



HAL
open science

Homme, Culture et Société

Patrick Juignet

► **To cite this version:**

| Patrick Juignet. Homme, Culture et Société. , 2024, 978-2-9587843-5-5. hal-04724276v2

HAL Id: hal-04724276

<https://hal.science/hal-04724276v2>

Submitted on 12 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Homme, Culture et Société

Épistémologie - Ontologie - Pragmatique

Patrick Juignet

Homme, Culture et Société

Épistémologie - Ontologie - Pragmatique

Libre Accès Éditions



Reproduction commerciale interdite au titre de la loi du 11
mars 1957 et du 3 juillet 1985.

L'éditeur autorise la republication en archive ouverte au titre de
l'article 30 de la Loi pour une République numérique.

© 2024, Libre Accès Éditions, Nice
ISBN : 978-2-9587843-5-5



Du même auteur

Un Univers organisé - Essai pour une ontologie réaliste et pluraliste, Libre Accès Éditions, Nice, 2024.

Avant-propos

Qu'est-ce que l'Homme, la Culture et la Société ? Comment les étudier ? Quelle place occupent les sciences qui le prétendent dans le concert des savoirs contemporains ?

Cet essai philosophique tente de répondre à ces questions. La philosophie a deux modes principaux d'intervention concernant les sciences et les savoirs qui s'en approchent. Ce sont l'épistémologie et l'ontologie. La première s'occupe des principes, objets et méthodes de recherche propres aux sciences. La seconde s'occupe des conceptions du réel qui les sous-tendent.

C'est sur le second aspect que le présent travail va porter préférentiellement. La séparation entre les sciences se rapportant à l'Homme et les sciences de la Nature est en partie liée aux dualismes matière/esprit et nature/culture. Ces dichotomies ont été essentialisées ou substantifiées par la métaphysique. Pour surmonter ces dualismes, certains ont été tentés par le réductionnisme matérialiste. La Nature serait une, d'un seul tenant, et composée de matière.

Le réductionnisme, s'il est conséquent, aboutit sur le plan ontologique au physicalisme (seul le niveau physique existe) et, sur le plan épistémologique, à ne considérer comme valide en dernier ressort que la science physique. La chaîne complète de réduction ramène le social à l'individuel, l'individuel au biologique, le biologique au physique. Si cette réduction est erronée, on voit les dégâts occasionnés : des pans entiers de l'existant sont niés et les savoir associés disqualifiés. Les connaissances portant sur l'Homme,

la Culture et la Société, situées en début de chaîne, sont tout particulièrement impactées.

Ces positionnements antagonistes (dualisme versus réductionnisme) ne vont pas de soi ! Une discussion s'impose. Les guerres entre idéalisme et matérialisme, dualisme et monisme, ne sont pas de fatalités. Elles sont issues des vieilles métaphysiques de la substance. On peut concevoir le Monde différemment, selon une ontologie pluraliste et émergentiste bien plus intéressante et plus heuristique.

La conception que nous proposons se fonde sur le principe d'une coordination entre les champs théoriques et les champs empiriques des sciences fondamentales. Cela permet de délimiter des niveaux ontologiques émergents. Concernant les humains, les cultures et les sociétés, trois domaines fondamentaux et pertinents se dessinent. Ce sont le biologique, le cognitif et le social. La culture paraît se placer à l'intersection des deux derniers et le psychisme au croisement des deux premiers. Nous avons ainsi une sorte de cartographie très simple permettant de se repérer, ce qui constitue notre objectif principal. Il n'est en effet pas possible d'entrer dans le détail des très nombreuses disciplines concernées.

Hormis le conflit entre dualisme et réductionnisme un autre problème a affecté les savoirs contemporains : « la déconstruction ». Ce mouvement amorcé en philosophie avec Jacques Derrida a affecté tous les savoirs sur l'Homme, la Culture et la Société et il a eu des conséquences de méthode. Ce courant de pensée nie la possibilité de vérité par rapport à une réalité objectivable. Il valorise l'irrationnel. C'est la façon de penser la plus répandue, mais elle n'est pas utile à la connaissance. Elle produit seulement des fictions inopérantes. Le constructivisme y est poussé à l'extrême, ce qui

aboutit à nier l'existence d'un réel indépendant. Il s'ensuit un relativisme généralisé qui met en doute la science.

