

CHAPITRE 1 : LES OBJETS THEORIQUES D'ETUDE DE L'ACTIVITE INDIVIDUELLE-SOCIALE (COURS D'EXPERIENCE, COURS D'ACTION, COURS D'IN-FORMATION, COURS DE VIE RELATIF A UNE PRATIQUE)¹

Introduction

Contrairement au sens commun, une science donnée (ou un programme de recherche scientifique donné) s'intéresse au réel, mais ne l'étudie pas à proprement parler. Elle étudie un objet théorique (ou encore, un objet de connaissance scientifique, ou la substance d'un champ scientifique). La définition d'un tel objet théorique est la réduction pertinente d'un domaine de phénomènes (réduction en quantité : où couper dans une totalité, en particulier dynamique ? ; réduction en qualité : jusqu'où peut-on apprendre de façon assurée ?) susceptibles d'une connaissance scientifique (c'est-à-dire obéissant à des critères de scientificité) possible. Les hypothèses qui président à cette délimitation et à cette réduction ne pourront être falsifiées / validées que partiellement et indirectement par l'étude des phénomènes ainsi délimités et réduits. Il me semble que cette notion d'objet théorique est particulièrement importante dans les sciences humaines et sociales où la question du partage entre "Tout" et "Pas - Tout" se pose constamment. Je pense, par exemple, à un discours institutionnel que j'ai pu - ou plutôt dû - entendre en 1991 qui opposait l'étroitesse des recherches sur les cours d'action à l'infinité des phénomènes qui intéressent la psychologie et, pourquoi pas, malgré l'ignorance totale de l'orateur sur ce point, l'ergonomie. Le problème, c'est, d'une part, que le "Tout" ne peut être objet de recherche scientifique mais seulement de discours d'opinion, d'autre part, que la pertinence des "Pas - Tout" que sont les objets théoriques n'est jamais assurée pour l'éternité, et ce dans toutes les disciplines quelles qu'elles soient.

La précision d'un (ou plusieurs) objet(s) théorique(s), c'est-à-dire de la (ou les) "substance(s)" dont on se propose de développer l'étude, c'est-à-dire encore d'une "ontologie" ou "pari sur la nature des choses" qui seront en question, donc aussi celle des hypothèses minimales qui le(s) circonscrivent – c'est-à-dire permettent d'extraire ce "Pas-Tout" du "Tout" réel, en laissant un "reste" qui ne sera pas objet d'étude -, constituent le premier mouvement de la **littéralisation de l'empirique**. Cette **littéralisation de l'empirique**, avec la **construction de propositions hypothétiques à la fois non triviales et falsifiables par des données empiriques** et la **construction d'une relation organique avec**

la technique, constituent les **critères de scientificité** communément admis, c'est-à-dire caractérisent une recherche ou un programme de recherche comme scientifique (voir l'introduction à la *méthode élémentaire*). Ce premier mouvement de littéralisation de l'empirique est délicat à effectuer car c'est là que des hypothèses ont le plus de chances de rester implicites et risquent de compromettre les mouvements suivants².

C'est aussi l'expression d'un pari ou d'une promesse de description et d'explication scientifiques des phénomènes qu'elle délimite. J'ai écrit plus haut qu'un objet théorique constituait une réduction pertinente d'un domaine de phénomènes. Cette pertinence est double. D'une part, l'objet théorique doit traduire quelque aspect relativement autonome de la réalité de ce domaine, ce qui renvoie à des hypothèses théoriques. D'autre part, il doit pouvoir être soumis à une étude qui obéisse à des critères de scientificité. Cette pertinence peut donc être remise en question à la suite d'un progrès, soit dans les hypothèses théoriques, soit dans les moyens d'étude scientifique.

Dans ce premier chapitre, après avoir précisé les acquis reconduits de la *méthode élémentaire* (section 1), nous reprendrons l'objet théorique 'cours d'action' (section 2) et verrons comment il se développe en cours d'expérience, cours d'in-formation, cours de vie relatif à une pratique (section 3). Puis, nous préciserons les diverses caractéristiques du cours d'expérience de l'étude duquel dépendent celle des autres objets théoriques (sections 4 à 6). Nous nous intéresserons ensuite, en relation avec ce cours d'expérience, aux relations des objets d'étude de l'activité humaine avec les spéculations et recherches empiriques actuelles et passées sur la conscience (section 7), avec la causalité et les lois scientifiques (section 8), et enfin, avec Vygotsky et le courant international de l'"*activity theory*" (section 9).

Ce premier chapitre se rattache ainsi, dans la *méthode développée*, au **mouvement (1.1')** (voir **figure 1**, p. XX), c'est-à-dire à un mouvement de concrétisation qui se trouve **au croisement du mouvement (1.1) et du mouvement (2.2)**, c'est-à-dire de l'engagement ontologique, éthico-politique, épistémologique et technique dans la recherche (ou étude) et de l'observatoire. C'est pourquoi, comme le chapitre 2 pareillement situé, ce chapitre 1 fera plus appel que d'autres à des contributions philosophiques.

1. Les acquis reconduits de la *méthode élémentaire*

Les acquis de la *méthode élémentaire* que sont (1) l'activité humaine comme **dynamique de couplage structurel** et (2) les conditions d'une **description symbolique admissible** de la dynamique du couplage structurel, sont reconduits. Afin de préciser ce que nous entendons par ces deux acquis, rappelons que l'idée fondamentale qui est mise en oeuvre du paradigme dit de l'**enaction** ou de l'**autopoïèse des systèmes vivants**, proposé initialement par H. Maturana et F. Varela, est que le système formé par un acteur et son environnement constitue ce qu'on appelle un système autonome, ou encore opérationnellement clos³. Par **autonomie** ou **clôture opérationnelle** d'un système, on entend "sa capacité fondamentale à être, à affirmer son existence et à faire émerger un monde qui est signifiant et pertinent tout en n'étant pas prédéfini à l'avance" (Bourgine et Varela, 1992).

Les conséquences de l'autonomie

Ce postulat de l'autonomie, telle qu'elle vient d'être définie, a des conséquences importantes, tant sur les hypothèses qu'on peut faire sur la dynamique du système formé par chacun des acteurs et l'environnement considéré que sur les conditions de connaissance d'une telle dynamique. Elle signifie, en effet, que chacun des acteurs entretient une relation asymétrique avec cet environnement (comprenant les autres acteurs, ou encore, y compris social), en ce sens qu'à un instant donné, il interagit seulement avec ce qui, dans cet environnement, l'intéresse ou plutôt - pour ne préjuger en rien du caractère conscient ou non de cet intérêt - est source de perturbations pour son organisation interne à cet instant. Pour le dire autrement, cet acteur interagit à chaque instant avec un environnement signifiant à l'émergence duquel il a lui-même contribué, à partir de sa constitution physiologique, de sa personnalité, de sa compétence, de son histoire et de ses propres interactions (pareillement asymétriques) avec cet environnement à l'instant précédent. Cet environnement signifiant constitue ce qu'on peut appeler, dans les termes de Merleau-Ponty (1945), son "**monde propre**". Ces interactions, elles mêmes, constituent son "**corps propre**". Il y a ainsi co-détermination des structures internes des acteurs et des structures (évidemment externes) de l'environnement (y compris social) à travers les interactions. Ce processus de co-détermination possède deux faces complémentaires, une face **appropriation** et une face **individuation**⁴. Il n'y a pas seulement adaptation de l'acteur aux structures de l'environnement. Il y a aussi adaptation par l'acteur de ces structures de l'environnement.

Le système formé par chacun des acteurs et l'environnement considéré n'a donc pas de bornes spatiales et temporelles, ni de contenu, qui soient déterminables *a priori*. Les bornes et

le contenu de ce système dépendent de l'acteur et de son histoire et varient constamment, non seulement du fait des interactions qui se déroulent en son sein, mais aussi du fait des interactions entre chaque acteur et d'autres environnements, qui participent à la constitution de sa culture : les environnements de ses autres activités pratiques (vie familiale, loisirs, travail, sport, etc...), dont les caractéristiques peuvent être différentes de celles de l'environnement considéré. Si la fixation de bornes spatiales et temporelles participera à la définition d'un objet d'étude de l'activité humaine dans une étude ou recherche particulière, les objets théoriques, ou objets d'étude génériques, qui participeront à cette définition, devront être, quant à eux, ouverts spatialement et temporellement.

De même, la frontière entre un acteur et son environnement, et plus précisément entre son corps propre et son monde propre, est variable. Elle dépend des prothèses de l'acteur et du processus d'appropriation-individuation qui les concerne, du processus de leur intégration à son corps propre. Ainsi, une paire de lunettes fait partie, dans les conditions usuelles d'activité et après quelque temps d'appropriation-individuation, du corps propre de l'acteur. Elles ne quittent ce corps propre que lorsque l'acteur les dépose et les manipule dans son environnement. Ainsi, l'ensemble de l'automobile fait partie du corps propre du conducteur, au moins dans les conditions usuelles de l'activité de conduite et après quelque temps d'appropriation-individuation. Le cas des aides mémoire, remplis et consultés seulement ponctuellement, est encore différent. D'un côté, ils font partie du corps propre de l'acteur, lorsqu'ils sont constamment utilisés par l'acteur (agenda). D'un autre côté, ils font plutôt partie de son monde propre lorsqu'ils consistent en traces laissées par l'acteur dans l'environnement afin de susciter des rappels ponctuels (post-it). Les objets théoriques d'étude de l'activité humaine devront donc laisser ouverte la définition de cette frontière entre corps propre et monde propre.

Ces considérations à partir de l'idée d'autonomie des acteurs ont évidemment des conséquences importantes sur la façon de penser la conception technico-organisationnelle (voir Theureau, Jeffroy et al., 1994). Nous ne considérerons ici que leurs conséquences sur l'étude empirique de l'activité humaine. Cette idée d'autonomie des acteurs nous a conduit, dans la *méthode élémentaire*, à aborder l'activité humaine comme à la fois cognitive, autonome, incarnée, située, à la fois individuelle et collective (individuelle-sociale), techniquement constituée, cultivée et vécue, en prenant toutes ces caractéristiques hypothétiques au sens fort :

- **cognitive** : une notion de savoir, que l'on peut laisser indéterminée à ce stade de l'exposé, est nécessaire pour en rendre compte en termes à la fois de manifestation de savoir et de constitution de savoir ;
- **autonome** (ou **opérationnellement close**) : elle consiste en une dynamique de couplage structurel, c'est-à-dire en des interactions asymétriques, entre un acteur et son environnement (autres acteurs inclus), c'est-à-dire en des interactions de l'acteur considéré avec ce qui, dans cet environnement, est sélectionné comme pertinent pour l'organisation interne à chaque instant de cet acteur (monde propre), interactions dont le contenu lui-même est pertinent pour cette même organisation interne à chaque instant (corps propre) ;
- **incarnée** : toute séparation entre corps et esprit est récusée. Selon l'expression de S. Rose, un neurophysiologiste, le mot "*mind*" (esprit) doit être en fait considéré comme étant un verbe, comme "*mind*ing", et désigner "ce que le cerveau et le corps font" ;
- **située dynamiquement dans un monde où existent d'autres acteurs** : ce monde et ces autres acteurs participent à cette activité pour autant qu'ils sont pertinents pour l'organisation interne de l'acteur considéré (voir plus haut). Cette participation d'autres acteurs fait que l'activité individuelle est en fait individuelle-sociale, ou encore **individuelle-collective** ;
- **techniquement constituée** : le monde partagé par l'acteur considéré et d'autres acteurs étant techniquement constitué, il en est de même de l'activité de cet acteur ;
- **cultivée** : l'activité est située culturellement, c'est-à-dire non séparable d'une culture. L'anthropologie culturelle montre que si l'ensemble de l'humanité partage beaucoup de choses, la différence culturelle affecte intimement chaque individu ;
- **vécue** : une notion de conscience (que l'on peut laisser indéterminée à ce stade de l'exposé) est nécessaire pour rendre compte de l'activité. Selon la formule de Lachaux et Le Van Quyen (2004), "la conscience est une propriété émergente du couplage"⁵.

Parmi ces caractéristiques de l'activité humaine, les premières (celles d'être cognitive, autonome, incarnée, située, à la fois individuelle et collective) sont partagées par les acteurs humains et divers animaux, alors que les autres (celles d'être techniquement constituée et cultivée, c'est-à-dire d'être située dans une culture corporelle, matérielle et symbolique, ainsi que celle d'être vécue, au sens où nous l'entendrons plus précisément plus loin dans cette section) sont propres aux acteurs humains.

Cela fait beaucoup de caractéristiques à considérer et il n'est pas étonnant que les recherches scientifiques aient tendance à ne pas les aborder dans leur totalité. Par exemple, la Neuro-Phénoménologie initiée par F. Varela, qui développe des modèles de dynamique neuronale et les valide / falsifie grâce à des enregistrements par des outils d'imagerie

cérébrale de la réalisation de tâches simples diverses par des sujets et des verbalisations *a posteriori* de ces mêmes sujets, relie essentiellement l'aspect cognitif, l'aspect incarné et l'aspect vécu (voir Varela, 1996, 1997, 1999, 2000). Par exemple, L. Suchman, dans l'ouvrage "*Plans and situated actions*" qui a imposé internationalement l'hypothèse de l'action (cognition) située en 1987, relie essentiellement l'aspect cognitif, l'aspect situé et l'aspect collectif (voir Suchman, 1987). Par exemple, enfin, J. Bruner relie essentiellement l'aspect cognitif, l'aspect individuel et l'aspect cultivé (voir Bruner, 1983, 1990).

Le domaine cognitif et sa description symbolique admissible

F. Varela a suggéré une première réduction qui permet de maintenir en considération l'ensemble de ces caractéristiques tout en progressant dans la connaissance de l'activité, grâce à la séparation entre deux domaines de phénomènes, le **domaine de structure**, celui de l'organisation interne de l'acteur (tout particulièrement sa dynamique neuronale), et le **domaine cognitif**, celui de la dynamique du couplage structurel de cet acteur avec son environnement (y compris social), ou plutôt entre le domaine de structure en relation avec le domaine cognitif, et le domaine cognitif en relation avec le domaine de structure (Varela, 1980, 1989a). D'après Varela, le premier est susceptible d'une **description opérationnelle** dans le cadre des neurosciences et, plus précisément, de la Neuro-Phénoménologie, tandis que le second est susceptible d'une **description symbolique admissible** (ou acceptable) dans le cadre des sciences humaines et sociales. Rappelons qu'une description des interactions de l'acteur avec son environnement (y compris social) est admissible (ou acceptable), d'une part, si elle respecte leur caractère asymétrique, donc leur pertinence pour l'organisation interne de l'acteur, d'autre part, si les symboles qui la composent peuvent être considérés comme résumant des processus du domaine de structure, c'est-à-dire finalement si cette description respecte la relation entre domaine cognitif et domaine de structure.

Cette admissibilité ou acceptabilité est la condition, d'après le paradigme de l'enaction, pour qu'une description des interactions entre l'acteur et son environnement (y compris social) puisse être porteuse d'explication. En son absence, on peut atteindre au mieux une description de ces interactions qui soit utile pour divers objectifs pratiques, par exemple de conception technico-organisationnelle de situations, mais de façon limitée et non cumulative, c'est-à-dire qui est toujours à reprendre à zéro, ou encore qui participe à la technique sans contribuer à une technologie. Pour la réaliser, l'observation extérieure des interactions de l'acteur avec son environnement (y compris social) est insuffisante à deux

points de vue. D'une part, ces interactions ne sont pas entièrement observables de l'extérieur. D'autre part, il est impossible, de l'extérieur, de s'assurer de la pertinence de la description effectuée pour l'organisation interne de l'acteur, de ne pas prendre l'acteur pour soi-même. Comme le dit Lachaux (2003), à propos des expérimentations usuelles menées dans les neurosciences où l'observateur extérieur a le monopole de la description, "une grande part de l'activité cognitive reste incontrôlable donc inconnue". D'où le développement dans la Neuro-Phénoménologie de "*disciplined first person accounts*" de la part des sujets des expérimentations, afin de considérer effectivement le domaine de structure dans sa relation avec le domaine cognitif. D'où aussi, si l'on veut considérer le domaine cognitif dans sa relation avec le domaine de structure, le développement de verbalisations de la part des acteurs. Cependant, la réalisation de cette admissibilité (ou acceptabilité) de la description du domaine cognitif peut passer par plusieurs objets théoriques et observatoires de ces objets théoriques possibles.

Conscience préreflexive et description symbolique admissible du domaine cognitif

Dans la *méthode développée*, comme dans la *méthode élémentaire*, nous visons une telle **description symbolique admissible ou acceptable du domaine cognitif**, et nous prétendons réaliser cette visée grâce à une **hypothèse supplémentaire portant sur la caractéristique de vécu de l'activité**, celle de **la conscience préreflexive**, qui nous permet de resserrer le champ des objets théoriques possibles et, puisqu'il en reste alors non pas un mais plusieurs, de fixer les relations entre eux. On peut résumer cette hypothèse supplémentaire en quatre propositions :

- (1) l'activité humaine à tout instant est accompagnée chez l'acteur considéré de **conscience préreflexive** ou **expérience**. Cette conscience préreflexive ou expérience inclut en elle ce qu'on entend usuellement par conscience mais aussi tout un implicite de l'activité à chaque instant. Nous avons proposé de désigner le contenu d'ensemble de cet implicite comme étant la description à un certain niveau de cette activité, la description de ce qui en elle est **montrable, racontable et commentable par l'acteur à tout instant de son déroulement à un observateur-interlocuteur moyennant des conditions favorables**.
- (2) cette conscience préreflexive ou expérience est l'**effet de surface de la dynamique du couplage structurel de l'acteur avec son environnement** (y compris social), c'est-à-dire de l'activité de cet acteur, proposition qui spécifie en termes de conscience préreflexive la formulation présentée plus haut : "la conscience est une propriété émergente du couplage".

C'est ce que traduit la **figure 4** (p. XX). Cette figure isole deux acteurs et leur(s) situation(s) spatiale(s), matérielle(s) et temporelle(s) (le trait noir comportant une partie centrale en trait discontinu pour souligner à la fois la différence et la continuité entre les situations du point de vue du premier acteur et du point de vue de l'autre) au milieu d'autres acteurs et se focalise sur l'un d'entre eux. Les flèches figurent les interactions. Le polygone figure à la fois la clôture opérationnelle du premier acteur, donc le caractère asymétrique de ses interactions et sa conscience préreflexive comme surface de ces interactions.

- (3) l'**histoire de la conscience préreflexive de l'acteur** (ou expérience), telle qu'elle est écrite par le chercheur (ou l'analyste), n'est pas qu'une histoire de la conscience préreflexive elle-même. Elle constitue aussi une **histoire de l'activité de l'acteur qui donne lieu à expérience**.

- (4) l'activité humaine comme **histoire de la conscience préreflexive de l'acteur** (ou expérience) à chaque instant, l'activité humaine comme **histoire de l'activité de l'acteur qui donne lieu à expérience**, expérience qui peut être **continue** mais aussi **discontinue**, et, finalement, l'activité humaine comme **histoire de la dynamique du couplage structurel** entre un acteur humain et son environnement (y compris social) possèdent chacune leur propre cohérence et donc **intelligibilité**. Ces différentes histoires, comme nous le verrons dans la suite de ce chapitre, correspondent respectivement au cours d'expérience, au cours d'action (activité donnant lieu à expérience continue) et au cours de vie relatif à une pratique (activité donnant lieu à expérience discontinue), et enfin au cours d'in-formation.

