition des programmes de recherche 311
5. Les spécificités épistémologiques des différentes sortes de programmes de recherche (excepté ceux de recherche symbolique) 320
6. Les spécificités épistémologiques des programmes de recherche empirique symbolique 328
7. Les spécificités épistémologiques des programmes de recherche-création symbolique, dont artistique 335
8. L'organisation des savoirs symboliques vivants et l'enseignement 343
9. Les thèses nouvelles du chapitre 5 353

Chapitre 6 : Les mathématiques et la logique formelle comme monde et comme activité 357

Introduction du chapitre 6 357
1. Le débat moderne sur les fondements des mathématiques 360
2. Positivisme logique, phénoménologie husserlienne, mathématiques et activité usuelle et de recherche mathématique 366
3. L'épistémologie des mathématiques de Cavailles et le dépassement de ses limites ? 372
4. Autres tentatives d'épistémologie de la recherche mathématique 378
5. Les recherches sur les pratiques mathématiques et leur enrichissement possible en termes d'enaction et d'expérience 384
6. De la *Méthode réfléchie* à la précision de la notion de programme de recherche mathématique 388
7. A suivre… 392
8. Les thèses nouvelles du chapitre 6 398

Partie D : Enaction, expérience, bouddhisme et existence

Introduction de la Partie D **401**
1. Un abord sélectif des philosophies du bouddhisme 406
2. Berlin – Kyoto – Paris 412
3. Prospective 415
4. Des retours sur le programme de recherche empirique et philosophique 'cours d'action' 421

Chapitre 7. Phénoménologie de l'activité, épistémologie et Voie du Milieu

Introduction du chapitre 7 423
1. L'Abhidharma et la Phénoménologie empirique 423
2. Une conscience sans Soi mais avec cinq agrégats 429
3. Une insatisfaction semblable du *Madhyamika* [Voie du Milieu] face à l'illusion de la consistance des agrégats et du programme de recherche empirique 'cours d'action' face à celle du signe comme mécanisme élémentaire 436
4. La Voie du milieu et l'hypothèse de l'enaction 439
5. Le tétralemme comme infinitisation multiple appelant une détermination 446
6. La vacuité, la production conditionnée, l'anthropologie cognitive et la science empirique en général, l'ingénierie des situations et la technologie en général 451
7. La Vacuité et la Compassion 454
8. La Voie du Milieu, l'Ontologie et l'Épistémologie aujourd'hui 464
9. Les thèses nouvelles du chapitre 7 473

Chapitre 8 : L'école de la Méditation et la Phénoménologie de l'activité humaine

Introduction du chapitre 8 475
1. La conscience seule, qu'est-ce à dire ? 476
2. La notion de conscience réceptacle 479
3. Auto-conscience, auto-cognition ou conscience auto-connaissante du Yogacara et conscience pré-réflexive 483
4. L'École des logiciens Yogacara et La conception bouddhique des *pramanas* ou moyens de connaissance droite 485
5. Yogacara, logique de l'impermanence et pragmatisme 489
6. Perception et Inférence 493
7. Les synthèses *Madhyamika* entre *Madhyamika* (Voie du Milieu) et *Yogacara* 496
8. Expérience pure, expérience et conceptualisation, expérience ultime ? 501
9. Sans parler des méthodes bouddhiques de méditation 504
10. Les thèses nouvelles du chapitre 8 517

Chapitre 9 : Le mariage du Zen et de la philosophie : échec global et apport local (1)

Introduction du chapitre 9 519
1. Le Zen et la Terre Pure 519
2. La petite histoire de l'École de Kyoto 524

3. Programme de recherche philosophique,
espace de recherche philosophique ou révolution religieuse ? 532
4. Les apports et illusions de l'Expérience pure, de l'éveil à soi
et de l'Intuition 535
5. Le point de vue de l'action et le monde de l'action 543
6. Le point de vue de l'action du côté de l'individu 544
7. Le point de vue de l'action du côté du monde social et historique 548
8. Les thèses nouvelles du chapitre 9 552

Chap. 10 : Le mariage du Zen et de la philosophie : échec global et apport local (2)

Introduction du chapitre 10 555
1. Individuel / Universel / Spécifique 555
2. La dissolution des dualités : niveau d'émergence ou nuit
où tous les chats sont gris ? 559
3. Les déclinaisons de l'interaction symétrique *versus* asymétrique 565
4. Individuation, art et culture 569
5. Jeux d'après guerre avec le "néant absolu" et Engagement
éthico-politico-religieux 576
6. La philosophie de la religion de Nishitani : une pensée planétaire ? 579
7. Du désir d'être (dans l'existentialisme de *L'Être et le Néant*)
à celui d'ouverture des possibles (dans un existentialisme enactif) 583
8. Les thèses nouvelles du chapitre 10 589

Conclusion générale

1. Épistémologie enactive, Analyse concrète, Existentialisme enactif
et Religion Positiviste ? 592
2. Activité et politique ? 600

Références **621**