Dans le sillage flou de la déconstruction s'est formé une tendance épistémologique dite « nominaliste », terme repris de la querelle médiévale sur les universaux. Cette épistémologie prône une position non réaliste dans les sciences humaines et sociales au titre d'un critique des approches réalistes ou essentialistes qui postulent l'existence d'entités sociales, psychologiques ou culturelles indépendantes de notre conceptualisation. Ce nominalisme épistémologique rejette l'idée de réalités objectives, tout au moins dans ces domaines du savoir. Cette attitude n'est pas dépourvue de fondement, mais ne peut être ni généralisée, ni déclarée absolue. Si la réalité est bien construite par l'expérience, contrairement à ce courant de pensée, on peut considérer qu'elle n'en comporte pas moins des possibilités d'objectivation.

Deux cas se présentent et ils sont nettement différents. Les sciences appliquées et les savoirs pragmatiques, s'adressant aux aspects culturels, délimitent des champs de la réalité empirique sans réelle indépendance, car ils sont produits par l'action humaine. L'objectivation en est délicate et les méthodes pour y parvenir doivent ruser avec les dilemmes posés par la quasi-identité entre l'observateur et l'observé, et le redoublement d'une construction de faits eux-mêmes construits. Dans un certain nombre de cas, la réalité empirique est liée à un réel indépendant sur lequel vient buter l'expérience. Ces champs de la réalité sont, par conséquent, bien objectivables, sous réserve d'employer la méthode appropriée.

Notre travail s'appuie entièrement sur les sciences dites humaines et sociales, qui ont identifié des champs empiriques irréfutables. En retour, il propose pour ces savoirs un fondement ontologique plausible, ce qui contribue à les situer dans l'épistémè contemporaine. Le point de vue de l'action individuelle et collective,

sera brièvement évoqué. Il y correspond une philosophie pratique, une pragmatique, qui de toutes autres ambitions. Cet essai, au travers d'une nouvelle ontologie réaliste nullement naïve et surtout pluraliste, tente d'échapper au dualisme traditionnel tout comme et au réductionnisme. Il s'oppose à l'idéologie de la déconstruction et sur le plan épistémologique prend des positions nuancées.

Signalons pour finir cet avant-propos une particularité typographique. Certains noms communs sont pourvus d'une majuscule lorsqu'ils sont utilisés comme types. Ces concepts génériques subsument les diverses formes particulières par leurs traits communs. Ils gardent leur minuscule lorsqu'ils désignent des aspects particuliers. Ainsi l'Homme est distingué des hommes et des femmes, la Culture des cultures particulières, la Société des diverses sociétés. Ces concepts agrègent des caractéristiques communes permettant de constituer un type dépassant les multiples particularités. Cette typologisation par permet d'esquiver une conception essentialiste aux conséquences indésirables et elle évite aussi de tomber sans cesse sur l'argument de l'exception. Il s'ensuivrait une discussion sans fin, jusqu'à en arriver à dire que l'homme se définit d'être indéfinissable, comme l'a suggéré Max Scheller¹, ou le social insaisissable, au vu de la diversité des sociétés.

Pour les autres emplois, les citations et dans les expressions convenues, nous gardons la graphie habituelle avec une minuscule. La majuscule ne marque pas un idéal-type², ce qui renverrait à la querelle des méthodes évoquée dans le premier chapitre. Heinrich Rickert a développé une méthode spécifique pour les sciences de la culture, la méthode des types idéaux. Il s'agissait de construire des idéaux pour comprendre les phénomènes culturels, en mettant

¹ Scheller Max, *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951.

² *Ideen-Typenlehre*

l'accent sur leurs caractéristiques essentielles, mais avec un arrière-plan idéaliste auquel nous ne souscrivons pas.

Ces concepts permettent de constituer des objets de pensée par le regroupement de trait ou de propriétés constamment retrouvés ensemble. Ils sont un peu flous pour deux raisons. Il n'est pas facile d'avoir une définition exacte (encore moins un consensus) et ils doivent pouvoir évoluer avec l'avancée (ou l'approfondissement) des connaissances. Leur emploi ne se situe donc pas dans une conception des catégories inspirées du formalisme logique. La rationalité philosophique demande une certaine flexibilité.