Ces quatre propositions s'accompagnent d'une cinquième, que nous préciserons ultérieurement (dans les chapitres 3 et 4), sans laquelle il n'y aurait pas d'objet théorique qui tienne : moyennant divers apports et hypothèses supplémentaires, il est possible de construire un **observatoire** de la conscience préreflexive ou expérience à chaque instant de l'acteur. Notons que la notion de vécu qui découle de ces propositions est liée à la caractéristique présentée plus haut de l'activité humaine comme cultivée – sans participation à des systèmes symboliques, pas de conscience préreflexive – tout en ne s'y réduisant pas, puisqu'on pourrait très bien imaginer une activité qui serait cultivée tout en ne donnant pas lieu à une conscience préreflexive ainsi définie.

Ce qui est essentiel, dans ces propositions, c'est que, si l'effet de surface (la conscience préreflexive) est différent par nature de l'ensemble de l'activité (la dynamique du couplage structurel) dont il constitue l'effet de surface, **l'histoire de cet effet de surface** constitue aussi une **histoire de cette activité à un niveau déterminé, celui de l'activité montrable, racontable et commentable, l'histoire de l'activité de l'acteur qui donne lieu**

à expérience. C'est en faisant appel à cette conscience pré-réflexive ou expérience de l'acteur qu'on peut être assuré - si du moins elle existe bien et constitue bien l'effet de surface de la dynamique du couplage structurel de l'acteur avec son environnement (y compris social) – que la description de l'activité effectuée par son intermédiaire est bien une description admissible ou acceptable de la dynamique du couplage structurel, toujours à un niveau déterminé.

De la méthode élémentaire à la méthode développée

Dans *méthode élémentaire*, nous avons défini plusieurs objets théoriques d'étude de l'activité humaine, mais en insistant sur un seul d'entre eux, le cours d'action. Et nous nous sommes contentés de pointer les recouvrements de cet objet théorique 'cours d'action' avec des notions psychologiques, comme celles d'"**action dirigée vers un but**", définie par M. von Cranach, d'"**activité**" de L. S. Vygotsky, des notions socio-anthropologiques, celle de "**behaviorème**" de K. Pike et celle de "**pratique**" de H. Garfinkel, et des notions philosophiques comme celle d'"**action sensée**" de P. Ricoeur, celle de "**Cogito (Je pense) pré-reflexif**" (ou "**conscience irréfléchie**") de J.-P. Sartre. En ce qui concerne l'étude de l'activité collective, on pouvait aussi se contenter de dire que la notion de cours d'action collectif recoupe partiellement celle d'"**unité de cognition distribuée**" proposée et mise en œuvre par E. Hutchins.

Dans la *méthode développée*, nous sommes conduits à préciser plusieurs objets théoriques en cascade, ainsi que les relations différenciées qu'ils entretiennent avec d'autres notions, et ce d'autant plus que certaines des notions que nous venons de citer ont connu des développements depuis 1992. Nous sommes aussi conduits à développer la référence faite à J.-P. Sartre, ce qui demande quelque commentaire du fait qu'il est bien rare que cet auteur soit cité dans des travaux de recherche scientifique. Il devient de bon ton aujourd'hui, dans les sciences cognitives, après la longue période d'ostracisme de la psychologie et de la sociologie à l'égard de la Phénoménologie (voir, par exemple, en français, Piaget, 1968, Greco, 1967), de citer E. Husserl, M. Merleau-Ponty et même M. Heidegger, malgré son Nazisme, mais certains philosophes de ce courant phénoménologique, J.-P. Sartre tout particulièrement, restent exclus de cette embellie. Pourtant, sa notion de "**Cogito (Je pense) pré-reflexif**" (ou "**conscience irréfléchie**"), la "**réflexion pure**" qu'il propose pour y avoir accès et la démarche, sinon toutes les notions, de sa "**théorie des ensembles pratiques**" concernant l'étude de l'activité collective ont une portée empirique non négligeable. D'ailleurs, Sartre

lui-même, au milieu de préoccupations tout autres, s'était essayé successivement à fonder une "**psychologie phénoménologique**", puis une "**anthropologie historique**". Il avait dressé à ces deux occasions, d'abord un bilan de la littérature psychologique expérimentale (avant 1943), puis un bilan de la littérature en anthropologie culturelle et historique (avant 1965) qui, bien que dépassés, restent aujourd'hui riches d'enseignements⁶.

Cette cascade d'objets théoriques découle d'une précision supplémentaire de l'hypothèse de la conscience préreflexive. Tous ces objets théoriques d'étude de l'activité humaine ressortent d'un **situationnisme méthodologique**, troisième voie relativement à l'**individualisme méthodologique** du cognitivisme et au **collectivisme méthodologique** de la plupart des approches socio-anthropologiques aujourd'hui (ethnométhodologie, cognition socialement distribuée). Ce situationnisme méthodologique est ouvert par l'articulation entre deux hypothèses fondamentales, celle de l'autonomie des systèmes vivants (issue de la biologie théorique) et celle de la conscience préreflexive (issue du courant philosophique phénoménologique). Ces objets théoriques d'étude de l'activité humaine participent ainsi à un **espace de recherche** (approches en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatives) sur l'activité individuelle-sociale et l'activité collective à l'intérieur duquel se confrontent individualisme méthodologique, situationnisme méthodologique et collectivisme méthodologique.

Ces objets théoriques d'étude de l'activité humaine entretiennent des relations avec la psychologie expérimentale (apprentissage et développement, mémoire, rappel, attention, contrôle du mouvement, catégorisation, etc...), la psycho-physiologie et les neurosciences, la psychologie clinique, la psycho-phénoménologie, l'anthropologie culturelle, l'anthropologie historique, l'anthropologie cognitive, la sociologie des organisations, la micro-sociologie, la sociologie des techniques. Par exemple, Berthoz (1997), après avoir montré l'existence de multiples systèmes sensoriels, conclut que leur synthèse échappe pour l'instant à la neurophysiologie. Par exemple, Vermersch (1997c) montre que l'œuvre musicale se présente au musicien-interprète comme 'programme moteur à apprendre', comme 'objet sonore', comme 'image visuelle', comme énonciation, récit, discours sur la partition, et enfin comme objet expressif, émotionnel, ressenti. Elle se montre aussi – et c'est ce sur quoi nous insisterons ici – comme synthèse, comme **cours d'expérience**, ou encore, puisque nous n'avons pas encore introduit cette notion, comme histoire qui engage le musicien-interprète et son environnement, histoire qui fait appel à tous les aspects précédents.

2. La conscience préreflexive et le cours d'action

L'objet théorique que nous avons baptisé **cours d'action** est alors l'**activité** d'un **acteur dans un état déterminé**, engagé activement dans un **environnement physique et social déterminé** et appartenant à une **culture déterminée**, qui est **significative pour l'acteur**, ou encore **montrable, racontable et commentable par lui à tout instant de son déroulement à un observateur-interlocuteur moyennant des conditions favorables**. Dans cette définition (donnée dans Pinsky et Theureau, 1987, et quelque peu améliorée depuis jusqu'à sa formulation dans la *méthode élémentaire*), les éléments essentiels ('activité', 'acteur dans un état déterminé', 'environnement physique et social déterminé', etc...) ont été présentés en caractères gras. Par la formule de "montrable, racontable et commentable à chaque instant", nous entendons "**exprimable par le corps (et pas seulement la langue) en situation**". "Montrable" signifie, d'une part, du côté de l'environnement de son activité, **ce qui peut en être désigné** d'un geste par l'acteur, voire **simulé** par lui lorsqu'il s'agit d'un processus (processus, mouvement physique, comportement d'autres acteurs), d'autre part, du côté de son activité elle-même, **ce qui peut en être mimé**⁷. Le cours d'action d'un acteur, c'est ce que nous avons appelé son **organisation intrinsèque**, telle qu'elle ressort de la description systématique par le chercheur ou analyste du montrable, racontable et commentable à tout instant, et les relations qu'elle entretient avec des **caractéristiques pertinentes (dites extrinsèques)** de son **activité observable**, de son **état**, de sa **situation** (incluant d'autres acteurs et en partie partagée par ces autres acteurs) et de sa **culture** (en partie partagée avec d'autres acteurs).

Le **cours d'action**, pour le dire autrement, en termes d'expérience de l'acteur, est constitué par l'activité telle qu'elle ressort de la description systématique de l'expérience de l'acteur dans sa double relation en termes de contraintes et d'effets avec le corps (corps / corps propre, voir plus haut, section 1), la situation (monde / monde propre, voir plus haut, section 1), en partie partagée entre l'acteur et d'autres acteurs, en partie intégrée au corps propre de l'acteur, et la culture, en partie partagée entre l'acteur et d'autres acteurs, en partie matérialisée dans la situation. La description de cette activité telle qu'elle ressort de la description systématique de l'expérience de l'acteur est effectuée grâce à l'appel à la conscience préreflexive de cet acteur. En revanche, la description des contraintes et effets ressortant du corps, de la situation et de la culture, est effectuée en s'appuyant, d'une part sur la même conscience préreflexive de l'acteur, d'autre part sur les observations par

l'observateur-interlocuteur du corps de cet acteur, de la situation et de la culture partagées à divers degrés entre cet acteur et d'autres acteurs. La première description étant déjà admissible ou acceptable - si du moins, répétons-le, la conscience préreflexive existe et est bien l'effet de surface de la dynamique du couplage structurel de l'acteur avec son environnement (y compris social) –, sa participation à la seconde, jointe à la compétence scientifique de l'observateur-interlocuteur, fait que la description du cours d'action effectuée par ce dernier, qui relie ces deux descriptions, a quelques chances d'être une description symbolique admissible ou acceptable de la dynamique du couplage structurel de l'acteur avec son environnement (y compris social). Reste évidemment à s'assurer de sa validation ou non-falsification par les données empiriques, ce qui est une autre histoire que nous considérerons plus loin (dans les chapitres 3, 4 et la conclusion générale).

La description du cours d'action par le chercheur ou l'analyste constitue ainsi une description de l'activité humaine qui dépasse les limites de l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur tout en restant admissible ou acceptable. Mais elle réalise ce dépassement sur un mode particulier, celui d'une "synthèse de l'hétérogène"⁸. Elle effectue en effet un passage entre des éléments hétérogènes par nature : d'un côté, une description de l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur, de l'autre côté, des hypothèses et modèles analytiques physio-physico-culturels proposés par l'observateur, chercheur ou analyste. Elle effectue aussi, par la même occasion, un passage entre, d'une part, une description de l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur, d'autre part, des propositions de conception ou d'aménagement de la situation dans laquelle se déroule cette activité. C'est ce qui, dans la *méthode élémentaire*, nous a conduit à ne considérer comme objet théorique que le cours d'action, alors même que le cadre théorique sémio-logique proposé pour sa description portait uniquement sur ce que nous avons appelé son organisation intrinsèque, l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur concerné, c'est-à-dire en fait ce que nous appellerons dans la section suivante le cours d'expérience de cet acteur.

Nous ne reviendrons pas ici sur tout ce qui fait l'intérêt de cette notion de cours d'action et des hypothèses qui la circonscrivent relativement à d'autres. Ajoutons seulement, en anticipant sur la suite de ce chapitre, que :

- 1/ comme la définition du 'cours d'action' l'indique, l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur est en un sens toute la dynamique du couplage structurel de l'acteur avec son environnement (y compris social), mais saisie de façon limitée à travers cette expérience de l'acteur, ou encore à travers le résumé des processus en jeu dans cette

dynamique du couplage structurel de l'acteur avec son environnement (y compris social) que traduit cette expérience de l'acteur⁹.

- 2/ l'appellation de 'cours d'action' elle-même n'en rend pas entièrement compte. C'est un produit historique, celui de son élaboration en ergonomie où l'activité productrice contrôlée est centrale, et du passage par la notion d'"action" de M. Weber et A. Schutz, celle d'"action dirigée vers un but" de M. von Cranach et la contestation de la notion d'action de la philosophie du langage anglo-saxonne. En fait, dès que le cadre théorique sémio-logique a introduit une considération des émotions et de certains phénomènes d'apprentissage et de découverte, cette appellation s'est avérée inadéquate. Se concentrer sur la description de l'activité permettait d'élaborer des catégories descriptives autres que celles qui portent sur les actions, communications et raisonnements liés à la réalisation de la tâche. Nous choisirons pour les autres objets théoriques des appellations qui n'induisent pas cette limitation à l'action.

- 3/ le 'cours d'action' est ouvert aux deux bouts, contrairement à toutes les démarches empiriques ou philosophiques qui considèrent l'action comme délimitée a priori. Aucune portion d'activité humaine ne contient son intelligibilité en elle-même. L'hypothèse positive est que toute portion de l'activité humaine entretient des relations avec des portions passées et à venir et que ces relations sont à documenter et à analyser empiriquement.

- 4/ ses contraintes et effets ressortent de l'état, de la situation et de la culture, contrairement aux tendances réductrices de nombreuses disciplines et approches parmi celles qui s'intéressent à l'activité humaine ;

- 5/ il est individuel-social, c'est-à-dire à la fois individuel et en relation constitutive avec autrui, et non strictement individuel, contrairement aux tendances à penser l'activité humaine de façon purement individuelle, par exemple, du point de vue théorique, dans le cadre de l'individualisme méthodologique de "l'homme comme système de traitement de l'information" et / ou, du point de vue méthodologique, en la transposant dans des expériences individuelles de laboratoire, mais aussi contrairement aux tendances – celles que nous qualifierons de "collectivistes méthodologiques" (voir chapitre 2) - à ne voir que le collectif ou le social.

3 . Le cours d'action, le cours d'expérience, le cours d'in-formation, le cours de vie relatif à une pratique et leurs descriptions symboliques admissibles

Dans la *méthode développée*, nous ajoutons à l'objet théorique **cours d'action** trois autres objets théoriques qui, par construction, héritent de tout ce que nous venons d'écrire concernant la notion de cours d'action et les hypothèses qui la circonscrivent. Nous verrons dans les chapitres 3 et 4 qu'il est possible et suffisant de prolonger l'observatoire du cours d'action pour les documenter de façon adéquate. Le premier, le **cours d'expérience**, était déjà implicite dans la *méthode élémentaire* puisqu'il porte sur la construction de l'expérience à travers l'activité, alors que justement ce que nous avons appelé l'organisation intrinsèque du cours d'action était constitué par l'activité donnant lieu à construction d'expérience. Le second, le **cours d'in-formation**, était lui aussi implicite, non pas dans la théorie et les méthodes, mais dans la visée stratégique ou à long terme de description symbolique admissible ou acceptable du domaine cognitif qui présidait à la démarche. En effet, sa connaissance n'était envisagée qu'indirectement, à travers la connaissance du cours d'action. Le troisième, le **cours de vie relatif à une pratique** constitue, quant à lui, une extension du cours d'action à des périodes d'activité discontinues s'étendant sur des empan temporels plus larges. Précisons-les ici avant de revenir sur la notion de conscience préreflexive ou, pour faire plus court, d'expérience et aux hypothèses empiriques qui la circonscrivent dans les quatre sections suivantes.

Le cours d'expérience

Le **cours d'expérience**, c'est la construction du sens pour l'acteur de son activité au fur et à mesure de celle-ci, ou encore l'histoire de la conscience préreflexive de l'acteur, ou encore l'histoire de ce "montrable, racontable et commentable" qui accompagne son activité à chaque instant.

Nous avons déjà vu, à propos du cours d'action, que, par cette formule de "montrable, racontable et commentable à chaque instant", nous entendons "exprimable par le corps (et pas seulement la langue) en situation". La conscience préreflexive ne nous renvoie pas seulement au langage ou à la linguistique, ni, pour reprendre des termes qui se sont imposés dans la littérature psychologique, au seul "savoir déclaratif" supposé séparé d'un "savoir implicite".

Remarquons aussi que l'expérience ou conscience préreflexive à un instant donné dont la description du cours d'expérience écrit l'histoire n'est pas ce que Piaget, à la suite de Claparède, entend par "**prise de conscience**" (Piaget, 1974a). Cette "prise de conscience" est un événement qui se produit à certains moments d'une activité et dans certaines conditions. La conscience préreflexive est censée accompagner tout moment de l'activité, y compris ces

moments de "prise de conscience". Pour l'acteur, exprimer cette conscience préreflexive est censé ne rien ajouter d'autre à son activité qu'une expression en gestes et discours. Si l'on s'accorde sur l'hypothèse forte du caractère situé dynamiquement de l'activité que nous avons formulée plus haut et, plus précisément, sur le rôle que le cadre théorique sémio-logique, que nous présenterons dans le chapitre 5, accorde à ce qui peut faire signe pour l'acteur dans son apprentissage et développement, on se doute que cette expression en gestes et discours peut avoir un effet considérable sur l'avenir de l'acteur et de son activité. Mais c'est une autre histoire que celle qui concerne le cours d'expérience étudié. Nous aurons cependant à considérer soigneusement la question de la séparation entre "prise de conscience à l'instant t + n portant sur l'activité effectuée à l'instant t" et "expression au même instant t + n de la conscience préreflexive à l'instant t", lorsque nous préciserons l'observatoire du cours d'expérience (avec celui des autres objets théoriques) dans les chapitres 3 et 4.

Remarquons enfin, pour reprendre les propositions énoncées plus haut à propos de la relation entre **conscience préreflexive et description symbolique admissible du domaine cognitif** (section 1), que le **cours d'expérience** n'est pas **l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur**, même si la **description** (ou **histoire**) que le chercheur (ou analyste) peut effectuer (ou écrire) de l'un et de l'autre sont identiques. Le cours d'expérience est la **construction des phénomènes de l'activité pour l'acteur**. **L'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur** constitue un **certain niveau du processus matériel (physiologique et physique) qui donne lieu à cette construction de sens**.

Si la **description du cours d'action**, c'est-à-dire à la fois de **l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur** et de ses **contraintes et effets dans le corps, la situation et la culture de l'acteur**, constitue, comme nous l'avons écrit plus haut (section 2), une "synthèse de l'hétérogène", la **description du cours d'expérience** procède de façon homogène car elle ne porte que sur la seule construction de l'expérience pour l'acteur. La description du cours d'expérience peut être ainsi rapprochée de la "phénoménologie" au sens que lui a donné un philosophe, E. Husserl. C'est, plus précisément, une "phanéroskopie", terme de C.S. Peirce. Étymologiquement, "phanéroskopie" vient de "*phaneron-skopos*", c'est à dire "examen du phénomène", alors que "phénoménologie" vient de "*phainomenon-logos*", c'est-à-dire "théorie apodictique [c'est-à-dire qui s'impose a priori, qui est nécessaire et non contingente] du phénomène". Comme l'écrit Peirce :

« La phanéroskopie est la description du phaneron et, par phaneron, j'entends le total collectif de tout ce qui existe de quelque façon et se présente dans quelque sens à l'esprit, sans considération de sa correspondance avec une chose réelle » (Peirce, 1931-1935, C.P. 1.284¹⁰)

Nous reprendrons cette question dans le chapitre 5, sections 2 et 3, mais en aborderons un aspect dans la section 8 de ce chapitre 1. D'une part, cette phanéroscopie est empirique, contrairement à la phénoménologie selon E. Husserl. D'autre part, elle est empirique de façon tout à fait particulière, non psycho-physique, contrairement à la psychologie empirique, ce en quoi elle retrouve quelque chose de la distance que mettait Husserl entre la phénoménologie et la psychologie empirique.