On trouvera également une majuscule pour distinguer les termes désignant des entités considérées (à tort ou à raison) comme des totalités, par opposition aux diverses autres acceptions des mêmes termes. La Nature, l'Univers et le Monde correspondant à des totalités. En revanche, une minuscule notera que chacun puisse vivre dans son monde, ou qu'il ait son univers à lui, ou que la nature environnante soit belle. Les totalités sont des concepts régulateurs dont l'emploi est à discuter. Ils doivent être signalés pour éviter les méprises. Dire que l'Homme (comme catégorie générale de l'humain) fait partie de la Nature, ou qu'une femme se promène dans la nature, véhicule des enjeux philosophiques très différents.

AVANT-PROPOS

Chapitre 1

Des disciplines récentes

Les disciplines scientifiques s'intéressant à l'humain, aux cultures et aux sociétés humaines, ont commencé à s'individualiser et à se différencier tant de la philosophie que des sciences de la nature à la fin du XIX^e siècle. Cela n'a pas été sans interrogations sur ce qui fait leur spécificité et même leur légitimité en tant que sciences.

1. La querelle des méthodes

La conception commune suppose une dualité en l'humain. L'Homme aurait d'évidence un corps et un esprit. Depuis sa mise en forme philosophique par René Descartes, l'opposition entre le corps et l'esprit (ou l'âme) a donné lieu à des controverses sans fin. Au milieu du XIX^e siècle surtout dans les pays germanophones l'idéalisme hégélien est très présent. Ensuite, la vision hégélienne selon laquelle l'histoire serait la réalisation de l'Esprit fait face à un fort courant dit « matérialiste historique ». Karl Marx et Friedrich Engels ont utilisé la dialectique hégélienne, mais en donnant la primauté aux réalités concrètes et à l'économie. Leur critique de l'économie politique et leur théorie de la lutte des classes sont des applications de la méthode dialectique « remise sur ses pieds » ; alors qu'elle marchait sur la tête en supposant que les idées soient le moteur principal de l'histoire.

L'opposition entre le domaine de l'humain et le reste de l'Univers (considéré comme Nature) a touché, dès leur apparition, les sciences voulant s'occuper des affaires humaines, dites à ce moment « sciences de l'esprit ». Elle a pris l'allure d'une opposition de méthode. C'est la *Methodenstreit*, la querelle des méthodes. En arrière-plan se situe le problème ontologique fondamental : l'Esprit a-t-il une existence réelle ou faut-il tout ramener à la matière et au concret ? Faut-il naturaliser l'humain ? Ramener la dualité problématique à l'unité de la matière a semblé une solution qui est encore largement défendue actuellement. Une autre opposition a joué, celle des méthodes.

La *Methodenstreit* (la querelle des méthodes) a eu lieu à la fin du XIXe siècle dans les pays germanophones. Elle a concerné l'histoire et l'économie, puis la psychologie et la sociologie. La légitimité de l'abord traditionnel de ces disciplines est contestée par la montée du positivisme. De plus, l'influence croissante des sciences positives dites « de la nature », remet en cause le *prima* des « humanités » dans les Universités germanophones.

Philippe Descola note à juste titre :

« Bataillant autant contre la philosophie idéaliste de l'histoire que contre le naturalisme positiviste, historiens linguistes, et philosophes s'efforcent alors d'asseoir la prétention des humanités à devenir des sciences rigoureuses, dignes d'un respect égal à celui que commande la physique, la chimie ou la physiologie animale »³.

On peut situer le départ de la querelle lorsque, vers 1850, l'historien Johann Gustav Droysen a avancé, l'opposition entre deux méthodes en histoire, l'une consistant à expliquer (*erklären*) et

³ Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 144.

l'autre à comprendre (*verstehen*). Ensuite, elle a opposé les économistes de l'école allemande et ceux de l'école autrichienne, puis elle s'est étendue à la sociologie naissante. Il va en résulter un partage entre des sciences qui seraient de la nature (*Naturwissenschaften*) et d'autres qui seraient de l'esprit ou de la culture (*Geisteswissenschaften, Kulturwissenschaften*) :

- Les sciences de la nature sont généralisantes, elles expliquent par des causes ou des lois universelles, elles sont objectivantes car elles mettent en évidence des faits constatables par tous. Ce sont les sciences du type physique, chimie, biologie, qui se développent fortement à la fin du XIXe et début du XXe siècle.

- Les sciences de la culture/esprit sont particularisantes, elles comprennent le sens des situations, retracent des généalogies. Elles sont subjectives, visant les intentions, les représentations, les données de la conscience. Ce sont les sciences comme l'histoire, l'économie, la sociologie, la psychologie.

Le problème a été mis en lumière en 1883 par Wilhelm Dilthey dans son *Introduction aux sciences de l'esprit*. Si tous sont d'accord pour défendre la légitimité des sciences ayant trait à l'Homme et à la culture, les défenseurs d'une approche particulière s'opposent à ceux partisans d'une approche qui serait identique aux autres sciences dites de la nature. Wilhelm Dilthey a soutenu l'idée que la compréhension (*Verstehen*) est une méthode acceptable distincte de l'explication (*Erklären*).

Selon Dilthey, la compréhension est la méthode des sciences de l'Esprit qui permet de saisir le sens subjectif des actions et des expériences. Expliquer est utilisé dans les sciences de la nature, pour déterminer les causes des phénomènes. Cet auteur définit l'esprit de façon plutôt empirique et cherche à établir une méthode appropriée aux disciplines humaines. La compréhension implique une

immersion empathique dans la subjectivité des individus, en tenant compte du contexte culturel et historique, et en interprétant de manière holistique les significations attachées aux actions humaines. En arrière-plan se situe le problème ontologique fondamental : l'esprit a-t-il une existence réelle ou faut-il ramener le monde humain à la matière ou au concret ?

Une dissension s'est produite à l'intérieur des disciplines situées du côté de l'esprit/culture. Pour certains, les savoirs portant sur l'histoire, la psychologie, les différentes cultures, etc., pourrait être des connaissances positives et devenir des sciences de la nature. Les représentations pourraient être objectivées et jouer un rôle causal.

Contre cette thèse, les partisans d'un abord subjectif et particulier accusent cette approche de rater ce qui est intéressant, de réduire et de dénaturer l'Esprit, la Culture et l'Homme, en appauvrissant les données par l'application d'une méthode inappropriée. Cependant, les partisans d'une spécificité radicale des « sciences de la culture » prennent le risque d'une exclusion de ces disciplines du concert des sciences. Elles seraient alors situées, au mieux, du côté de la littérature de la philosophie, au pire, du côté des savoirs populaires trompeurs. En cette fin XIXe « L'opinion selon laquelle toute science véritable serait une science de la nature »⁴ se répand.

En 1894, Windelbrand dans son discours du rectorat à Strasbourg a intitulé « Histoire et science de la nature » s'oppose à la tendance universalisante qui conduit

« [...] les méthodes mécanistes, géométrique, psychologique, dialectique, à étendre leur hégémonie à la connaissance humaine dans son ensemble. Une philosophie de l'histoire

⁴ Rickert Henrich, *Grenzen des natruwissenschaften Begriffsbildung*, Fribourg-Leipzig, Mohr, 1996, p. 2.

positiviste cherche à faire de l'histoire une science de la Nature ».

Il prône une ferme distinction entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*, tant du point de vue de l'objet que de la méthode⁵.

À cette occasion précisons qu'à l'intérieur de la *Querelle* se pose une autre question épistémologique d'importance : faut-il se fier à la nature des objets étudiés (à leur fondement ontologique) ou la manière de les étudier (à la méthode) ? Heinrich Rickert, combine les deux critères. Certains domaines du fait de leurs objets ne peuvent relever que des sciences de la nature, d'autres des sciences historico-culturelles, et certains de l'une ou l'autre selon le point de vue et la méthode adoptée⁶.

Rickert est un héritier d'Emmanuel Kant. Kant a amené une avancée philosophique et épistémologique majeure en montrant que notre perception du monde dépend de notre expérience et celle-ci de notre entendement. L'ensemble est mis en forme dans les sciences sous forme d'une méthode. Rapporter une science naissante à sa méthode est donc parfaitement justifié. Kant a aussi introduit la distance critique, qui se traduit dans ce cas par une interrogation sur les méthodes et leur pertinence. La position de Rickert sur ce sujet est la même que celle de Dilthey ; la bonne méthode pour étudier les humains et leurs cultures est compréhensive interprétative et individualisante. Il y a une nette inflexion par rapport au dualisme et l'opposition est moins tranchée. Plus subtilement, on pourrait dire que la discontinuité est moins grande entre nature et culture qu'entre matière et esprit, car l'accent est mis sur l'approche cognitive et non sur le fondement ontologique. L'opposition entre Nature et Culture

⁵ Windelband Wilhelm, « Histoire et sciences de la Nature », *Les Études philosophiques*, 2000, p. 3.