Au total, donc, la notion de cours d'expérience était implicite, dès le départ, dans la notion de cours d'action sous les termes d'organisation intrinsèque du cours d'action'. En en faisant un objet théorique et pas seulement une notion d'analyse de l'activité humaine, comme dans la *méthode élémentaire*, nous insistons sur son intérêt, sa cohérence et son intelligibilité propres. En même temps, nous insistons sur la différence de nature entre, d'un côté, le cours d'expérience, ou la **construction du sens pour l'acteur**, de l'autre, l'**activité donnant lieu à expérience** ou, pour reprendre la formule initiale employée dans la définition du cours d'action, l'activité telle qu'elle ressort de la description systématique de l'expérience de l'acteur, alors même que les deux sont décrites par le chercheur (ou analyste) de la même façon, comme description du cours d'expérience. Nous y reviendrons plus loin.

Le cours d'in-formation

Le **cours d'in-formation**, c'est la dynamique du couplage structurel ou domaine cognitif¹¹. Rappelons que F. Varela a proposé cette notion d'«in-formation» (du Latin *in formare* : former de l'intérieur) comme une alternative, dans le cadre du paradigme de l'enaction, à celle, classique, d'information. Comme la description du cours d'action, la description du cours d'in-formation, pour être admissible ou acceptable, passe par celle du cours d'expérience. Elle se fonde à la fois sur les données de la conscience pré-réflexive, sur des données d'observation extérieure du corps, de la situation et de la culture de l'acteur, et sur des données d'observation extérieure du comportement de l'acteur qui peuvent n'avoir pas donné lieu à expérience pour l'acteur¹².

Nous avons vu dans la section 2 que la description du cours d'action était une "synthèse de l'hétérogène", entre l'activité telle qu'elle ressort du cours d'expérience et les contraintes et effets de celle-ci que l'analyste pointe dans le corps, la situation et la culture de l'acteur. Avec la description du cours d'expérience, nous venons de voir qu'on considère l'**homogène de la construction de l'expérience ou du sens pour l'acteur**, même si cette description est effectuée par le chercheur ou analyste. Avec la description du cours d'in-

formation, on considère l'activité en tant que telle et pas seulement pour autant qu'elle donne lieu à expérience pour l'acteur, donc quelque chose qui est **homogène psycho-physique** ou plutôt **homogène physio-psycho-culturel-enactif** par nature. Idéalement, cette description du cours d'in-formation peut inclure tous les éléments ou événements ressortant du corps, de la situation et de la culture qui sont nécessaires - parce que pertinents pour l'organisation interne de l'acteur - à une explication de l'activité humaine. En effet, les éléments ou événements ressortant du corps, de la situation et de la culture qui n'entrent pas dans l'activité montrable, racontable et commentable, ou encore dans l'activité ressortant de l'expérience de l'acteur, **tout en étant néanmoins pertinents pour l'organisation interne de l'acteur à chaque instant**, sont susceptibles d'être considérés par la description de l'activité comme in-formation. Mais ce n'est qu'une possibilité théorique. On peut être amené en pratique à développer, d'un côté, une description du **cours d'in-formation** insuffisante pour une explication de l'activité humaine, et, de l'autre, une description de ses **contraintes et effets dans le corps, la situation et la culture de l'acteur**, donc à retrouver une hétérogénéité, mais une hétérogénéité qui est seulement de description et non pas de nature.

Tel que nous l'avons défini, le cours d'in-formation n'est cependant pas le comportement perçu par un observateur. Son introduction ne s'accompagne pas de celle d'un retour de ce comportement ou de notions connexes, comme la "*hylé*" de Husserl qui est reprise aujourd'hui dans le cadre du courant de la naturalisation de la phénoménologie (voir Petitot, Varela, Pachoud et al., 1999, 2002)¹³. Il n'existe pas, dans notre hypothèse, de "pure sensation", mais seulement des "sensations" pertinentes pour l'organisation de l'acteur à un instant donné. Par contre, il existe des interactions asymétriques (ou un niveau de telles interactions asymétriques), ou encore des in-formation, qui n'entrent pas dans la conscience préreflexive. Il existe donc une différence entre l'activité montrable, racontable et commentable - dont la description est la même que celle du contenu de la conscience préreflexive, donc aussi du cours d'expérience - et le cours d'in-formation.

Lorsqu'une description homogène physio-psycho-culturelle-enactive du cours d'in-formation est réalisée, elle reste une description de la dynamique du couplage structurel et ne constitue donc pas une description du domaine de structure comme veut l'être la Neuro-Phénoménologie initiée par F. Varela (voir section 1). Elle s'en rapproche cependant quelque peu puisque cette dernière relie des éléments de description de la conscience préreflexive (en tant qu'effet de surface de la dynamique du couplage structurel) à des éléments de description de la dynamique neuronale. Avec la notion de cours d'in-formation, on cherche à construire un pont au-dessus du fossé qui sépare les deux faces des recherches commandées par le

paradigme de l'enaction, sa face neurosciences portant sur le domaine de structure, et sa face anthropologie cognitive portant sur le couplage structurel, le domaine cognitif. Mais on le fait à partir de la face anthropologie cognitive et non pas à partir de la face neurosciences.

Le cours de vie relatif à une pratique

Enfin, le **cours de vie relatif à une pratique** introduit, à travers la **discontinuité de l'expérience**, une hypothèse empirique supplémentaire de **cohérence relative d'épisodes discontinus relatifs à une pratique à travers le temps**. Il a été formulé dans la thèse de J.B. Haué (2003a), pour l'analyse des activités familiales de contrôle de l'énergie domestique, mais avait été en fait considéré implicitement – donc non systématiquement - dans deux recherches plus anciennes, celles de Jourdan (1990), pour l'analyse de l'activité de vignerons artisanaux durant une année culturelle, et Vion (1993), pour l'analyse d'un processus d'apprentissage sur le tas durant trois mois¹⁴. A contrario, son introduction permet d'insister sur la continuité des objets théoriques cours d'expérience, cours d'action et cours d'information définis auparavant. Idéalement sinon pratiquement, leur étude vise toute l'activité de l'acteur et pas seulement celle qui serait relative à une pratique particulière. Par exemple, dans une situation de travail, toujours idéalement sinon pratiquement, on ne se limite pas *a priori* à ce qui, dans l'activité d'un opérateur, est reconnu comme pertinent par l'entreprise.

La description du cours de vie relatif à une pratique est, plus encore que celle du cours d'action, une "synthèse de l'hétérogène" qui nous rapproche de l'anthropologie historique et de ses multiples histoires qui peuvent obéir à des temporalités diverses. Elle relie à la fois des **épisodes d'activité relative à la pratique considérée**, mais aussi des **épisodes d'activités réflexives situées diverses portant sur les premiers**. En général, les épisodes d'activité - qu'ils soient relatifs à la pratique considérée ou qu'ils soient réflexifs situés et portant sur les premiers - qui ont pu ou peuvent être observés ne constituent qu'une part infime de l'ensemble des périodes d'activité à considérer, dont le reste n'est connu qu'à travers les seules verbalisations de la part de l'acteur. Nous reviendrons dans le chapitre 4 (section 4) sur les méthodes de construction de données que ce constat implique.

Présenté ainsi, le cours de vie relatif à une pratique pourrait n'apparaître que comme une notion méthodologique. En fait, cette notion engage une hypothèse empirique générale supplémentaire concernant l'activité humaine, celle de la cohérence et de l'autonomie relative de l'ensemble des épisodes d'activité relatifs à la pratique considérée qui le constituent, ce malgré la discontinuité temporelle des tels épisodes, donc malgré leur entrecouplement par des

épisodes d'activité relatifs à d'autres pratiques. Cette hypothèse empirique générale supplémentaire est loin d'être triviale. On pourrait très bien, sans tomber dans le relativisme absolu, faire l'hypothèse alternative selon laquelle seul le flux continu de l'activité de l'acteur possède une cohérence et est donc susceptible d'une description porteuse d'explication.

Les relations entre ces objets théoriques

La description de ces divers objets théoriques s'effectue à partir de la description du cours d'expérience dans deux directions : du cours d'expérience vers le cours d'in-formation, du cours d'expérience vers le cours d'action et le cours de vie relatif à une pratique. Ceci permet d'être assuré – toujours moyennant l'existence et la nature postulées de la conscience préreflexive – du caractère admissible ou acceptable des descriptions résultantes. C'est pourquoi nous parlons de **principe du primat de la description du cours d'expérience** sur celle des autres objets théoriques. Nous précisons et étendons ainsi ce que nous avons appelé, dans la *méthode élémentaire*, le principe du primat de la description de l'organisation intrinsèque du cours d'action sur celle de ses contraintes et effets extrinsèques, ou primat de l'intrinsèque¹⁵.

Pour préciser la relation entre cours d'expérience et cours d'in-formation et sa différence d'avec la relation entre cours d'expérience, d'une part, et cours d'action et cours de vie relatif à une pratique, d'autre part, le mieux me semble être d'introduire la notion de **paire étoile** proposée par Varela (voir Varela, 1980, pp 99-104¹⁶) qui permet de définir formellement des niveaux. Par définition : "*paire étoile = cela / le processus conduisant à cela*", avec : "*/ = considérez à la fois cela et le processus conduisant à cela*". Ce qui est essentiel, c'est que :

« 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 ».

Entre **cours d'expérience** et **cours d'in-formation**, il y a **paire étoile = le cours d'expérience / le cours d'in-formation comme processus conduisant au cours d'expérience**, ou encore **paire étoile = le cours d'expérience comme émergent du cours d'in-formation** (voir **figure 5¹⁷**).

Entre **cours d'expérience** et **cours d'action** ou **cours de vie relatif à une pratique**, il y a : (1) passage du cours d'expérience à l'activité telle qu'elle ressort de la description

systematique du cours d'expérience ; (2) établissement de la double relation en termes de contraintes et d'effets qu'entretient cette dernière avec le corps (corps / corps propre), la situation (monde / monde propre, en partie partagée entre l'acteur et d'autres acteurs, en partie intégrée au corps propre) et la culture (en partie partagée entre l'acteur et d'autres acteurs, en partie matérialisée dans la situation).

En ce qui concerne **le cours d'action et le cours de vie relatif à une pratique**, la relation peut être d'intégration¹⁸ lorsque le cours d'action se limite à la même pratique que le cours de vie. Mais on peut avoir aussi un cours d'action qui participe de plusieurs pratiques en temps partagé et, alors, la relation est plus complexe.

4. Le cours d'expérience comme compréhension du vécu, ou la richesse de la dynamique de surface

La nature du cours d'expérience ne va pas de soi. C'est cette nature du cours d'expérience et sa relation avec les diverses acceptions de la notion de conscience que nous devons préciser à travers cette section et les suivantes. Il s'agit d'enrichir la définition que nous avons donnée (dans la section 1) de la conscience préreflexive comme effet de surface de la dynamique du couplage structurel afin de pouvoir préciser (dans le chapitre 4) les moyens de documentation adéquats de cette conscience préreflexive et, au-delà, de cette dynamique du couplage structurel. Pour ce faire, nous allons faire essentiellement appel à des travaux philosophiques et psycho-philosophiques (sections 4 à 8). En effet, d'une part, cette notion de conscience préreflexive s'inscrit dans divers débats philosophiques dont nous devons rappeler ce qui est nécessaire pour l'étude empirique, d'autre part, les recherches empiriques qui s'intéressent ou se sont intéressées, d'une façon ou d'une autre, à la "conscience" (voir sections 4, 7 et 9), ou bien se réfèrent étroitement à des travaux philosophiques et psycho-philosophiques, ou bien restent essentiellement dépendantes d'une phase spéculative qui s'apparente à de tels travaux.

La compréhension du vécu

En fait, la notion d'expérience ou conscience préreflexive qui est en jeu ici est proche de celle, homonyme, de "**conscience préreflexive**" comme "**compréhension du vécu**", proposée par un philosophe du courant phénoménologique, J.-P. Sartre (que nous avons brièvement introduit plus haut dans la section 1), à travers une élaboration qui a connu plusieurs étapes

entre les années trente et les années soixante-dix du siècle dernier. Présentons ici la dernière étape, celle qui nous semble féconde, et le regard qu'elle permet de porter sur les étapes antérieures, dont les conceptions se retrouvent aujourd'hui encore, de façon explicite ou implicite, dans des conceptions ou usages de la notion de conscience :

- « Cette conception du vécu est ce qui marque mon évolution depuis *L'Être & le Néant*. Dans mes premiers écrits, je cherchais à construire une philosophie rationaliste de la conscience. Je pouvais bien écrire des pages et des pages sur des processus apparemment irrationnels, *L'Être & le Néant* n'en reste pas moins un monument de rationalité. Ce qui le fait tomber, finalement, dans l'irrationalisme, puisqu'il ne peut rendre compte rationnellement des processus également rationnels mais qui sont vécus comme irrationnels. L'introduction de la notion de vécu représente un effort pour conserver cette "présence à soi" qui me paraît indispensable à l'existence de tout fait psychique, présence à elle-même si opaque, si aveugle à elle-même qu'elle est aussi "absence de soi". » (Sartre, 1972, p 112) ;

- « La compréhension est un accompagnement muet du vécu, une familiarité de l'entreprise subjective avec elle-même, une mise en perspective des composantes et des moments mais sans explicitation, c'est une saisie obscure du sens d'un processus par-delà ses significations ; en d'autres termes, elle est elle-même vécue et je la nommerai pré-réflexive (et non irréfléchie) parce qu'elle apparaît comme un redoublement sans distance de l'intériorisation » (Sartre, 1971, 1972, p. 1544) ;

- « Dans *L'Être & le Néant*, ce que vous pourriez appeler la "subjectivité" n'est pas ce qu'elle serait aujourd'hui pour moi : le petit décalage dans une opération par laquelle une intériorisation se ré-extériorise elle-même en acte ; aujourd'hui, de toute manière, les notions de "subjectivité" et d'"objectivité" me paraissent totalement inutiles. Il peut sans doute m'arriver d'utiliser le terme "objectivité", mais seulement pour souligner que tout est objectif. » (Sartre, 1972, p. 102)¹⁹

Si, comme l'écrit J.-P. Sartre, "le vécu est toujours susceptible de compréhension, jamais de connaissance" (Sartre, 1972, p. 111), la compréhension du vécu, c'est-à-dire la conscience pré-réflexive, est selon nous susceptible d'une certaine connaissance à condition de la réduire à quelque chose de documentable. Sa réduction en termes de "montrable, racontable et commentable à tout instant dans des conditions favorables à un observateur-interlocuteur" ouvre justement sur un observatoire qui permet de la documenter. Nous parlons d'une "certaine connaissance" car cette connaissance est nécessairement compréhensive, c'est-à-dire passe par une activité interprétative de la part de l'observateur-interlocuteur.

L'écart entre "compréhension du vécu" et "vécu" tout court a l'avantage, dans cette interprétation, de correspondre à l'écart entre 'cours d'expérience' d'un côté et 'dynamique du couplage structurel' ou 'cours d'in-formation' de l'autre. Le cours d'in-formation est vécu, mais seule une partie de celui-ci donne lieu à expérience, c'est-à-dire à compréhension du vécu, tandis que l'autre partie ne peut donner lieu à expérience que moyennant une "prise de conscience" (voir section 3 et ci-dessous).

La richesse méconnue de la conscience préreflexive

Ce qu'il faut souligner, c'est que l'accès à la connaissance scientifique de l'expérience, ou de la compréhension du vécu, ou encore de la conscience préreflexive à un instant donné, s'appuie sur la considération du cours d'expérience au-delà de cet instant, en amont comme en aval. Le cours d'expérience ainsi connu apparaît comme constituant la raison de la série de ses apparitions - les expériences - d'instant en instant. Par là, nous sortons des petits exemples de monstrations, récits et commentaires de l'activité qui sont proposés par le "premier Sartre", celui du début de l'élaboration de l'équivalence entre conscience préreflexive et "compréhension du vécu"²⁰. Dans tous ces exemples, l'acteur se limite à décrire son action et sa perception sans plus, ne dit rien à celui qui le questionne des émotions, interprétations, etc..., qui, éventuellement, accompagnent cette action tout en n'apparaissant pas dans son comportement. Il se contente aussi de l'expression linguistique, c'est à dire du "**racontable**", alors que, comme nous l'avons vu en section 2, la conscience préreflexive telle que nous l'entendons concerne, au-delà du "racontable", ce qui est "**exprimable par le corps (et pas seulement la langue) en situation**". Surtout, l'acteur ne fait aucun lien entre cette action et d'autres, qu'il a accomplies auparavant et a l'intention d'accomplir plus tard, entre cette action et des perceptions, émotions, interprétations et autres antérieures, entre cette action et des anticipations de sa part. C'est sur ce dernier point que je vais insister ici.

Avec la notion de cours d'expérience, nous posons d'abord comme **hypothèse** que le montrable, racontable et commentable à un instant donné, c'est-à-dire le contenu de la compréhension du vécu ou de la conscience préreflexive de l'acteur à cet instant, déborde largement la simple possibilité de description par l'acteur de son flux d'action et de perception à cet instant. Cette hypothèse est cohérente avec l'autocritique rapportée plus haut que Sartre a énoncée de cette "subjectivité enclose dans un instant qui vaudrait création *ex nihilo*" que l'on trouve dans *La Transcendance de l'ego* et *L'Être & le Néant*. Cette hypothèse peut être précisée par un faisceau d'hypothèses que nous développerons dans le chapitre 5. St Augustin nous semble très proche d'une vue adéquate de la conscience préreflexive lorsqu'il écrit :

« Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend (*tenditur*) vers l'ensemble de ce chant ; mais quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend (*tenditur*) vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité (*actionis*) sont distendues (*distenditur*), vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention (*attentio*) est là, présente ; et c'est par elle que transite (*traicitur*) ce

qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, avance (*agitur et agitur*), plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action tout entière est finie et a passé dans la mémoire » (St Augustin, 1962, Confessions, IX, 28, 38, cité aussi dans Ricœur, 1983, p. 39).

Ainsi, en plus de l'*attentio*, la focalisation active sur la perception et l'action en cours, qu'on peut considérer décrits dans les petits exemples de Sartre, St Augustin trouve dans sa conscience préreflexive, d'une part, la *distentio* (*distenditur*), l'intégration du présent ponctuel au sein d'une perspective, d'autre part, l'*intentio* (*tenditur*), un engagement actif vers le futur immédiat, les deux se développant en relation avec l'*attentio*. Nous reprendrons ce texte de St Augustin dans le chapitre 5 lorsque nous développerons les notions théoriques permettant de décrire cette *attentio*, cette *intentio* et cette *distentio*.

Nous faisons aussi le **pari** que la mise en relation effectuée par l'analyste - qui peut évidemment être l'acteur lui-même s'il se met en position d'analyste de sa propre activité - du montrable, racontable et commentable aux différents instants successifs du déroulement de cette activité, en s'appuyant sur l'ensemble des mises en relation explicites ou implicites dans les monstrations, récits et commentaires de l'acteur, peut fournir une description du cours d'expérience qui est à la fois pertinente et féconde empiriquement et pratiquement²¹.