⁶ Rickert H., *Ibid.*, p. 22.

devient le fondement de la division entre les diverses sciences spécialisées (*Specialwissenschaften*)⁷.

Sur la dissension concernant la méthode ou l'objet d'étude pour caractériser la discipline comme science de l'Esprit ou de la Nature dès 1903, Max Weber prend le parti de la méthode. Ce qui fait la spécificité des sciences s'intéressant à l'Homme serait la méthode adoptée et non ce sur quoi elles portent (pas sur leur fondement ontologique). Il tente aussi de dépasser l'opposition entre comprendre et expliquer. De plus il remplace progressivement l'expression sciences de l'Esprit par sciences de la culture (*Kulturwissenschaften*). C'est à lui et à son ami Heinrich Rickert que l'on doit la promotion de l'expression « sciences de la culture » (*Kulturwissenschaften*)⁸.

Max Weber fait de la compréhension des motivations des agents sociaux une modalité de l'explication causale. On retrouve cette position chez Karl Jaspers qui l'applique à la psychopathologie. De même Sigmund Freud tentera de concilier explication causale et psychisme humain. Freud a voulu inscrire la psychanalyse dans les sciences de la Nature et en faire une *Specialwissenschaft*, une science spécialisée. Il ne souhaitait en aucun cas qu'elle soit assimilée à une science de l'esprit. C'est évidemment par opposition à l'idéalisme et dans l'espoir de fonder une science positive. Sur le plan de la méthode, il s'est très rapidement heurté au problème du général et du particulier.

⁷ Rickert Heinrich, (1897) *Sciences de la nature et sciences de la culture* suivi de *Théorie de la définition*, Paris, Gallimard, 1997, p. 46.

⁸ Dans les années 1880 à 1900. En particulier l'opuscule *Kulturwissenschaftent und Naturwissenschaften* de Heinrich Rickert publié en 1884.

Au début des *Études sur l'hystérie*⁹, il s'excuse et prévient les lecteurs, car ils vont trouver des « histoires de malades », ce qui peut les étonner. Ce sont bien les histoires de personnes singulières prises dans la temporalité qui sont rapportées. Mais simultanément, Freud explique les faits décrits par des processus psychiques qui sont eux généraux et intemporels. Il a résolu le problème quoique sans le théoriser. Il est possible de marier lois générales et déroulements particuliers. C'est le principe de toutes les sciences appliquées ! Les modèles ou les lois générales s'appliquent aux cas particuliers qui en retour permettent de rectifier les théories, si elles sont inadaptées. Nous y reviendrons à diverses reprises dans ce livre. Il n'y pas lieu d'opposer des sciences du général à celles du particulier. La querelle des méthodes est artificielle, en partie due à la défense corporatiste des humanités menacées par les sciences positives.

Ce rappel historique montre que dès le moment où l'on s'est intéressé de manière scientifique à l'Homme, à la Culture et à la Société, des problèmes ontologiques et des problèmes de méthode ont surgi. Ils persistent de nos jours. L'anthropologue Christophe Darmangeat note en le critiquant, qu'en 2017, l'anthropologie « se voit caractériser davantage par sa méthode que par son objet »¹⁰. L'opposition de méthode est toujours de mise. On peut donner en exemple la position du sociologue Jean-Claude Passeron qui dans *Le raisonnement sociologique* (1991) prône la position historique et particulariste (idiopathique). Il n'y aurait en sociologie que des faits contextualisés et particuliers, donc pas de lois générales possibles, ni de support ontologique (de réel) identifiable pour ces lois¹¹.

⁹ Freud Sigmund, (1895) *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 2002.

¹⁰ Darmangeat Christophe, Recension (Histoire brève de l'anthropologie), *L'Homme*, EHESS, n°221, 2017, p. 206.

¹¹ Passeron Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin-Michel, 1991.

Sur le plan de la méthode l'alternative se situe entre une science au sens de lois ou de modèles applicables à tous les humains, ou de savoirs diversifiés portant chaque individu ou chaque groupe ethnique ou culturel. Une réponse non conflictuelle est possible. Il n'y a de science que du général, mais il est pertinent de prendre en compte les variations individuelles ou collectives. On est alors dans une application et une adaptation de la méthode à l'étude des cas particulier et des évolutions non reproductibles (car issues de bifurcations singulières). La cohabitation du général et du particulier est possible dans certaines limites. Si le mouvement de saisi du cas individuel s'accroît, pour rendre compte d'une histoire individuelle unique, on quitte la science pour forger un savoir qui se rapproche de la littérature. Ceci n'a rien de problématique et même présente l'intérêt d'un enrichissement. Il faut simplement situer le moment où l'on change de registre épistémologique.