Conscience préreflexive, pensée privée et prise de conscience

Cette conscience préreflexive est différente de ce que P. Vermersch a appelé "conscience prérefléchie" ou "pensée privée". Cet objet théorique a été baptisé "pensée privée" par son initiateur, au sens de "ce qui n'est pas directement observable", d'"intime, personnel par rapport à social" et de "ce qui n'est accessible qu'en première personne" (Vermersch, 1997a, p.11). Vermersch ajoute cependant :

« Une pensée peut être privée sans pour autant s'exprimer dans une forme qu'aucune communication sociale n'aurait influencée. Le caractère non observable, intime, personnel de la pensée est compatible avec l'influence sociale qui s'exerce sur le sujet » (ibidem).

Deux notions sont en fait reliées, celle de prise de conscience (de Piaget-Claparède) et celle de prérefléchi. Nous avons déjà différencié (section 3) la conscience préreflexive de la "prise de conscience". Or, justement, dès Vermersch (1993), il y a appui sur Piaget (1974a, b, c) et sur Piaget (1977) pour affirmer que :

- « ce n'est guère que sous l'action contraignante des obstacles à la réussite que la prise de conscience se développe » (p. 2)

- « la verbalisation de la connaissance en acte ne peut être directe, elle suppose un temps de réfléchissement pour passer à l'état de connaissances représentées (cf. les étapes de l'abstraction réfléchissante) qui peuvent alors être thématiques » (ibidem).

Vermersch (1997a) résume :

« Piaget dans son étude de la prise de conscience a bien montré chez l'enfant un résultat qui est généralisable, c'est qu'il peut y avoir réussite en acte sans pour autant qu'il y ait compréhension de ce qui permet la réussite. La prise de conscience et donc la conceptualisation du déroulement de l'action y compris les moyens permettant de réussir peuvent se faire, mais pas de manière automatique puisque la prise de conscience est un travail cognitif de récréation d'une réalité existant sur un plan (ici en acte) vers un autre plan (la représentation, la conceptualisation, la formalisation). La phénoménologie a produit un concept pour désigner le statut de ces connaissances en acte en les désignant comme 'irréfléchies' ou 'préfléchies', de manière plus technique encore elle les définit comme 'antéprédicatives'(...) » (p. 4).

La notion de 'préfléchi' chez P. Vermersch, portant sur cette activité verbalisable moyennant une prise de conscience supplémentaire, est ainsi différente de celle de 'préflexif', portant sur l'activité montrable, racontable et commentable à tout instant. Elle l'englobe en théorie, mais en ne différenciant pas le contenu du 'préflexif' du reste de ce qui l'englobe. L'entretien d'explicitation, la méthode de verbalisation qui a été élaborée par cet auteur afin de documenter le 'préfléchi', ne porte que sur le 'préfléchi' de façon indifférenciée, c'est-à-dire ne permet pas, pour autant qu'elle l'atteint, d'en différencier la part préflexive. Toute la question est de savoir si cet englobement théorique et cette indifférenciation théorique et méthodologique du 'préflexif' permettent de le dépasser en termes de documentation, de description et d'explication scientifiques de l'activité humaine. Nous y reviendrons dans le chapitre 4²².

5. Le cours d'expérience comme histoire de la conscience préflexive versus "conscience réflexive" et "conscience historique"

Le cours d'expérience comme histoire de la conscience préflexive est à distinguer soigneusement de la "conscience réflexive" et de la "conscience historique", telles qu'elles apparaissent au sens commun comme à divers auteurs. C'est justement un premier aspect de ce qui nous semble à rejeter dans la tentative célèbre d'un autre philosophe, P. Ricœur. Ce dernier a proposé d'articuler **Phénoménologie, Histoire et Sémiotique du récit**, en prenant pour objet l'"intrigue", notion proposée en Histoire par Veyne (1971)²³.

"Du texte à l'action"

Pour P. Ricœur, dont notre sous-titre reprend le titre d'un ouvrage :

« Comprendre (l'intrigue), c'est ressaisir l'opération qui unifie dans une action entière et complète le divers constitué par les circonstances, les buts et les moyens, les initiatives et les interactions, les renversements de fortune et toutes les conséquences non voulues de l'action humaine » (Ricœur, 1983, p. 11).

Il s'agit, en employant notre vocabulaire, d'articuler une compréhension de l'action humaine du point de vue de l'acteur - c'est-à-dire ce que nous appelons le cours d'expérience - et sa compréhension du point de vue de l'observateur susceptible d'en percevoir, d'une part "les circonstances", les "renversements de fortune", c'est-à-dire la causalité, d'autre part les "conséquences non voulues" - une telle articulation constituant ce que nous appelons le cours d'action, joignant à l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur ses contraintes et ses effets.

En ce qui concerne la compréhension de l'action humaine du point de vue de l'acteur, P. Ricœur commence par une lecture de St Augustin qui préfigure en matière d'action le meilleur de ce qu'a écrit Husserl en matière de contemplation et qui est essentielle pour notre propre construction (St Augustin, op. cit.). Au-delà de ce coup de chapeau à St Augustin, une double thèse de P. Ricœur est essentielle pour notre propos :

« (...) d'un côté la notion de texte est un bon paradigme pour l'action humaine, de l'autre l'action est un bon référent pour toute une catégorie de textes. En ce qui concerne le premier point, l'action humaine est à bien des égards un quasi-texte. Elle est extériorisée d'une manière comparable à la fixation caractéristique de l'écriture. En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte ; elle laisse une trace, une marque ; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. À la manière d'un texte, dont la signification s'arrache aux conditions initiales de sa production, l'action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement, l'action, comme un texte, est une œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de lecteurs possibles. Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure » (Ricœur, 1986, p. 175).

D'où une conséquence épistémologique que nous avons reprise à notre compte dès Pinsky et Theureau (1987) afin de justifier l'objet théorique 'cours d'action' et ses méthodes de construction de données :

« L'action sensée devient objet de science seulement sous la condition d'une sorte d'objectivation équivalente à la fixation du discours par l'écriture (...) Grâce à cette objectivation, l'action n'est plus une transaction à laquelle le discours d'action continuerait d'appartenir. Elle constitue une configuration qui demande à être interprétée en fonction de ses connexions internes. Cette objectivation est rendue possible par quelques traits internes de l'acte de langage et qui transforment le faire en une sorte d'énonciation » (Ricœur, 1986, p. 190).

Alors, où se situe donc le point de divergence ? D'abord sur la question de savoir quel "discours" est le plus susceptible à la fois d'être fixé "par l'écriture" et de contribuer à l'analyse de l'action. Cette question conditionne les méthodologies d'analyse de l'action et les conceptions du rapport entre texte d'action et action proposées de part et d'autre. En effet, si P. Ricœur et le Centre de Phénoménologie qu'il a animé se situent loin de toute étude empirique, ils proposent comme méthodologie d'analyse empirique de l'action une **méthodologie d'analyse sémantique et pragmatique des textes d'action (récits biographiques et historiques)**, alors que la démarche 'cours d'action' propose une **méthodologie d'analyse de palimpsestes d'activité (inscrivant le "montrable, racontable et commentable à tout instant dans des conditions favorables à un observateur-interlocuteur")**. Rappelons qu'on entend par 'palimpseste', le produit d'inscriptions effectuées les unes sur les autres en couches successives. Nous verrons en effet dans le chapitre 4 que des verbalisations obtenues de diverses façons de la part de l'acteur peuvent s'inscrire au dessus d'enregistrements et d'observations de son comportement et que diverses descriptions et catégorisations peuvent s'inscrire encore au-dessus de ces verbalisations.

Conscience préreflexive, "conscience réflexive", "conscience historique"

Pour nous : (1) il faut distinguer à ce propos trois sortes de 'consciences' de statuts très différents : la **conscience préreflexive** (telle que nous l'avons définie, et dont nous verrons dans le chapitre 4 quelles situations favorisent son expression), la "**conscience réflexive**" (comme pratique au cours de laquelle un acteur à un instant donné, dans une situation donnée, revient sur son activité à un instant antérieur en relation avec son engagement dans cette situation, ou comme produit d'une telle pratique) et la "**conscience historique**" (comme pratique au cours de laquelle un acteur ne se contente pas de faire son autobiographie située, mais construit de surcroît une histoire collective de son point de vue et toujours en relation avec son engagement dans sa situation, ou comme produit d'une telle pratique), et donc les trois sortes de "récits" auxquels ces diverses sortes de conscience donnent lieu ; (2) il faut considérer que ces diverses sortes de 'consciences' (et ces diverses sortes de récits qui peuvent en être les expressions) sont constitutifs de l'action, mais de diverses façons : la "**conscience préreflexive**", accompagnant tout comportement humain, est constitutive de toute activité humaine de façon organique, les deux autres sortes de consciences, la "**conscience réflexive**" et la "**conscience historique**" constituent des périodes ou moments d'activité parmi d'autres ou des produits de tels périodes ou moments d'activité, avec leur

propre conscience préreflexive. Elles sont constitutives de toute activité en ce sens - tout différent du premier - que toute activité peut en être l'objet *a posteriori*. Elles constituent des "pratiques de soi" au sens de M. Foucault (voir Foucault, 2001) ; (3) en conséquence, il peut être intéressant d'examiner empiriquement les effets que ces deux dernières sortes de "consciences" d'un même acteur peuvent avoir sur l'activité que cet acteur développe par la suite et, en particulier, sur la conscience préreflexive accompagnant cette dernière ; (4) en conséquence aussi, c'est la description de la conscience préreflexive - à travers celle des palimpsestes d'activité qui inscrivent cette dernière, comme nous le verrons dans le chapitre 4 - qui contribue en premier chef à l'analyse de l'activité.

Ajoutons que les périodes ou moments de "**conscience réflexive**" comme activité sont à considérer soigneusement, avec la conscience préreflexive qui est censée les accompagner, dans le cadre de l'étude de l'objet théorique **cours de vie relatif à une pratique**. La construction à long terme d'une pratique, par hypothèse, passe par les périodes d'activité pratique, mais aussi par des périodes de réflexion située sur les premières. Les deux sortes de périodes d'activité peuvent être en particulier l'occasion de 'prises de conscience'. D'où une thèse qui généralise le propos de cette section en relation avec l'ensemble des objets théoriques de l'activité humaine définis plus haut : l'étude des pratiques réflexives situées relatives à une activité pratique appartient à celle du cours de vie relatif à cette pratique, mais ne peut rendre compte de l'activité pratique considérée, sinon de façon biaisée. Par exemple, la "justification", devenue récemment un objet de la sociologie, ressort d'une telle pratique réflexive située. Elle contribue, pour le meilleur comme pour le pire, au développement de l'activité pratique sur laquelle elle porte, mais ne peut caractériser cette activité pratique que de façon biaisée.

Nous verrons dans le chapitre 4 que les situations de verbalisation ou explicitation de la conscience préreflexive susceptibles de contribuer de façon adéquate à rendre compte d'une activité pratique sont des situations de réflexion située relative à cette pratique, mais tout à fait particulières, des situations dans lesquelles est recherchée ce que J.-P. Sartre a appelé une "réflexion pure" sans se préoccuper d'en préciser les conditions. Cette "réflexion pure" apparaît alors comme une réflexion de l'acteur considéré située dans une situation de recherche collaborative concernant l'expression de sa conscience préreflexive accompagnant une activité antérieure, immédiatement ou plus lointainement. Nous avons vu, à propos de la notion même de conscience préreflexive et de cours d'expérience que nous aurons à considérer soigneusement la question de la séparation entre 'prise de conscience à l'instant (t + n) portant sur l'activité effectuée à l'instant (t)' et 'expression au même instant (t + n) de la

conscience préreflexive à l'instant (t)', lorsque nous préciserons l'observatoire du cours d'expérience dans les chapitres 3 et 4. Nous ajoutons ici qu'il faudra aussi considérer soigneusement la question de la séparation entre l'expression par l'acteur de sa conscience préreflexive associée à une activité (activité 1) ou "réflexion pure" et l'expression par le même acteur de sa conscience préreflexive associée à une activité de réflexion (activité 2) sur son activité passée (activité 1) qu'il peut être amené à développer, tant en relation avec son engagement dans l'amélioration de son activité future qu'en relation avec son engagement social, vis-à-vis de l'observateur-interlocuteur comme des diverses sortes d'acteurs qui pourraient avoir à connaître les produits de sa réflexion.

6. Le cours d'expérience comme processus d'individuation versus histoire d'un "sujet"

La notion de "conscience" a été généralement associée à celle de "sujet" ou de "moi", voire chez des philosophes comme Kant puis Husserl à un "sujet" comme spécification d'un "sujet transcendantal". L'hypothèse de la conscience préreflexive ou expérience à l'instant t comme effet de surface de la dynamique du couplage structurel de l'acteur avec son environnement dénoue cette association en retrouvant ainsi la conscience préreflexive selon J.-P. Sartre.

La "conscience irréfléchie sans Je"

Pour ce dernier en effet – et il n'a jamais varié sur ce point –, "l'ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde ; c'est un être du monde, comme l'ego d'autrui" (Sartre, 1936, p. 13). En cela, il peut se réclamer de Husserl lui-même : « Il est typique de Husserl, qui a étudié dans *La conscience intime du temps* cette unification subjective des consciences, qu'il n'ait jamais eu recours à un pouvoir synthétique du Je. C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités "transversales" qui sont des rétentions concrètes des consciences passées » (ibidem, p. 22).

Ainsi, pour Sartre, "le Je n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif" (Sartre, 1936, p. 36) et "une erreur fréquente des psychologues est de confondre la structure essentielle des actes réflexifs avec celle des actes réfléchis" (Sartre, 1936, p. 39). D'ailleurs, Husserl (2001) écrit :

« À partir de chaque objet qui se donne directement comme un objet, la réflexion ne conduit pas seulement à des vécus constituants dans lesquels l'objet se constitue comme pôle, mais une réflexion est à chaque fois possible

qui porte sur le moi identique ; et ce moi est le sujet de tous les vécus, et le sujet pour tous ses objets, en tant que pôle d'unité de ses intentionnalités ; mais il n'est pas lui-même un vécu (...) ni en tant que moment réel des vécus » (op. cit., p. 195).

Mulattris (1999) décrit très bien, me semble-t-il, les illusions que peut susciter la conscience réflexive :

« Ce qui est réfléchi, c'est soit les actions (les gestes irréfléchis) que j'ai posés et qui se donnent comme des unités de conscience. Dans ce cas, derrière les actions, je me vois comme ce "je" qui a accompli un nombre donné de gestes (...) Le "je" et le "moi" sont ainsi des aspects actif-passif d'une même réalité à savoir l'ego. L'ego surgit du fond de la conscience réfléchie comme le résultat d'une synthèse. Dans l'ordinaire, son rapport aux états et actions est l'inverse du mouvement de sa genèse dans la conscience réflexive : il donne l'apparence d'être la cause de ces mêmes états et actions. C'est moi qui agis et qui ai telle et telle représentation. L'ego est investi d'un pouvoir créateur qui ne lui appartient pas en propre. Il bénéficie d'une projection de la spontanéité de la conscience sous forme d'une inversion de sens » (op. cit., p. 99-100).

Cette "conscience sans ego" ou "conscience irréfléchie sans Je" de Sartre conduit, non pas à nier l'individuation, mais à la concevoir autrement (voir sur ce point Fretz, 1979, et Coorebyter, 2000). Comme l'écrit Coorebyter (2000) :

« l'impersonnalité de la conscience n'équivaut pas à une dissolution pure et simple de la subjectivité. Sartre juge le moi superflu pour individuer la conscience parce qu'il charge la conscience de cette fonction du moi » (op. cit., p. 235).

Elle reconduit aussi à la notion de situation :

« dans le monde de l'immédiat, qui se livre à notre conscience irréfléchie, nous n'apparaissions pas d'abord pour être jetés ensuite dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement "en situation", c'est-à-dire qu'il surgit dans des entreprises et se connaît d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises » (Sartre, 1943, p. 76).

On est là très proche de la notion d'individuation telle qu'elle est vue par Simondon (1989)²⁴. On est aussi très proche de l'individuation impliquée par la notion de couplage structurel. Cette dernière notion radicalise en effet le caractère situé de tout "sujet" ou "ego" : il n'y a pas, d'un côté "sujet" ou "ego" , de l'autre "situation" ; il y a "couplage structurel" (ou invariants des interactions individuelles avec l'environnement) et "situation dynamique".

La "Conscience irréfléchie sans Je" et la psychologie de William James

Cette conscience sans ego entretient une relation avec la psychologie de W. James. Pour Bayley (1999) :

« La considération par James de l'unité de la conscience a un impact direct sur le Moi. Pour James, l'identité personnelle ne consiste ni dans un Soi interchangeable et introspectif (critiqué par Hume comme n'ayant pas de garantie empirique), ni simplement dans un faisceau de perceptions et d'idées (attaqué à son tour par les

rationalistes). (...) les Sois, plutôt, sont construits à partir des données phénoménologiques de notre continuité (...). Nous sommes, plus ou moins, seulement le flot ininterrompu de nos expériences » (op. cit., p. 152)²⁵.

Garetta (1999) souligne cependant les limites de l'élaboration de W. James et la relaye par J. Dewey, un autre philosophe pragmatiste nord-américain :

- « James s'arrête généralement en chemin et n'ose franchir le pas consistant à désubjectiver et dépsychologiser totalement l'analyse, ce qui a pour effet de faire réapparaître le dualisme de manière plus ou moins voilée » (op. cit., p. 35) ;

- « Dewey dans son article "*The reflex-arc concept in psychology*" [va] contre le modèle atomiste simpliste stimulus-réponse, mais Dewey veut surtout montrer que le rejet de ce modèle n'oblige pas forcément à poser un ego actif séparé, si on comprend l'action comme un circuit, une coordination globale entre organisme et environnement : le stimulus n'est pas donné mais constitué dans la situation, et la réponse est en fait une interprétation du stimulus, elle-même nouveau stimulus à interpréter » (op. cit., p. 51).

W. James entretient d'ailleurs à l'avance un dialogue avec la phénoménologie de E. Husserl. Ainsi, selon Lapoujade (1999) :

« Husserl considère l'expérience pure en tant que pur cogito, alors que James considère l'expérience pure en tant que pur flux de vie immédiat, sans cogito » (op. cit., p. 27).

La "Conscience irréfléchie sans Je" et le débat philosophique

Cette conscience sans ego a suscité diverses reprises philosophiques. Par exemple, Gurwitsch (1962) défend les conceptions de Sartre et oppose Husserl (conception égologique de la conscience) à Sartre et lui-même (conception non égologique) (op. cit., p. 351). Par exemple, pour Deleuze (1969), c'est cette conscience sans ego qui permet de penser une logique du sens dans la lignée des philosophes stoïciens²⁶ :

« En vérité, la donation du sens à partir de la quasi-cause immanente et la genèse statique qui s'ensuit pour les autres dimensions de la proposition ne peuvent se faire que dans un champ transcendantal impersonnel qui répondrait aux conditions que Sartre posait dans son article décisif de 1937 (*La transcendance de l'ego*) : un champ transcendantal impersonnel n'ayant pas la forme d'une conscience personnelle synthétique ou d'une identité subjective - le sujet étant toujours constitué » (op.cit., p. 120).

Plus récemment, D. Zahavi a montré les impasses de l'hypothèse de la théorie de la réflexion selon laquelle toute conscience implique une structure sujet-objet (Zahavi, 1999, p. 16).

Cependant les contestations philosophiques de cette "conscience irréfléchie sans Je" semblent aujourd'hui plus nombreuses que les reprises. Nous n'en citerons qu'une, celle de R. Bernet, qui pourrait avoir des conséquences empiriques. Comme Sartre l'avait écrit lui-même (voir plus haut), R. Bernet (1994) montre qu'on peut trouver cette conception de la conscience

impersonnelle chez Husserl à une certaine période, en particulier en 1907²⁷, mais que "ce je pur finira par lui (Husserl) apparaître dès qu'il se tournera vers l'analyse d'autres formes de la conscience intentionnelle (que la conscience perceptive), comme l'intropathie" (op. cit., p. 300). Ainsi, "dans le cours de 1910-1911 (de Husserl) le rôle unifiant du Je pur dans l'intropathie est analysé sur la base de l'analogie avec le ressouvenir. Pourtant, dans le ressouvenir le Je pur confirme l'unité entre mon passé et mon présent, alors que dans l'intropathie il marque la séparation entre ma conscience et celle d'autrui" (ibidem).

Il est bien difficile pour moi de comprendre cette nécessité nouvellement découverte du "Je" à travers l'analyse du ressouvenir. Ou bien, le ressouvenir "marche" et il n'y a pas besoin d'un "Je", ou bien il ne "marche" pas du tout et rien ne se passe, ou bien il "marche" un peu et cela renvoie plutôt aux lourdeurs corporelles ("l'avoir sur le bout de la langue") qu'à un "Je". De plus, l'absence de "Je" dans la conscience irréfléchie n'empêche nullement, bien au contraire, de penser l'intropathie - du moins jusqu'à un certain point et moyennant une interprétation particulière de ce terme, comme l'a montré à satiété L. Wittgenstein et comme le montrent les recherches empiriques actuelles sur les modalités sensorielles, en particulier l'odorat²⁸. Et, comme Sartre le souligne, "mon rapport à autrui est d'abord et fondamentalement une relation d'être et non de connaissance à connaissance (...)" (Sartre, 1943, p. 300). Autrement dit, il y a "rencontre d'autrui comme du monde" (Sartre), ou, avec un autre vocabulaire qui ouvre sur d'autres développements, couplage structurel avec autrui, comme nous le verrons plus loin (chapitre 2, section 1).

La conscience préreflexive comme "éclatement vers le monde" et non pas "vie intérieure"

Cette idée de "conscience irréfléchie sans Je" a pour pendant positif chez Sartre celle de la conscience comme pur "éclatement vers le monde". Considérons en effet d'abord la conscience préreflexive à un instant donné. En s'appuyant sur la notion d'intentionnalité de Husserl, Sartre a tranché entre deux conceptions alternatives de la conscience préreflexive, la première comme "éclatement vers le monde", la seconde comme "vie intérieure". Pour J.-P. Sartre :

« Nous sommes à chaque instant lancés dans le monde et engagés. Cela signifie que nous agissons avant de poser nos possibles et que ces possibles qui se découvrent comme réalisés ou en train de se réaliser renvoient à des sens qui nécessiteraient des actes spéciaux pour être mis en question. Le réveil qui sonne le matin renvoie à ma possibilité d'aller à mon travail qui est ma possibilité » (Sartre, 1943, p.75).

Sartre parle aussi d'"éclatement vers le monde" dans son article antérieur sur "l'intentionnalité" et y lance la formule : "Tout est dehors, y compris nous-mêmes" (Sartre, 1936, p. 32). Nous verrons dans le chapitre 5 (section 8) que les émotions réputées "intérieures" sont elles aussi une affaire d'"éclatement vers le monde". Il en est de même de la connaissance :

« Le point de vue de la connaissance pure est contradictoire : il n'y a que le point de vue de la connaissance engagée. Ce qui revient à dire que la connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète » (Sartre, 1943, p. 370)²⁹.

C'est cette conception de la conscience préreflexive comme "éclatement vers le monde" et non pas "vie intérieure" que Sartre tire de Husserl, et la conception de la constitution génétique qu'il lui a associée que nous reprenons avec l'hypothèse du cours d'expérience comme histoire de la conscience préreflexive et comme effet de surface de la dynamique du couplage structurel. Si l'on pense en effet l'intériorité d'un côté et le monde de l'autre et non pas couplage, cela conduit dans de nombreuses impasses. Par exemple, du point de vue théorique, cela conduit à une incapacité à penser l'art (côté intériorité) en relation avec le politique et le social (côté monde). Par exemple, du point de vue épistémologique, cela conduit à l'illusion de pouvoir appréhender, à travers la "vie intérieure", le domaine de structure (voir section 1).

Si l'on interprète Sartre à partir du paradigme de l'enaction, la "vie intérieure" est, d'une part, une notion de sens commun, d'autre part, une façon de caractériser certains épisodes de pratique réflexive située. En tant que notion, il vaut mieux la remplacer dans les démarches scientifiques par, d'un côté, la dynamique neuronale, de l'autre la dynamique du couplage structurel et son effet de surface, la conscience préreflexive. En tant que notion de sens commun partagée par les acteurs, cette notion de "vie intérieure" peut cependant intervenir dans la description et l'explication de leur activité. En tant que pratique réflexive située particulière, la "vie intérieure" est aussi à prendre au sérieux, donc à étudier comme telle, accompagnée de sa conscience préreflexive, dans le cadre des divers objets théoriques définis plus haut.

Les conséquences pour l'étude du cours d'expérience

La notion de couplage structurel permet de retrouver cette caractéristique non-égologique mais individuelle de la conscience irréfléchie ou préreflexive, donc de ce que nous avons nommé provisoirement le "cours d'expérience local à l'instant t" (voir section 4). S'il y a

construction d'un "Je", c'est comme sous-produit du processus d'individuation que constitue le couplage structurel. C'est pourquoi on rencontre ce "Je" dans la pensée réfléchie et donc dans le récit autobiographique. Ce qu'on rencontre dans ce que St Augustin a nommé la *distentio* et qui nous semble appartenir à la conscience préreflexive (voir section 4), c'est quelque chose qui se rapproche de ce "Je", puisqu'à l'individualité s'ajoute la continuité temporelle, mais c'est plutôt l'acteur comme "héros de l'histoire en cours" ou comme "Je significatif pour l'acteur à l'instant t" qu'un "Je" permanent. On rencontre aussi un tel "héros de l'histoire en cours" comme "Je empirique", pris dans le réseau causal, dans la description du cours d'action. D'où l'intérêt de l'ambiguïté du mot "acteur" qui, comme celui de "*persona*" (en Latin, à la fois personnage de théâtre et personne) pensé et utilisé par les Stoïciens, peut désigner à la fois le "Je significatif pour l'acteur à l'instant t" et le "Je empirique", le jeu de ces deux "Je" étant considéré comme jeu dramatique dans le théâtre du monde ou, pour reprendre des termes de Sartre, comme relation entre "praxis" et "praxis processus".

Tout cela concourt à considérer le cours d'expérience, à l'exemple de la conscience préreflexive selon Sartre, comme à la fois individuel et impersonnel, comme pur "éclatement vers le monde". Cependant, la notion de couplage structurel et donc celle d'interaction asymétrique permettent de quitter les termes que nous avons rappelés du débat philosophique. Négativement, nous insistons sur le fait qu'un 'Je' ne peut être défini en dehors de sa relation avec des situations. Positivement, nous ajoutons qu'il y a co-détermination entre acteur et situation, mais codétermination asymétrique, ce qui introduit des caractéristiques qu'on rapporte habituellement à la notion de Sujet. On pourrait ainsi parler de "sujet situé" et de "situation subjectivée", mais une telle formulation risquerait de donner à croire qu'on pourrait définir au départ "sujet" et "situation" indépendamment. C'est pourquoi nous nous contenterons de parler de cours d'expérience individuel comme effet de surface de la dynamique du couplage structurel.

7. Les objets d'étude de l'activité humaine et les spéculations et recherches empiriques actuelles et passées sur la conscience

Afin d'éclairer l'objet théorique cours d'expérience, de la description duquel dépend, d'après nos hypothèses, la connaissance des autres objets théoriques de l'activité humaine, nous avons essentiellement fait appel dans les sections précédentes à des travaux philosophiques dont les préoccupations empiriques étaient loin d'être essentielles. Mais, si la notion de conscience

préreflexive est restée une notion philosophique, celle de conscience est sortie de la philosophie pour animer des travaux empiriques, de l'intérieur comme de l'extérieur. C'est le cas, en particulier, du courant actuel de naturalisation de la phénoménologie auquel participe les travaux de F. Varela, selon lequel il y a un "trou explicatif" dans les sciences cognitives : « la science cognitive échoue à rendre compte des données phénoménologiques » (Petitot, Varela, Pachoud et al., 1999, 2002, p. 3). Il nous faut résumer dans cette section l'essentiel des propositions empiriques en matière de conscience et des débats qu'elles ont suscités afin de préciser ce qu'en retient la notion de conscience préreflexive.

La conscience exclue de la recherche scientifique

Pendant près d'un siècle, la conscience a eu mauvaise presse en psychologie, à une exception près, celle de Vygotsky qui écrit :

« En ce que la psychologie ignore le problème de la conscience, elle s'empêche elle-même d'accéder à l'investigation des problèmes compliqués du comportement humain (...) » (Vygotsky, 1962, p. VI).

Cela tient d'abord à une épistémologie héritée de la physique (mais largement remise en cause depuis en physique), celle de la séparation radicale entre le chercheur et son objet. On peut parler d'un black-out imposé par le behaviorisme, mais aussi par une partie du cognitivisme qui a suivi, y compris encore aujourd'hui :

« En fait, la science cognitive reste fidèle au behaviorisme non seulement en se focalisant sur le comportement mais aussi en rejetant toute évidence non comportementale. En conséquence, elle appréhende seulement le mental à travers les données comportementales, en traitant les entités mentales comme des entités théoriques. Pourtant, le mental est quelque chose dont nous semblons avoir une expérience immédiate. La notion de conscience a été utilisée pour désigner principalement une telle expérience, quoiqu'on puisse argumenter que les deux notions ne coïncident pas. » (Petitot, Varela, Pachoud et al., 1999, 2002, p. 7).

Cela tient aussi à l'influence de la psychanalyse, mais pour d'autres raisons (la découverte de l'inconscient), puisque cette dernière ne sacrifie pas à cette épistémologie.

En psychologie du travail, une raison supplémentaire de cette non-considération de la conscience – en l'occurrence celle des opérateurs dans l'analyse des activités de travail –, est l'attachement, pour ainsi dire institutionnel, à un idéal socio-politique, celui de la séparation entre chercheur ou analyste comme sujet connaissant ("lié aux directions des entreprises", dans le prolongement de F. W. Taylor et selon sa formule) et opérateur comme objet (soumis à manipulation de la part de ces mêmes directions des entreprises).

En philosophie, grâce à la Phénoménologie husserlienne, la notion de conscience a perdu et s'est même renouvelée tout en recevant quelques coups³⁰.

La conscience réintégrée dans l'urgence

Aujourd'hui, on peut parler de "boom" du marché universitaire de la "conscience", en termes surtout de spéculations théoriques de la part de philosophes intéressés par le développement des recherches empiriques dans les sciences cognitives et les neuro-sciences³¹. Comme l'écrivent Pachoud et Zalla (2000) :

« Il faut reconnaître cependant que très tôt, certains chercheurs, d'horizons disciplinaires différents et appartenant au mouvement cognitiviste, ont revendiqué la nécessité de traiter thématiquement de la conscience et pour certains s'y sont engagés (...). Mais ces tentatives, si elles ne sont pas passées inaperçues, apparaissent relativement isolées. Cette situation s'est en quelques années pour ainsi dire renversée : le thème de la conscience apparaît aujourd'hui souvent au premier plan, il est non seulement explicité par de nombreux travaux, mais il est devenu l'objet même d'une série de recherches et de constructions théoriques (...) On peut donc affirmer que la conscience apparaît aujourd'hui à la fois comme un objet de recherche scientifiquement légitime, un concept incontournable, une réalité qu'il est urgent de cerner rigoureusement. » (op. cit., p. 9).

S'il n'est ni possible ni utile de faire le point ici sur l'ensemble du débat actuel sur la conscience, il est à la fois possible et utile d'en extraire ce qui permet de préciser la notion de conscience pré-réflexive.

Ces travaux sur la conscience revisitent ceux, datant en moyenne d'un siècle, de William James (que nous avons déjà rencontré plus haut, dans la section 6, en tant qu'inspirateur de la "conscience irréfléchie sans Je" de Sartre), et beaucoup plus rarement de son ami C.S. Peirce qui l'avait précédé dans l'expérimentation psychologique. Ils revisitent surtout les travaux philosophiques de Husserl et de Merleau-Ponty, beaucoup moins souvent ceux de Gurwitsch, pas du tout ceux de Sartre qui restent résolument classés comme a-scientifiques, et citent de plus en plus les travaux psychologiques empiriques de L. Vygotsky.

William James toujours

Selon William James, la pensée possède six caractères essentiels :

- (1) elle tend à faire partie d'une conscience personnelle (James, 1890, 1950, p. 226)³².
- (2) elle est en changement constant : "aucun état une fois apparu ne peut revenir à l'identique" (idem, p. 229) et "ce qui est obtenu deux fois est le même objet, par exemple une note de musique" (idem, p. 231).
- (3) elle est continue : James parle de "cours de pensée", de "cours de conscience" ou de "vie subjective" (idem, p. 239), de "parties substantives" et de "parties transitives" (idem, p. 243).

- (4) elle est cognitive : elle a une "fonction de connaissance", c'est-à-dire de "manifester et créer des savoirs" et de "porter sur autre chose qu'elle-même" (idem, p. 271).
- (5) elle est sélective³³.
- (6) elle possède un horizon vague³⁴.

Ces six caractères essentiels sont repris plus ou moins par des auteurs modernes, par exemple par Edelman (1992) qui parle de "propriétés jamesiennes de la conscience" (op. cit., p. 147). Il nous semble qu'on peut les spécifier pour la conscience préreflexive telle que nous l'avons définie. James (1912, 2003) ajoute :

« À la conscience en tant que telle rien ne peut arriver, car, étant elle-même hors temps, elle est seulement un témoin des événements dans le temps, dans lesquels elle ne joue aucun rôle. C'est, en un mot, seulement le corrélat logique du "contenu" dans une expérience dont la particularité est que le fait vient à la lumière en elle, que la conscience ("*awareness*") du contenu prend place. La conscience en tant que telle est entièrement impersonnelle – le "soi" et ses activités appartiennent au contenu (...) »³⁵ (op. cit., p. 3).

W. James poursuit dans cette direction en énonçant six propositions :

« (1) La conscience, telle que communément comprise, n'existe pas plus que la matière ; (2) Ce qui existe, formant la portion de vérité contenue dans le mot "conscience" (est) la susceptibilité possédée par les parties de l'expérience d'être rapportées ou connues ; (3) Cette susceptibilité peut être comprise par le fait que certaines expériences peuvent conduire à d'autres grâce à des expériences intermédiaires caractérisées, de telle sorte que certaines jouent le rôle de choses et d'autres de connaissances ; (4) Il est parfaitement possible de définir ces deux rôles sans sortir de la constitution de l'expérience et sans évoquer un quelconque transcendantal ; (5) (...) les attributions de "sujet", "objet", "représenté", "représentant", "chose", "pensée" (sont) des distinctions pratiques importantes mais simplement fonctionnelles ; (6) Chose et pensée ne sont pas fondamentalement hétérogènes mais faites de la même substance, celle de l'expérience en général »³⁶ (idem, p. 122).

C'est ce qui a conduit W. James à la notion d'"expérience pure". Comme l'écrit Lapoujade (1999), pour James, "il s'agit d'instaurer un vaste plan génétique afin d'observer comment se font les expériences, comment elles deviennent tantôt objectives, tantôt subjectives" (p. 24). Cette notion d'expérience pure a conduit à une impasse, une nuit où tous les chats sont gris, ou à un éblouissement qui a le même effet de non-connaissance. Mais il nous semble qu'on peut aussi interpréter ces propositions en termes d'autonomie ou clôture opérationnelle de l'acteur considéré, donc de dynamique de couplage structurel, de cours d'expérience comme effet de surface de cette dynamique et donc en continuité avec elle.

Nombre de distinctions effectuées dans les neuro-sciences ou en relation avec elles ne sont pas pertinentes pour l'étude de l'activité humaine en termes de dynamique de couplage structurel. L'une d'entre elles, celle entre conscience phénoménale et conscience fonctionnelle (voir Collectif, 2000) recoupe la distinction que nous faisons en termes de cours

d'expérience et d'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur. Ce qui est en jeu dans le cours d'expérience, c'est seulement la conscience phénoménale comme témoin d'un fonctionnel global (corps, situation, culture) traduit par la notion d'activité telle qu'elle ressort de l'expérience. Cette conscience phénoménale ne joue pas d'autre rôle que ce rôle de témoin, mais ce n'est pas le cas de l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur, cette activité montrable, racontable et commentable. C'est pourquoi, lorsque les éditeurs de "*Naturaliser la Phénoménologie*" (Petitot, Varela, Pachoud et al., 1999, 2002, Introduction, p. 18) critiquent "l'idée traditionnelle que la conscience est épiphénoménale, ou encore causalement impuissante" ou "l'inessentialisme de la conscience" (formule de Flanagan), nous considérons que cette critique ne porte pas sur l'idée que nous défendons de l'inessentialisme de la conscience préreflexive telle que nous l'avons définie, inessentialisme ou caractère non-substantiel de cette conscience préreflexive que nous allons préciser dans la section suivante. Nous considérons qu'elle porte au contraire sur l'idée de l'inessentialisme de l'activité telle qu'elle ressort de l'expérience de l'acteur - c'est-à-dire du **processus matériel qui donne lieu à cette histoire phénoménale, à cette construction d'expérience ou de sens** (voir section 3) -, qu'évidemment nous ne partageons pas.

8. Les objets d'étude de l'activité, la causalité et les lois scientifiques

Maintenant que nous avons cernées quelques caractéristiques essentielles de la conscience préreflexive, donc du cours d'expérience, nous pouvons à bon droit nous demander en quoi le cours d'expérience - donc aussi les autres objets théoriques dont l'étude dépend de la sienne, d'après nos hypothèses -, peut être objet de science. La réponse ne va pas de soi.

En effet, nous pouvons suivre E. Husserl lorsqu'il nous dit :

- « Toute science de la nature se comporte de manière naïve, étant donné le point de départ qui est le sien : la nature dont elle fait l'objet de sa recherche est, pour elle, simplement là (...). Connaître de manière rigoureusement scientifique et objectivement valide ces données qui vont de soi, voilà le but des sciences de la nature. Il en va de même de la nature en un sens plus large, la psycho-physique, donc des sciences qui l'étudient et tout particulièrement la psychologie (...). Toute définition psychologique est *ipso facto* psycho-physique au sens le plus large (...). Mettre hors circuit toute relation à la nature retirerait au domaine psychologique le caractère de fait naturel obéissant à des coordonnées objectives et temporelles, bref le priverait de ce qui caractérise les faits psychologiques. » (Husserl, 1989, p 25).