2. La guerre des substances

L'une des préoccupations de Ludwig Wittgenstein a été de délivrer la philosophie de son mauvais penchant à spéculer sur des questions sans réponse. Bien avant lui, la critique kantienne visait déjà à affranchir la raison d'avoir à traiter de problèmes insolubles. Il est probable que la relation entre le corps et l'âme (le cerveau et l'esprit) fasse partie de ce type de questionnement. Le problème est fondé sur une catégorisation-opposition utilisée par le sens commun repensée philosophiquement selon une opposition substantielle.

Après Descartes, l'âme et l'esprit se sont rassemblés en une même chose (substance) pensante qui tire son sens de l'opposition d'avec le corps (qui se suffit à lui-même pour s'animer). L'âme raisonnable pensante rassemblerait la perception, la pensée, la volonté, l'imagination. La réception et la reprise post-cartésienne du

dualisme a figé le Monde en deux substances : matérielle et spirituelle, étendue et non-étendue. De cette métaphysique, il s'ensuit que l'homme possède un corps étendu dans l'espace, de nature matérielle (assujetti aux lois de la nature) et simultanément aurait une âme-esprit qui ne le serait pas et forgerait la culture. Le cartésianisme a fait l'objet de nombreuses critiques, mais le dualisme reste au centre des débats contemporains et divise les sciences humaines et sociales. La guerre des substances persiste au XXI^e siècle.

Une ontologie implicite intervient en arrière-plan dans les sciences humaines et sociales. Éviter l'ontologie dualiste permettrait de les repenser. Cette catégorisation duelle, d'abord pragmatique, a été portée sur un plan métaphysique des essences et des substances, ce qui provoque des difficultés et des clivages inutiles. La guerre des substances n'est pas une fatalité. Il existe une autre possibilité plus rationnelle et plus heuristique.

En même temps, au XX^e siècle, la pression naturaliste/matérialiste est restée forte. Elle affirme que les objets naturels et humains seraient de la même étoffe matérielle. Les projets de naturaliser l'esprit et de matérialiser le sens se sont imposés. Pierre Jacob note dans *Pourquoi les choses ont-elles un sens* que le naturalisme veut « percer le mystère du sens » en le ramenant à un « monde dénué de sens » et Daniel Andler précise que pour le naturalisme, il ne saurait y avoir deux ordres de choses et de connaissances¹². Il s'agit de ramener l'esprit, le sens, la culture, à un point de vue naturel-matériel.

Le réductionnisme est une manière de surmonter le dualisme et ses contradictions. Il aboutit logiquement au physicalisme (seul le

¹² Jacob Pierre, *Pourquoi les choses ont-elles un sens*, Paris, Odile Jacob, 1997.
Andler Daniel, *La Silhouette de l'humain*, Paris, Gallimard, 2016.

niveau physique existe) et à l'éliminativisme (il faut éliminer les divers savoirs et les remplacer par la physique). Pris dans son ensemble, le mouvement de réduction ramène le social à l'individuel, l'individuel au biologique, le biologique au physique. La sociologie devient individualiste, l'individu est expliqué par sa biologie, elle-même explicable en dernière instance par la physique. Au passage, on note que le domaine culturel a disparu. La volonté de réduction fondée sur une conviction matérialiste est sans fondement. Elle entraîne des conséquences fâcheuses : déni de certaines formes d'existence et disqualification des savoirs associés.

Une réflexion ontologique peut faire avancer le débat et lui faire prendre une autre tournure. Il y a une troisième voie qui évite à la fois le dualisme et la réduction matérialiste, c'est le pluralisme. Sur la base d'un fondement ontologique adapté, les méthodes et les objets propres aux sciences de l'Homme de la Culture et de la Société trouveraient une meilleure définition et un ancrage épistémologique plus solide. Associer représentations et causes, chercher des lois générales ou des modèles explicatifs, sans renoncer, ni au sens, ni à la diversité des manifestations concrètes, devient possible. C'est le sujet d'après discussions en ce début de XXI^e siècle.