- « Cette psychologie (expérimentale) se caractérise par son rejet de toute analyse directe et pure de la conscience - autrement dit par son refus de l'"analyse", de la "description", nécessairement systématiques, des données qui s'offrent à la vision immanente » (ibidem, p. 31).

S'il serait naïf aujourd'hui de croire que les "sciences de la nature" sont toujours aussi naïves, il me semble en effet qu'on peut s'accorder avec E. Husserl pour considérer que toute psychologie est une "psycho-physique" et qu'une analyse de la "conscience" est à la fois nécessaire et refusée par la psychologie expérimentale usuelle.

Mais, si l'on en reste à E. Husserl, en ce qui concerne le cours d'expérience, nous sommes face à l'inclassable. On pourrait aussi parler d'"innommable". Je ne résiste pas à reproduire ici une citation littéraire qui pourrait servir à décrire la conscience préreflexive :

« C'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part le dehors, de l'autre le dedans, ça peut être mince comme une lame, (...) je suis au milieu, je suis la cloison » (Samuel Beckett, 1953, *"L'innommable"*, p. 160).

D'un côté : son étude passe par "de l'analyse, de la description, nécessairement systématiques", pour reprendre les termes de E. Husserl ; les faits de cette 'description du cours d'expérience' sont construits, ne vont pas de soi ; ils obéissent à des coordonnées objectives et temporelles. D'un autre côté, la description du cours d'expérience ne constitue pas pour autant une psycho-physique, mais permet seulement et éventuellement d'en atteindre une qui soit pertinente car tenant compte de la caractéristique fondamentale d'autonomie ou de clôture opérationnelle des acteurs, en termes de cours d'action, de cours de vie relatif à une pratique et de cours d'in-formation. Une telle psycho-physique, si elle est atteinte, sera nécessairement plus large que la psycho-physique usuelle, puisqu'elle devra inclure le "Corps des acteurs", leur "Situation" plus ou moins partagée avec d'autres et leur "Culture", elle aussi plus ou moins partagée avec d'autres, y compris la langue, comme matérialité. C'est pourquoi nous avons parlé plus haut de 'science physio-physico-culturelle enactive'.

Pour éclaircir cette relation entre description du cours d'expérience et 'science physio-physico-culturelle enactive' du corps, de la situation et de la culture dans l'activité humaine, il nous faut en fait prolonger l'idée de conscience préreflexive de J.-P. Sartre.

Sens, corps, situation et culture et causalité

Pour Mouillie (2000), en effet :

« Contre l'idée d'une philosophie de la conscience comprise comme sujet qui dévoilerait un monde à partir de ses pouvoirs, Sartre s'en tient au niveau radical de l'ouverture a priori qui rend possible tout dévoilement singulier, et

donc aussi toute conscience personnelle. La conscience, "pure négativité", "pur rien", "rien translucide", "négation affirmative", n'ajoute rien à l'être, ne crée rien - sinon la mise en présence même de l'être sous forme de choses et de monde » (op. cit., p. 111).

Effectivement, selon J.-P. Sartre, "la conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît" (Sartre, 1943, p. 23). Cette affirmation du caractère non-substantiel de la conscience fait partie de la répudiation par Sartre de l'idéalisme. Mais on voit mal sans explication ou développement complémentaire comment ce caractère serait compatible avec une "possibilité perpétuelle d'agir" (op. cit., p. 503). On passe de l'"inclassable" ou "innommable" à l'"incohérent". Ou bien, il faut oublier à la fois Husserl et Sartre, ou bien il faut trouver une voie de dépassement de cette incohérence.

C'est pourquoi la notion de cours d'expérience radicalise ce caractère non-substantiel en référence à l'incorporel stoïcien. Pour les stoïciens, en effet, le "sens" ou "dicible" (*lekton*) et l'événement sont incorporels et "les incorporels ne font rien et ne se représentent pas en nous, mais c'est nous qui nous les représentons à l'occasion" (*Sextus Empiricus*, cité par Gourinat, 1996, p. 57). G. Deleuze précise :

- « Les Stoïciens à leur tour distinguaient deux sortes de choses : 1/ les corps, avec leurs tensions, leurs qualités physiques, leurs actions et leurs passions, et les "états de choses" correspondants. Ces états de choses, actions et passions, sont déterminés par les mélanges entre corps. À la limite il y a unité de tous les corps (...). Le seul temps des corps et états de choses, c'est le présent. Car le présent vivant est l'étendue temporelle qui accompagne l'acte, qui exprime et mesure l'action de l'agent, la passion du patient (...) un présent cosmique embrasse l'univers entier (...). Il n'y a pas de causes et d'effets parmi les corps : tous les corps sont causes les uns par rapport aux autres, les uns pour les autres. L'unité des causes entre elles s'appelle Destin, dans l'étendue du présent cosmique. 2/ Tous les corps sont causes les uns pour les autres, les uns par rapport aux autres, mais de quoi ? Ils sont causes de certaines choses d'une toute autre nature. Ces effets ne sont pas des corps, mais à proprement parler des "incorporels". Ce ne sont pas des qualités et propriétés physiques, mais des attributs logiques ou dialectiques. Ce ne sont pas des choses ou des états de choses, mais des événements. On ne peut pas dire qu'ils existent mais plutôt qu'ils subsistent ou insistent, ayant ce minimum d'être qui convient à ce qui n'est pas une chose, entité non existante. Ce ne sont pas des substantifs ou des adjectifs, mais des verbes. » (Deleuze, 1969, p. 13).

- « ce qu'ils (les Stoïciens) sont en train d'opérer, c'est d'abord un clivage tout nouveau de la relation causale. Ils démembreront cette relation, quitte à refaire une unité de chaque côté. Ils renvoient les causes aux causes, et affirment une liaison des causes entre elles (destin). Ils renvoient les effets aux effets, et posent certains liens des effets entre eux. Mais ce n'est pas du tout de la même manière : les effets incorporels ne sont jamais causes les uns par rapport aux autres, mais seulement "quasi-causes", suivant des lois qui expriment peut-être dans chaque cas l'unité relative ou le mélange des corps dont ils dépendent comme leurs causes réelles » (idem, p. 15).

En utilisant ce vocabulaire, on peut dire que le **cours d'expérience** fait le **lien entre des événements incorporels**, c'est-à-dire le lien entre des événements qui se situent à la surface - ou plutôt à l'interface - des "corps" (en englobant ici, sous ce terme de "corps", toute matérialité corporelle, situationnelle et culturelle), ou encore le **lien entre des "dicibles"** (en étendant la notion stoïcienne de "dicible" ou sens" ou "*lekton*" au "montrable, racontable et commentable") caractérisant ces événements, tandis que l'**activité donnant lieu à conscience préreflexive** dont il est question dans le **cours d'action**, et plus largement la dynamique de couplage structurel, ou domaine cognitif, ou **cours d'in-formation**, sont une affaire de corps, de **causalité multiple (dans l'état des acteurs, leur situation et leur culture)**. On peut dire aussi que la description du cours d'expérience possède deux faces, l'une tournée vers l'acteur, l'autre tournée vers les matérialités en jeu. Si la description du cours d'expérience comme superficiel nous apprend quelque chose de l'activité humaine comme corporelle, c'est qu'elle donne en même temps – par son autre face - une description en termes d'événements pour l'acteur concerné de cette activité humaine.

Construction du sens, liberté et responsabilité

G. Deleuze conclut le texte que nous venons de citer par :

« Si bien que la liberté est sauvée de deux façons complémentaires : une fois dans l'intériorité du destin comme liaison des causes, une autre fois dans l'extériorité des événements comme lien des effets. Ce pourquoi les Stoïciens peuvent opposer destin et nécessité » (idem, p. 15).

D'un côté, on a en effet un déterminisme de l'ensemble de l'univers qui, pour l'acteur, revient à un indéterminisme. De l'autre, on a une nécessité logique, mais dans une "logique du sens", celle d'une interprétation à la fois libre, ouverte, proliférante et risquée.

Sartre, quant à lui, redéfinit la notion de liberté à partir de la notion de vécu :

« Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. C'est la définition que je donnerais aujourd'hui de la liberté : ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement » (Sartre, 1972, p. 99).

Si l'on pense la "compréhension du vécu" comme cours d'expérience et donc comme incorporel, la liberté de la personne consisterait plutôt, d'une part dans le **caractère indéterminé** - en particulier, toujours plus large que ce qu'elle en saisit immédiatement - de "la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement", d'autre part dans la **construction du sens** qui, par nature (destin!) dépend d'elle. Nous ne traiterons de cette construction du sens que dans le chapitre 5, mais nous pouvons dire dès maintenant : 1/ qu'il y a constant

renouvellement des rencontres de l'acteur avec le monde, c'est-à-dire des situations, et 2/ qu'il y a à la fois multi-dimensionnalité, typicalité et ouverture de la culture qui permet à l'acteur de les interpréter.

On peut même rencontrer des situations où l'on nous lance l'appel paradoxal "soyez libre !" ³⁷. Mieux encore, cet appel paradoxal peut appartenir à notre culture, explicitement ou implicitement (dès que le système social n'est pas totalement figé). Cette conception de la liberté est intégrée bien évidemment par la critique sartrienne du stalinisme et de l'exclusion de toute rencontre dans le "structuralisme radical" ³⁸. Cet aspect du structuralisme est, selon moi, en relation avec son inféodation à la conception saussurienne du signe, comme je le montrerai dans. D'où le remplacement de cette conception du signe par une autre que nous avons effectuée dans la *méthode élémentaire* et perfectionnerons dans le chapitre 6.

En abordant ici cette question de la liberté, on pourrait considérer que nous nous éloignons largement de la "réduction professionnelle" de la recherche technologique et de la recherche empirique et intervenons dans le champ de la recherche philosophique. Il n'en est rien. Considérons en effet la question de la sécurité des situations de travail. La démarche qui reste la plus répandue en cette matière consiste à édicter, à partir d'une analyse des dispositifs techniques et des tâches assignées aux opérateurs, des règles de sécurité plus ou moins précises / vagues et concrètes / abstraites que les opérateurs ont pour consigne de suivre. Lorsqu'il s'avère, en général après un accident, que ces opérateurs ont violé ces règles, une partie de la responsabilité leur est attribuée. Cette démarche, d'une part postule faussement que l'activité humaine en situation consiste en un suivi de règles, d'autre part simplifie outrageusement le réseau causal en le réduisant au suivi versus violation de règle.

A contrario, des recherches empiriques diverses (physiologiques, psychologiques, psycho-physiologiques, anthropologiques, sociologiques et ergonomiques), ont dégagé des éléments encore plus divers de ce réseau causal ³⁹ dans la situation de travail, en relation avec lesquels la question de la responsabilité des acteurs de la situation de travail se dissout. Les démarches ergonomiques d'analyse et de prévention des risques qui s'en inspirent ont du mal à faire mieux qu'une synthèse éclectique et subjective-experte de ces éléments divers. Réalisme oblige, ces démarches ergonomiques, devant faire une place à la question de la responsabilité des acteurs en situation de travail, mais manquant pour ce faire de notions et méthodes scientifiquement fondées, se contentent de tempérer les responsabilités de ces acteurs conçues en termes de suivi versus violation des règles par un appel à divers mécanismes déterministes.

Un dépassement de ces démarches nécessite de porter sous une forme culturellement acceptable chez les opérateurs, cadres de divers niveaux et fonctions, concepteurs et analystes du risque, les débats philosophiques classiques, au moins depuis l'Ecole Philosophique stoïcienne, concernant le jeu entre "liberté et responsabilité" et "déterminisme". Il nécessite aussi d'élaborer des notions et méthodes empiriques d'analyse des activités individuelles et collectives en situation de travail et d'analyse des risques, ainsi que des démarches de prévention des risques, permettant de traiter et relier de façon fondée responsabilité, déterminismes partiels et synthèse causale.

Le premier pas consiste à définir **une notion de responsabilité** (inséparable d'une notion de **liberté**) qui puisse être reliée à l'étude empirique. On peut ainsi définir la responsabilité d'un acteur comme ce qui, dans son activité, peut être l'objet de la part d'autres acteurs, ayant des statuts sociaux divers, d'un discours de contestation ou d'approbation à lui adressé et d'un dialogue social entre cet acteur et ces autres acteurs. Notons que cette définition est liée à celle de ce qui, dans son activité, est significatif pour un acteur. C'est cette **activité significative pour l'acteur** qui peut entrer dans ce dialogue social⁴⁰. Le second pas, déjà réalisé depuis longtemps par les recherches sur les cours d'action et leur articulation collective, mais aussi de façon plus ou moins explicitée en théorie et méthodologie par diverses recherches ergonomiques, psychologiques de terrain, ethno-méthodologiques et anthropologiques cognitives, consiste à se donner les moyens théoriques et méthodologiques, d'analyser **la construction de la signification de leur activité pour les acteurs** et de relier cette dernière à diverses **contraintes et effets dans la situation**.

Objets théoriques, causes et lois

En reprenant le vocabulaire stoïcien, mais toujours en étendant le "dicible" stoïcien au "montrable, racontable et commentable", le cours d'expérience est constitué par les "liens des effets entre eux", les "quasi-causes", "suivant des lois qui expriment peut-être dans chaque cas l'unité relative ou le mélange des corps dont ils dépendent comme leurs causes réelles" (voir plus haut la longue citation de Deleuze, 1969). Sa description est un premier pas vers l'explication de l'activité humaine, car elle rend possible de l'effectuer en termes d'unités d'activité pertinentes pour l'organisation interne de l'acteur au moment considéré et d'organisation de ces unités entre elles. Mais c'est seulement un premier pas.

Le cours d'action et le cours de vie relatif à une pratique sont constitués par la mise en relation de l'activité réelle pour autant qu'elle ressort des "liens des effets entre eux" – c'est-à-

dire l'activité donnant lieu à expérience pour l'acteur - avec des "causes réelles" dans le corps de l'acteur, la situation et la culture qu'on postule grâce à la description du cours d'expérience qui a pu être effectuée, mais aussi grâce à l'ensemble de la conjoncture scientifique. Leurs descriptions sont, comme nous l'avons écrit plus haut, des synthèses de l'hétérogène. Ces descriptions constituent un second pas vers l'explication de l'activité humaine en termes de **cycles contraintes → activité → effets → contraintes → (...)**.

L'étude du cours d'in-formation donne lieu à un élargissement de la considération des phénomènes de l'activité humaine et de son environnement au-delà de ce qui ressort de la conscience préreflexive mais en restant dans les limites de la pertinence pour l'organisation interne de l'acteur à chaque instant. Il y a retour à l'homogène : la notion de cause cède la place à celle de loi. Sa description constitue un troisième pas vers l'explication de l'activité humaine en termes de lois de fonctionnements des acteurs comme systèmes vivants, sociaux et culturels en relation avec leurs environnements.

9. Les objets d'étude de l'activité individuelle-sociale, Vygotsky et le courant international de l'"activity theory"

Il nous faut revenir aux travaux de Vygotsky (1896-1934) dans la dernière section de ce chapitre 1, pour plusieurs raisons : leur intérêt propre ; leur contribution à la construction de l'objet théorique 'cours d'action' ; le fait qu'ils sont repris en partie aujourd'hui dans un courant de recherche international, qui se réclame de l'"activity theory", avec lequel les recherches menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' sont amenées à débattre.

Rappelons que L. S. Vygotsky a commencé par s'intéresser à la philosophie et en particulier à la théorie des émotions de Spinoza. Loin de toute idéologie de la science pure coupée des engagements pratiques, il s'est efforcé ensuite de créer une psychologie comme aide à l'épanouissement de la "classe ouvrière" en relation avec la "construction du socialisme" en Union Soviétique. Les rôles qu'il a assignés dans cette psychologie à la médiation socio-culturelle et à la médiation technique, à "la médiation socio-culturelle plus la médiation technique", pourrait-on dire, sont le décalque du mot d'ordre strictement contemporain de V. Oulianov (dit Lénine), "les soviets plus l'électricité". Vygotsky est mort jeune et déjà mal vu par les autorités du moment. Ce qu'il faut donc souligner lorsqu'on aborde cet auteur, c'est que ses engagements pratiques, s'ils lui ont occasionné quelques

déboires et une postérité immédiate problématique⁴¹, ont participé à la genèse de ses apports théoriques les plus féconds aujourd'hui dans la recherche empirique⁴².

La conscience

Bien avant le développement du courant de naturalisation de la phénoménologie et le "boom de la conscience" (section 7), Vygotsky, que nous avons déjà eu l'occasion de citer à ce propos, avait cherché à redonner une place à la conscience en psychologie scientifique. Par exemple, Vygotsky (1925, 1994) écrivait :

«(1) En ignorant le problème de la conscience, la psychologie se ferme elle-même la voie d'accès à l'investigation des problèmes tant soit peu complexes du comportement humain, (...). (2) La négation de la conscience et le désir de construire un système psychologique sans ce concept (...) aboutissent à ce que les méthodes soient dépourvues des moyens les plus indispensables pour étudier les réactions qui n'apparaissent pas à l'œil nu (...) (3) Toute délimitation de principe entre comportement de l'animal et comportement de l'homme est effacée (...). (4) Le plus important : en excluant la conscience de la sphère de la psychologie scientifique on conserve en grande partie le dualisme et le spiritualisme de l'ancienne psychologie subjective. (5) En bannissant la conscience de la psychologie, on s'enferme solidement et à jamais dans le cercle d'une absurdité biologique. (6) (...) une telle façon de se poser la question ferme à jamais la voie d'accès à l'étude des problèmes les plus importants, c'est-à-dire la structure de notre comportement, l'analyse de son contenu et de ses formes » (p. 63).

L'activité

Précisons la notion d'"activité" de L. S. Vygotsky (voir Vygotsky, 1962, 1978, 1985, et Schneuwly et Bronckart, 1985). Pour L. S. Vygotsky, les "fonctions psychiques supérieures" ne peuvent être expliquées par le renvoi réductionniste à des processus élémentaires ; il existe différents "niveaux de fonctionnement psychologique" qui ont chacun leurs caractères spécifiques et irréductibles. Pour la connaissance de ces "fonctions psychiques supérieures", Vygotsky propose une approche qui insiste sur l'aspect conscient et l'aspect historique de celles-ci, prend pour objet l'"activité" et pour notion centrale celle de "médiation symbolique".

La pensée et la conscience ne constituent pas, d'après lui, une émanation de caractéristiques structurales ou fonctionnelles internes (c'est-à-dire "situées à l'intérieur de la peau", selon la formule de Watson, le fondateur du Behaviorisme), mais elles sont au contraire déterminées par les activités externes et objectives réalisées avec les congénères, dans un environnement social déterminé (voir Schneuwly et Bronckart, 1985, p. 14). D'où

l'idée d'une genèse sociale de la pensée, dont il a donné une première synthèse provisoire dans son article "*Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*", qui relie cognition, perception, action et communication dans une histoire. D'où aussi l'idée d'une méthodologie qui cherche à relier l'expérimentation en laboratoire et l'étude de terrain, et même des études historiques de produits culturels, tels que les contes folkloriques, les coutumes et le langage, même si Vygotsky en est resté lui-même en pratique à la psychologie expérimentale.

C'est pourquoi Vygotsky considère l'"activité" comme constituant l'objet central de la psychologie. Cette "activité" est définie comme "l'unité d'analyse intégrant les caractéristiques sociales-interactives et individuelles-cognitives des conduites" (ibidem).

Cette "activité" relie actions, communications et discours privé. On voit d'emblée l'intérêt d'une telle réflexion en ce qui concerne le travail et la pratique, qui se développent tant en actions qu'en communications et en interprétations (ou discours privé), dont l'apprentissage est médié par du langage, discours "interne" (ou "privé") de l'apprenant comme discours des "experts" (formateurs, tuteurs, etc...).

Le langage intérieur

Pour Vygotsky, ce discours "interne" parle un "langage intérieur" qui est à la fois essentiel et tout-à-fait particulier :

« Par sa fonction même ce langage [intérieur] n'est pas destiné à la communication, c'est un langage pour soi, un langage qui se présente dans de tout autres conditions internes que le langage extériorisé et qui remplit de tout autres fonctions. C'est pourquoi il y aurait lieu de s'étonner non pas de ce que ce langage soit incompréhensible mais de ce qu'on puisse s'attendre à comprendre le langage intérieur. Le second des éléments déterminant l'inintelligibilité de ce langage est lié à l'originalité de sa structure sémantique (...). Dans certaines conditions, les mots modifient leur sens et leur signification habituels et acquièrent une signification spécifique que leur confèrent les circonstances déterminées dans lesquelles ils surgissent (...). » (idem, p. 374).

Dans le cadre de nos hypothèses, nous étendons cette caractéristique du discours "interne" à la conscience pré-réflexive et à son expression (voir chapitre 4).

La centralité de la question du développement et de la relation entre apprentissage et développement

Dans l'introduction à Vygotsky (1978), M. Cole et S. Scribner notent que, selon Vygotsky, "tous les phénomènes doivent être étudiés en mouvement et changement, selon une approche 'développementale'" (op. cit., p. 6).

L. S. Vygotsky s'est effectivement centré sur le développement et souligné le rôle de la médiation sémiotique dans ce développement avec l'"hypothèse que la parole joue un rôle essentiel dans l'organisation des plus hautes fonctions psychologiques" (idem, p. 23). Il a proposé une notion particulièrement importante, celle de 'zone de développement proximal' : « [La] notion de zone de développement proximal = distance entre le niveau développemental réel déterminé par la résolution de problème indépendante, et le niveau de développement potentiel déterminé à travers la résolution de problème sous guidage par l'adulte ou en collaboration avec des pairs plus capables » (idem, pp. 85-86). Nous verrons, dans le chapitre 6 (section 6), que nous serons conduits, quant à nous, à définir une notion de 'zone situationnelle d'apprentissage-développement' qui en est évidemment en partie inspirée.

L. S. Vygotsky a proposé une alternative (hypothèse d'intériorisation du discours social au discours intérieur au cours du développement de l'enfant) à Piaget (hypothèse de la pensée opératoire, du rôle secondaire du discours et du passage du discours égocentrique au discours social au cours du développement de l'enfant) :

- « Nos expérimentations démontrent deux faits importants : 1/ Le discours de l'enfant est aussi important que le rôle de l'action dans l'atteinte du but. Non seulement les enfants parlent de ce qu'ils sont en train de faire; leurs discours et actions font partie de la seule et même fonction complexe, dirigée vers la solution du problème en cours ; 2/ Plus l'action exigée par la situation est complexe et moins directe sa solution, plus grande est l'importance jouée par le discours dans l'opération comme un tout. Quelquefois le discours devient d'une importance si vitale que, s'il ne lui était pas permis de l'utiliser, les jeunes enfants ne peuvent accomplir leur tâche donnée. Ces observations m'ont conduit à la conclusion que les enfants résolvent les tâches pratiques avec l'aide de leur discours, aussi bien que de leurs yeux et de leurs mains. Cette unité de la perception, du discours et de l'action (...) » (idem, p. 25).

- « Cette recherche montre que l'esprit n'est pas un réseau complexe de capacités générales telles que l'observation, l'attention, la mémoire, le jugement, etc..., mais un ensemble de capacités spécifiques qui sont jusqu'à un certain point indépendantes des autres et développées indépendamment. Apprendre est plus qu'acquérir la capacité de pensée ; c'est l'accomplissement de nombreuses capacités spécialisées pour penser sur une variété de choses. Apprendre n'altère pas notre capacité globale de focaliser l'attention mais développe plutôt des capacités variées de focaliser l'attention sur une variété de choses. Selon cette vue, l'apprentissage spécifique affecte le développement total seulement quand ses éléments, matériaux et processus sont similaires à travers des domaines spécifiques ; l'habitude nous gouverne. Ceci conduit à la conclusion que puisque chaque activité dépend du matériau sur laquelle elle opère, le développement de la conscience est le développement d'un ensemble d'activités indépendantes particulières, ou d'un ensemble d'habitudes particulières. L'amélioration

d'une fonction de conscience ou d'un autre aspect de son activité peut affecter le développement d'une autre seulement pour autant qu'il y a des éléments communs aux deux fonctions ou activités » (idem, p. 83).

Nous reprendrons à notre compte cette nécessité pour comprendre l'apprentissage et le développement de ne pas séparer action et discours et de faire appel à une causalité multiple des Corps, Situations et Cultures.

La situation dynamique

Pour L. S. Vygotsky, la cognition est située dynamiquement ou, selon ses termes, liée à un champ sensoriel, spatial et temporel :

- « En plus de réorganiser le champ visuel-spatial, l'enfant, avec l'aide du discours, crée un champ temporel qui est tout aussi perceptible et réel pour lui que le champ visuel. L'enfant parlant a la capacité à diriger son attention d'une façon dynamique. Il peut voir les changements dans sa situation immédiate du point de vue des activités passées, et il peut agir dans le présent du point de vue du futur (...). Créé avec l'aide du discours, le champ temporel pour l'action s'étend en avant et en arrière. L'activité future qui peut être incluse dans une activité en cours est représentée par des signes. Comme dans le cas de la mémoire et de l'attention, l'inclusion des signes dans la perception temporelle ne conduit pas à un simple allongement de l'opération dans le temps ; plutôt, elle crée les conditions pour le développement d'un seul système qui inclut les éléments effectifs du passé, du présent et du futur. Le système psychologique émergent de l'enfant comprend maintenant deux nouvelles fonctions : les intentions et les représentations symboliques de l'action motivée » (idem, p. 36).

Ce caractère situé de la cognition se traduit dans la notion de sens du mot et sa différence avec la notion de signification :

- « Nous avons pu établir dans nos recherches trois de ces caractéristiques fondamentales [de l'aspect sémantique du langage intérieur], liées intrinsèquement entre elles et constituant l'originalité sémantique du langage intérieur. La première est la prédominance du sens sur la signification (...). Le sens d'un mot est ainsi une formation toujours dynamique, fluctuant, complexe, qui comporte plusieurs zones de stabilité différentes. La signification n'est qu'une des zones du sens que le mot acquiert dans un certain contexte verbal, mais c'est la zone la plus stable, la plus unifiée et la plus précise. Comme on sait, le mot change aisément de sens selon le contexte. La signification au contraire est un point immobile et immuable (...) » (Vygotsky, 1985, pp. 370-371).

En relation avec nos hypothèses, nous ne nous intéressons en fait qu'à ce que Vygotsky appelle le "sens" et ne considérons la "signification" que pour autant qu'elle permet d'atteindre ce dernier.

Le courant international de l'"activity theory", son intérêt et ses limites

Une référence théorique importante dans ce courant de recherche international est faite, comme nous l'avons écrit plus haut, aux travaux de L. S. Vygotsky (1896-1934), auxquelles il faudrait joindre un psychologue du développement nord-américain, J. Bruner (voir, par exemple, Bruner, 1983, 1990). Quatre idées président à ce courant, comme le montrent Turner et Turner (2001) :

- « the concept that all purposive human activity can be characterised by a triadic relation between a *subject* (one or more people) and the group's *object* (or purpose) mediated by an *artefact* or tools » (p. 129)

- « activities are dynamic entities having their roots in earlier activities and bearing the seeds of their own successors » (p. 130)

- « the role of mediation by artefacts » (*ibidem*)

- « Engeström (...) has adopted Fichtner's three level model of subject-object-subject interaction which distinguishes among between coordination, cooperation and co-construction » (*ibidem*).

En fait, cette "*activity theory*" est loin d'être une théorie de l'activité :

« While the word *theory* is misleading, activity theory does provide a description of context which can be used as a starting point from which to describe work » (Turner et Turner, 2001, p. 127).

Elle se résume en fait à un objet théorique plus ou moins bien défini qui oriente l'investigation (recueil de données et description) vers quelques aspects importants de l'activité humaine, utiles à considérer dans une perspective de conception. Elle ne développe aucune description systématique de cette activité humaine. Elle se contente de la survoler et d'en abstraire des caractérisations en termes de relations entre sujet, objet et artefact, de coordination, coopération et co-construction, et d'autres notions parentes.

Notons aussi que l'ouvrage collectif de Nardi (1996), qui regroupe de nombreux auteurs de ce courant de l'"*activity theory*", présente un Vygotsky sans signes et dans une relation lâche avec la conception technico-organisationnelle. Il se contente de considérer l'outil comme appartenant à l'activité, ce qui, d'après nos hypothèses, n'est qu'une partie d'une description de l'activité susceptible d'être porteuse d'explication. Nous verrons au contraire plus loin (chapitre 5, section 1) qu'un aspect important de la psychologie de Vygotsky, c'est le rôle qu'il attribue aux outils et aux signes dans le développement cognitif.

C'est pourquoi les objets théoriques d'étude de l'activité individuelle-sociale que nous avons définis se rattachent à la notion d'activité de Vygotsky, en tant qu'elle est individuelle-sociale, inclut signes et outils, ainsi qu'une notion de conscience⁴³. Ainsi, les recherches sur ces objets théoriques partagent avec les recherches de ce courant de l'"*activity theory*" un certain espace de recherche sur l'activité humaine, d'où des amorces de débats avec certains des chercheurs concernés (en particulier M. Cole et Y. Engeström). Cependant,

du fait des précisions apportées aux objets théoriques d'étude de l'activité, à leur observatoire (chapitre 4) et à la théorie du signe (chapitre 6), elles ne se rattachent pas à proprement parler à ce courant de l'"*activity theory*" et se contentent d'appartenir à une même famille élargie que lui.

Conclusion

Avec ce chapitre, nous avons débordé la 'réduction professionnelle ergonomique' de l'étude du cours d'action de la *méthode élémentaire* dans plusieurs directions.

Une première direction est celle de l'étude de la cognition humaine sur le long terme, des emports temporels importants, grâce à la notion de cours de vie relatif à une pratique. C'est une croix de la psychologie cognitive à son origine. L'introduction de Newell et Simon (1972) proposait une étude de la cognition humaine selon trois dimensions de variation dont l'une, celle de "l'échelle de temps des actes comportementaux (activité / apprentissage / développement)" (op. cit., p. 2), a été laissée de côté ("L'accent a été mis sur l'activité. L'apprentissage est considéré comme un effet second", op. cit., p. 5).

Une seconde direction est celle de l'étude de la construction du sens en tant que telle, grâce à la notion de cours d'expérience. Cette direction est restée étrangère à la psychologie, sauf avec la tentative sans lendemain de l'école piagétienne (Apostel et al., 1957) que nous avons rappelée dans la *méthode élémentaire*.

Une troisième direction est celle du dialogue, d'une part, avec les approches comportementales, d'autre part, avec la Neuro-phénoménologie initiée par F. Varela, par l'intermédiaire de la notion de cours d'in-formation.

Il s'agit maintenant de montrer que la documentation de ces objets théoriques est possible, c'est-à-dire que ces objets théoriques sont associés à un observatoire scientifique. Ces précisions concernant les objets théoriques de l'activité individuelle-sociale conditionnent l'observatoire mais ne le déterminent pas entièrement. S'ajoutent des dispositifs matériels et des situations de construction de données les incluant avec des observateurs-interlocuteurs, donc des activités nouvelles interférant ou non avec les activités naturelles des acteurs considérés, directement ou par l'intermédiaire des autres acteurs de la situation.

Mais auparavant, nous devons présenter une autre série d'objets théoriques, ceux de l'étude de l'activité collective.

Notes du chapitre 1

¹ Une première version d'une partie de ce chapitre a été présentée dans Theureau (2002b).

² Un exemple de bonne définition d'un objet théorique est celle de la "compétence linguistique de l'auditeur-locuteur idéal" par Chomsky comme "intuition linguistique du sujet parlant" (voir Chomsky, 1969). L'hypothèse qui délimite l'objet "compétence linguistique" est claire et permet de discriminer les phénomènes concernés des phénomènes qui ressortent de la "performance linguistique". Par contre, comme Milner (1989) l'a montré, il n'y a pas d'observatoire clairement défini qui soit associé à un tel objet théorique. Les "sujets parlants" susceptibles de documenter "l'auditeur-locuteur idéal" sont laissés dans le flou, ce qui aboutit à ramener l'objet théorique à "l'intuition linguistique du linguiste".

³ L'hypothèse de l'autonomie est moins forte que celle de l'autopoïèse. Caractériser un système comme autopoïétique est, en fait, équivalent sans plus à le caractériser comme vivant (Stewart, 1998). L'autonomie, elle, peut caractériser des systèmes autres que vivants.

⁴ En ce qui concerne l'individuation, voir Simondon (1989). C'est à travers l'appropriation, c'est-à-dire la construction d'un monde et d'un corps propres, qu'un acteur se constitue au fur et à mesure comme individu particulier.

⁵ Certaines de ces caractéristiques, par exemple celles de cognition, d'autonomie, d'incarnation et de situation, sont a priori valables pour des systèmes vivants autres qu'humains. Par contre, la caractéristique de culture ne peut être considérée alors qu'à condition d'en laisser de côté l'aspect symbolique et l'aspect technique (ou, chez certaines espèces animales, comme certains des primates non-humains, une bonne part de ce dernier). De même, la caractéristique de vécu ne peut être considérée comme partagée avec d'autres espèces animales qu'à condition de lui enlever la relation étroite qu'elle entretient chez l'homme avec le discours.

⁶ J.-P. Sartre a mis à l'épreuve son projet de fondation d'une anthropologie historique dans *L'Idiot de la famille*, son ouvrage inachevé sur la constitution génétique de Flaubert et de son œuvre littéraire qui devait se conclure par une nouvelle compréhension du style de *Madame Bovary*. Divers projets de "psycho-phénoménologie" réapparaissent aujourd'hui pour la clarification desquels le projet sartrien et son devenir sont riches d'enseignements (voir Sartre, 1971, 1972). Selon Cabestan (2005) : « (...) à la différence des psychologies introspective ou expérimentale qui ont pour objet la *psyché*, la psychologie phénoménologique étudie les réactions de l'homme en situation, et s'efforce de dégager le sens de ses conduites qui engagent à la fois et l'"âme" et le "corps", la réalité humaine en tant que totalité synthétique. Dès lors, une telle science ne se doit-elle pas d'abandonner son titre de psychologie, de science du psychisme, pour celui d'anthropologie ? ». Rétrospectivement, on peut constater que, dans un premier temps, Sartre a maintenu le terme de "psychologie", puis a basculé totalement vers le terme d'"anthropologie". Le rattachement à une "anthropologie cognitive" que nous avons affirmé dans la *méthode élémentaire* fait, pour ainsi dire, la synthèse.

⁷ C'est au fur et à mesure des recherches empiriques et du développement parallèle de l'observatoire que cette définition s'est enrichie. Dans Pinsky et Theureau (1987), nous écrivions "racontable et commentable, y compris au moyen de déictiques", en restant à du langage en situation sans le corps qui le produit. Le simple constat des phénomènes de verbalisation simultanée, interruptive et en autoconfrontation nous a conduit à dépasser cette formule par la caractéristique de "montrable" qui incluait aussi bien les gestes de désignation et de mime que l'expression de déictiques. Une recherche en cours par N. Donin (musicologue), P.-A. Valade (chef d'orchestre) et moi-même sur l'activité de direction d'orchestre montre à l'évidence qu'il est nécessaire de considérer la simulation (par exemple celle de la chanteuse soliste ou de tel instrument de l'orchestre), donc d'inclure la "simulable" dans le "montrable", comme différentes recherches sportives le suggéraient déjà.

⁸ De même, en Histoire, la notion d'"intrigue" proposée par Veyne (1971) et interprétée par Ricoeur (1984) fait une synthèse des éléments hétérogènes que sont, d'une part, les actions des acteurs historiques telles qu'elles découlent de leurs témoignages et de l'interprétation de ces derniers par l'historien, d'autre part, les caractéristiques de l'époque étudiée qui échappaient à ces acteurs historiques et que seul l'historien peut dégager.

⁹ Évidemment, la description par le chercheur (ou l'analyste) du cours d'action est encore plus limitée, puisqu'elle ne considère l'expérience de l'acteur que pour autant que des données empiriques ont pu en être construites.

¹⁰ Nous citons les *Collected Papers* de Peirce de la façon traditionnelle, c'est-à-dire par le numéro du texte ou fragment de texte.

¹¹ Une première formulation de cette notion a été effectuée en termes de "cours d'interaction". Nous ajoutons entre parenthèses que, "pour bien faire, il faudrait ajouter 'asymétrique', ce que nous ne ferons pas afin d'alléger les formulations". Mais, malheureusement, en ne faisant pas cet ajout, on crée le malentendu en donnant l'impression que cette notion se contente de mettre en histoire la notion d'"interaction" utilisée avec différentes

acceptations dans divers autres courants de recherche comme, par exemple, celui de l'ethnométhodologie. La notion d'"in-formation" est strictement équivalente à celle d'"interaction asymétrique".

¹² On retrouve ainsi le projet initial de Watson, le créateur du behaviorisme, tel du moins que l'interprète Merleau-Ponty : « Pour Watson, le comportement peut être étudié sans recours à la physiologie, et considéré comme un « courant d'activité » vers l'entourage physique et social, source d'une certaine signification. Son intention l'éloigne donc d'une certaine réduction à la physiologie ; mais, hanté par l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur, il n'a pu traduire sa révolte que par une analyse des phénomènes nerveux et, finalement, il s'est arrêté à une "réflexologie" dans laquelle le comportement est considéré comme une chaîne de réflexes conditionnés (...) Watson tourne ainsi le dos à son premier but. Ce n'est plus une activité qui explique la relation entre le milieu physique et le milieu humain, mais une causalité [du physique vers l'humain = note de ma part] (...). En admettant la légitimité de l'entreprise behavioriste, et en re-examinant la notion de comportement, en la définissant comme une notion dialectique qui a son siège entre l'entourage du sujet, comme une totalité qui a sa loi interne, on peut réaliser le plan que le behaviorisme watsonien, à ses débuts, s'était proposé, et dont il s'était fortement éloigné par la suite » (Merleau-Ponty, 1988, p 429). Ce serait, dans le vocabulaire de F. Varela, retrouver la dynamique du couplage structurel.

¹³ Rappelons qu'E. Husserl introduit "les data hylétiques, les purs data de sensation" (Husserl, 2001, p. 155) et parle de "la hylé - les data hylétiques en tant que matière pour des fonctions intentionnelles" (ibidem, p. 168). Au contraire, pour Sartre, "la sensation, notion hybride entre le subjectif et l'objectif, conçue à partir de l'objet et appliquée ensuite au sujet, (...) est une pure rêverie de psychologue, il faut la rejeter délibérément de toute théorie sérieuse sur les rapports de la conscience et du monde" (Sartre, 1943, p. 378). Les notions de clôture opérationnelle et de couplage structurel ont aussi pour conséquence la récusation de la hylé, puisque leur énoncé postule que, dans une description symbolique admissible des interactions entre un acteur et son environnement - donc dans "toute théorie sérieuse" selon J.-P. Sartre mais en le justifiant plus précisément qu'il ne l'a fait -, seul ce qui est pertinent pour l'organisation interne de l'acteur a droit de cité.

¹⁴ Nous en donnerons d'autres exemples dans la section 10 du chapitre 2.

¹⁵ Notons cependant que cette abréviation peut être source de malentendus, puisqu'elle peut être entendue comme une proposition ontologique - l'idée selon laquelle ce qui ressort de l'expérience de l'acteur aurait *a priori* un rôle causal plus important que ce qui n'en ressort pas - et non pas comme une proposition épistémologique ayant un fondement ontologique, le caractère autonome de l'activité humaine, ce qu'elle est effectivement. Ajoutons qu'elle englobe la proposition épistémologique plus générale selon laquelle la connaissance d'un objet quelconque consiste en la découverte de lois concernant cet objet et pas seulement en celle d'écarts relativement à une référence extérieure. Par exemple, la découverte d'écarts entre l'activité et la tâche, dont on parle encore beaucoup en ergonomie, ne peut être que l'amorçage de la recherche sur l'activité de travail et non pas son aboutissement.

¹⁶ 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, une idée sur la nature de certaines choses et ses conséquences épistémologiques. La raison de cette non-reproduction dans la traduction française me semble en 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.

¹⁷ Dans cette figure de la paire-étoile cours d'in-formation / cours d'expérience, le "*cela*" est le cours d'in-formation et le "*processus conduisant à cela*" est le cours d'expérience. Remarquons que le schéma de cours d'in-formation / cours d'expérience traduit par cette **figure 5** est semblable à celui d'acteur / environnement qui a été présenté dans la *méthode élémentaire* (figure 2, op. cit., p. 34), mais traduit une hypothèse très différente. Il s'agit de l'hypothèse de deux niveaux de l'activité humaine et non pas d'un faisceau d'hypothèses concernant les diverses interactions asymétriques d'un acteur avec son environnement.

¹⁸ Les descriptions des périodes d'activité étudiées en termes de cours d'action constituent des analyses de grain plus fin à l'intérieur de la description d'une période qui englobe les premières, qui constitue une analyse de grain plus grossier en termes de cours de vie relatifs à la pratique considérée.

¹⁹ Comme le note Coorebyter (2000, p. 604), "*L'idiot de la famille*" [autre ouvrage de Sartre qui marque cette dernière étape d'élaboration] est "le renversement point par point de la thèse de "*La transcendance de l'ego*" (le premier ouvrage philosophique publié de Sartre) (dénonciation d'une "détermination passagère de la subjectivité" enclose dans "un instant" qui vaudrait "création *ex nihilo*" et se prétendrait intelligible en et par soi)" et donc "le symptôme des faiblesses de la première doctrine de la liberté".

²⁰ Ces petits exemples sont : dans Sartre (1965, p. 38) et dans Sartre (1943, p. 73), l'exemple de l'écriture ; dans Sartre (1943), celui du comptage de cigarettes (« Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande : "Que faites-vous là ?" je répondrai aussitôt : "Je compte" », op. cit., p. 19) et d'autres exemples du même genre (« Que faites-vous ? Je suis en train de clouer ce tapis, de pendre au mur ce tableau », ibidem, p. 164).

²¹ On peut remarquer que différentes notions proposées par le "second Sartre", après la "*Critique de la Raison Dialectique*", auraient pu conduire à la fois à ce débordement de la compréhension du vécu (comme versant positif de l'autocritique que nous avons rapportée) et à ce pari analytique. Dans cet ouvrage, Sartre considère essentiellement la compréhension de l'action de l'autre que soi. D'une part, il nous dit que "la compréhension, c'est la praxis même en tant qu'accompagnée par l'observateur situé" (Sartre, 1985, p. 378) et que "la compréhension n'est autre que la translucidité de la praxis à elle-même, soit qu'elle produise, en se constituant, ses propres lumières, soit qu'elle se retrouve dans la praxis d'un autre" (Sartre, 1960, p. 160). Il est facile d'en conclure qu'alors la "compréhension par l'acteur de son vécu" et la compréhension par l'"observateur situé" de ce même vécu sont identiques. D'autre part, il nous dit que cette compréhension passe par l'articulation de deux méthodes qu'il nomme à la suite d'un sociologue, H. Lefèvre, l'une analytico-régressive (retour analytique sur le processus passé à partir d'un instant donné), l'autre synthético-progressive (compréhension de la façon dont une totalisation du processus passé ouvre sur un développement immédiat de ce processus) (Sartre, 1960., pp. 60-111). Si l'on conjoint ces deux séries de propositions, l'"analytico-régressif" concerne aussi bien l'acteur que l'"observateur situé". Il ne peut donc consister en une analyse contemplative. Il constitue une analyse pour l'action ou tout simplement l'avenir, reliant à chaque instant le passé et le futur. Mais Sartre avait alors d'autres préoccupations et n'a pas tiré cette conclusion importante en ce qui nous concerne. Il suffit d'un pas de plus pour en faire une composante de la conscience préreflexive.

²² On peut en effet se demander si la non-différenciation théorique entre, d'un côté, le préreflexif, et, de l'autre, le prérefléchi (ajoutant au précédent les produits de la prise de conscience) n'est pas tout simplement un produit de la méthode de l'entretien d'explicitation elle-même, après-coup et sans aide matérielle à la remise en situation de l'acteur. Il est alors effectivement difficile de différencier les "prises de conscience du fait qu'on se souvient de tel fragment d'activité qu'on croyait oublié" des "prises de conscience de ce qu'on faisait à l'instant t de l'activité considérée et qui n'entraient pas dans la conscience préreflexive à cet instant".

²³ Rappelons que cette notion marquait la sortie de l'Histoire du structuralisme de l'École des Annales. Cette dernière s'était séparée de l'histoire événementielle en affirmant que le travail de l'historien était d'étudier des synchronies de phénomènes non-conscients (la démographie, l'économie, etc...) et d'examiner les relations entre synchronies successives afin de constituer des diachronies. Pour P. Veyne, il s'agissait de retrouver les événements, non pas comme anecdotes mais comme constituant des intrigues, et de dégager les composants et l'organisation dynamique de ces intrigues. Un bon exemple d'une analyse historique de cette sorte peut être trouvé dans Crouzet (1994) où l'auteur cherche à montrer, en reprenant à nouveaux frais l'analyse des sources, comment la nuit de la Saint-Barthélemy s'est construite au fur et à mesure, non pas selon un plan ou plusieurs plans (celui du roi, celui des huguenots, celui du Duc de Guise, etc...), mais par des conjonctions plus ou moins fortuites d'entreprises, planifiées ou non, qui ont transformé, localement et globalement, les situations des divers acteurs et collectifs d'acteurs.

²⁴ Cet auteur écrit : « ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu » (op. cit., p. 12).

²⁵ Selon James (1912, 2003) : « [Il y a] identité continue de chaque conscience personnelle comme un nom pour le fait pratique que de nouvelles expériences viennent qui reconsidèrent les anciennes, les trouvent chaudes et les saluent et approprient 'miennes' » (p. 68). Et, selon James (1946) : « Toute pensée a le privilège de distinguer, parmi les autres pensées qu'elle peut connaître, celles qui appartiennent au même Moi qu'elles de celles qui ne lui appartiennent pas (...). La seule question à examiner est de savoir si ce jugement est vrai : l'identité de pensée est-elle une identité personnelle ? » (p. 259).

²⁶ Le stoïcisme a constitué l'une des grandes écoles antiques de philosophie, comme le platonisme, l'aristotélisme, le cynisme, l'épicurisme et le scepticisme. Cette école philosophique s'est développée durant huit siècles à partir de Zénon de Citium (332-262 avant l'ère chrétienne) et a connu de nombreuses variations liées tant à la variété des expériences et des débats avec d'autres écoles philosophiques. J'y reviendrai dans l'ouvrage ultérieur "*Philosophie, Technologie, Cours d'action*".

²⁷ Citons cet auteur : « Sartre, le premier Husserl et Brentano partagent donc l'opinion que l'unité de la conscience - qu'il s'agisse de l'unité de différentes expériences simultanées ou de l'unité du "flux de conscience" - se constitue toute seule, c'est-à-dire sans faire appel à un ego qui fonctionnerait comme un principe d'unification surplombant la vie de la conscience. Cette unité spontanée de la conscience serait donc de nature associative, elle serait du ressort de cette logique d'un tout composé de parties non-indépendantes que Brentano, Meinong et Husserl ont si bien explorée dans le contexte des objets temporellement étendus, comme par exemple la mélodie musicale. Même si les *Recherches logiques* appellent cette unité de la conscience "Je phénoménologique", celui-ci n'a en fait rien d'égologique, puisqu'il n'est rien d'autre que le simple "faisceau des vécus" d'un Je empirique, qui est lui-même composé de cette conscience et d'un corps empirique. Ce Je empirique est donc en effet un objet transcendant, "comme une chose physique quelconque, comme une maison, un marbre, etc..." (...). Il s'ensuit que ce Je phénoménologique qui n'est que la partie spirituelle du Je empirique n'a rien en commun avec le "Je pur" de Kant et de Natorp, c'est-à-dire avec "le centre subjectif reliant tous les contenus qui font partie de

ma conscience". Husserl dit n'avoir aucun usage d'un tel "Je pur" dont il avoue par ailleurs que "je n'arrive tout simplement pas à le dénicher". Il faut préciser tout de suite que si l'appartenance d'un vécu à l'unité fluctuante de la conscience, ainsi que cette unité elle-même sont, elles, bien de vrais phénomènes, ceux-ci n'apparaissent cependant qu'à la faveur d'un acte réflexif. Quand, dès 1907, Husserl introduira la notion de la réduction phénoménologique et précisera ainsi le statut de cette réflexion, son aversion pour une conception égologique de la conscience n'en deviendra, d'abord, que plus profonde. Puisqu'une telle réduction consiste à purifier la conscience de toute aperception empirique et donc de tout lien avec un Je empirique, il conclura très logiquement que la conscience pure n'appartient à personne. Sartre ne dit pas autre chose quand il considère la conscience comme étant un "champ transcendantal", "une spontanéité individuée et impersonnelle" » (op. cit., p. 300).

²⁸ En fait, comme nous essaierons de le montrer dans un ouvrage ultérieur, la réintroduction du "Je" par Husserl tient à la nécessité pour lui d'assurer la possibilité de la connaissance dans les limites de la seule perception et non pas en termes d'action incluant la perception. Une épistémologie pragmatiste et constructiviste comme celle qui est traduite dans la figure 1 (p. XX) ne rencontre pas la même nécessité.

²⁹ Cette idée de la conscience préreflexive à un instant donné permet à Sartre de développer une nouvelle pensée de la constitution des phénomènes – ou du moins son ébauche –, celle de la « constitution dévoilante », où "disparaît, court-circuitée, la constitution (dite "statique" dans le vocabulaire husserlien des années vingt) des objectivités" (Mouillie, 2000, p. 107). Rappelons que "la "Phénoménologie "statique" de Husserl, dans *Ideen I*, prend comme point de départ un objet bien défini (comme les objets mathématiques dans les *Recherches Logiques*) et essaye ensuite de comprendre comment il est constitué par le flux des expériences pures. La "Phénoménologie génétique", quant à elle, est censée pousser plus avant l'analyse de cette constitution et investiguer les processus d'auto-constitution de l'ego et du flux des expériences pures" (Petitot, Varela, Pachoud et al., 1999, p. 37). Comme Begout (2000) le montre, "le point de vue statique perdue, lui aussi, après le vrai-faux tournant génétique de 1917-1921 et il détermine également nombre de recherches apparemment génétiques" (op. cit., p. 48). Cet auteur propose de voir chez Husserl une articulation de la Phénoménologie statique et de la Phénoménologie génétique plutôt qu'une séparation. Mais, commençant par le statique et ne le remettant pas en question, cette articulation ne peut qu'en rester prisonnière. De façon semblable, dans le passé d'élaboration de la notion de cours d'action, Leonardo Pinsky et moi-même avons pu constater que, si Piaget et son école, après s'être d'abord concentrés sur les "structures", avaient fini par se concentrer sur les "procédures" – ce qui encourageait notre perspective d'étude d'objets théoriques de l'activité humaine –, ils avaient finalement laissé leur conception des "structures" inchangée et développé une conception des "procédures" qui était restée prisonnière de la première.

³⁰ En ce qui concerne la relation entre philosophie et empirisme, il faut ajouter aux propositions de J.-P. Sartre celles de Ricoeur (1950, 1988) d'avant son tournant herméneutique, qu'il nous arrivera de qualifier de Ricoeur 1 : « Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire. C'est par ce rapport que la description est compréhension (...). Loin qu'on puisse dériver le volontaire de l'involontaire, c'est au contraire la compréhension du volontaire qui est première dans l'homme (...). Ce renversement de perspective n'est qu'un aspect de cette révolution copernicienne qui sous des formes multiples est la première conquête de la philosophie ; toute fonction partielle de l'homme gravite autour de sa notion centrale, celle que les stoïciens appelaient le principe directeur » (p. 8).

³¹ Citons : Block et al., 1998 ; Carruthers, 2000 ; Chalmers, 1996 ; Dennet, 1991 ; Flanagan, 1992 ; O'Shaughnessy, 2000 ; Rosenfield, 1992 ; Searle, 1996, 1997 ; Siewert, 1998 ; Walter, 2001 ; Zahavi, 1999), mais aussi en termes de contributions de philosophes et de chercheurs empiriques aux recherches empiriques dans ces domaines (Varela et al., 1991, 1993 ; Edelman, 1992 ; Depraz et al., 2003 ; Petitot, Varela, Pachoud et al., 1999 ; Thomson, 2001 ; Varela et Shear, 1999 ; Damasio, 1999 ; Collectif, 2000, le numéro spécial de la revue *Intellectica*, consacré aux *Recherches sur la conscience en sciences cognitives*). Même le fameux article de G.A. Miller, "*The magical number seven, plus or minus two : some limits on our capacity for processing information*", écrit dans une optique purement behavioriste, se trouve enrôlé aujourd'hui sous la bannière de la "conscience" (in Baars et al., 2003).

³² James ajoute (idem, p. 227) : « je dis "tendent à apparaître" plutôt qu'"apparaissent" pour tenir compte des faits de la personnalité subconsciente, de l'écriture automatique, etc... ».

³³ James cite Helmholtz : « Nous ne remarquons que ces relations qui sont les signes pour nous des choses (groupes particuliers de qualités sensibles qui nous intéressent pratiquement et esthétiquement) » (idem, p. 285).

³⁴ « [il y a une] délicate idiosyncrasie de l'objet de la pensée. Et si nous souhaitons sentir cette idiosyncrasie, nous devons reproduire la pensée telle qu'elle a été énoncée, avec tout mot entouré d'une frange et l'ensemble de la phrase baignée dans un halo original de relations obscures, comme un horizon (...) » (idem, p. 271) ; ou encore : « c'est sur le rétablissement du vague et de l'inarticulé à leur véritable place dans notre vie mentale que je m'efforce d'attirer l'attention si instamment » (James, 1892, cité par Thomson et al., 1999, 2002, p. 248).

³⁵ C'est ce qui suscite, par exemple, la critique de Jaynes (1976) : « C'est William James qui a offert le meilleur exposé de l'automate conscient (...). Il est tout simplement inconcevable que la conscience n'ait rien à voir avec une activité à laquelle elle assiste avec tant de fidélité. Si la conscience n'est que l'ombre impuissante de l'action, pourquoi est-elle plus intense quand l'action est hésitante ? Et pourquoi sommes-nous moins conscients quand nous faisons les choses les plus habituelles ? » (op. cit., p. 22). Il me semble, au contraire, que James, dans son propre vocabulaire, se contente de séparer, ce que, dans notre vocabulaire, nous appelons le cours d'expérience et l'activité qui donne lieu à expérience. Le premier est immatériel, simple effet de surface de la dynamique du couplage structurel. La seconde est matérielle et est abordée, avec ses contraintes et effets, à travers l'objet théorique cours d'action, ou, de façon plus développée, à travers l'objet théorique cours d'information.

³⁶ On trouve chez James (1905, 1999, p. 5) une autre formulation du même point de vue : « Bien qu'il y ait un dualisme pratique – puisque les images se distinguent des objets, en tiennent lieu, et nous y mènent, il n'y a pas lieu de leur attribuer une différence de nature essentielle. Pensée et actualité sont faites d'une seule et même étoffe, qui est l'étoffe de l'expérience en général ».

³⁷ Il est paradoxal au sens où, si nous le suivons, nous ne sommes pas libres – en tout cas, pas absolument libres –, et, si nous ne le suivons pas, nous ne sommes pas libres non plus.

³⁸ Voir "*La Critique de la Raison Dialectique*" (Sartre, 1960, 1985), et nombre de "*Situations*", les recueils d'articles publiés périodiquement par Sartre.

³⁹ Je parle ici de "cause", pour rester au plus près du sens commun. Une présentation scientifique devrait plutôt se faire en termes de loi empirique.

⁴⁰ En ce qui concerne l'analyse des cours d'expérience et la responsabilité, une première réflexion a été menée en relation avec l'étude des cours d'action des opérateurs d'imprimerie et de leur articulation collective en relation avec la conception de la sécurité (Dequaire-Falconnet, 2001, Dequaire-Falconnet et Theureau, 2001).

⁴¹ Ses disciples principaux ont été I. Luria (qui, après avoir réalisé des études préfigurant l'anthropologie cognitive exotique dans les régions périphériques de l'Union Soviétique, s'est replié sur la neurophysiologie, à laquelle il a apporté des contributions fondamentales, ce qui lui a permis d'éviter les questions scientifiques ayant des implications trop directement politiques et sociales, et a contribué à faire traduire les écrits de Vygotski aux USA) et V. Leontiev (qui a développé une dogmatique de l'action comme lien entre fins et moyens qui a donné lieu à de nombreuses publications, y compris en Français, a fait une "belle carrière" soviétique : voir Kozulin, 1986, qui montre comment le "groupe de Karkov" animé par Leontiev avait pris ses distances avec Vygotski, au moment même où ce dernier commençait justement à être mal vu des autorités). Si l'on veut avoir une idée du genre de dogmatique de l'action humaine développée par cet auteur, on peut lire, par exemple, Leontiev (1975).

⁴² Nous reviendrons sur cette question de la relation entre engagement pratique et recherche empirique dans le chapitre 3 (section 5) et la conclusion générale (section 1).

⁴³ Nous y reviendrons dans le chapitre 5, section 1.