Vis-à-vis des théories scientifiques, deux options épistémologiques sont possibles : le réalisme ou une position agnostique, dite instrumentaliste. Ce problème (réalisme *versus* instrumentalisme) doit être posé, mais ce ne peut être de façon directe ; il faut s'aider d'un intermédiaire. Si on suppose que ces structures, fonctions, processus, etc. ont une forme d'existence quelconque, plutôt que de se prononcer directement et *a priori* sur cette question, il faut plutôt se demander si elles ont un support qui leur serait propre (ou pas). Et si oui, déterminer lequel, en tenant

compte de ce que les faits humains sont produits activement. On n'a jamais affaire à des choses inertes, mais à des faits produits qui résultent d'une genèse. C'est une spécificité dont il faut tenir compte d'un point de vue épistémologique si l'on veut adopter une posture réaliste.

Deux hypothèses sont envisageables concernant le support des capacités intellectuelles humaines. Soit il est de l'ordre du neurobiologique, soit il est de l'ordre d'un niveau d'organisation possédant un degré de complexité supérieur. La question n'est à ce jour pas tranchée, mais des arguments puissants en faveur de la seconde hypothèse existent. À cette occasion, nous exposerons clairement les problèmes du réductionnisme, du dualisme, les concepts d'émergence et de niveaux d'organisation. La thèse d'un pluralisme ontologique, conséquence de la pluralité des sciences, sera envisagée. C'est la plus intéressante.

Les disciplines correspondant aux appellations de sciences humaines, sciences sociales, sciences de l'esprit, sciences de la culture, sont très variées et peu homogènes. Toutefois, on remarquera qu'elles n'incluent pas la biologie, ni la médecine, ni la psychiatrie qui s'occupent pourtant scientifiquement des humains. L'extension du domaine est restreinte. Restriction dont, l'habitude aidant, on ne s'étonne plus. Cependant, elle ne peut être ignorée, car elle entraîne des conséquences importantes. Les sciences humaines ne s'occupent pas de l'Homme, mais seulement de certains aspects (déclarés plus humains que d'autres) ou de certaines activités et réalisations humaines. On peut dire la même chose des sciences sociales qui ne s'occupent pas de la Société, mais des sociétés ou de certaines de leurs particularités.

Précisons cette affirmation qui risque de faire retomber dans le dualisme. Les sciences humaines et sociales ne s'occupent pas des aspects physiques, chimiques, biochimiques, biologiques,

neurobiologiques, etc. qui, pourtant, concernent l'Homme sans contestation possible. Elles privilégient certaines manifestations situées du côté subjectif, langagier, culturel, sociétal, politique. Il s'ensuit le questionnement qui va occuper cet ouvrage : à quoi correspond ce dont elles s'occupent ? Quelle pertinence y a-t-il à le dissocier du reste du Monde ?

Les humanités classiques et leur évolution vers les sciences dites humaines se réfèrent traditionnellement à l'esprit et à la culture. Les sciences humaines offrent une infinité de recherches (de l'origine des langues au folklore en passant par l'ethnographie, la psychologie de la connaissance, etc.) mais sans toujours définir la condition de possibilité des diverses activités humaines qu'elles étudient. Ce qui constitue l'Homme et la Société est laissé en suspens. On s'en remet au dualisme ou à sa contestation matérialiste-naturaliste qui sont des sous-jacents métaphysiques contestables. Les sciences humaines et sociales reprennent des ontologies préexistantes héritées de la philosophie. C'est le point d'intervention de ce travail : proposer une ontologie plus adaptée.

Il n'existe pas d'unité dans les disciplines citées. Il n'y pas même de nom communément admis pour les rassembler. Coexistent les sciences de l'homme, les sciences sociales, les sciences de la culture, les sciences de l'esprit, les sciences cognitives, sans compter la philosophie du langage, la philosophie de l'esprit liée à la philosophie analytique et opposée à la philosophie continentale, sans oublier les différentes psychologies, les unes s'occupant de l'esprit, les autres des comportements, et les troisièmes de la neurobiologie, psychologies d'ailleurs concurrentes avec la psychanalyse et la psychiatrie.

Citons aussi la division entre la sociologie, l'anthropologie sociale, la psychologie sociale et l'anthropologie culturelle. La

grammaire, la philologie, ont donné la linguistique est ses diverses écoles dont s'est séparée la sémiotique avec ses versants plutôt sémantique ou plutôt pragmatique. Notre essai philosophique vise un territoire morcelé à l'extrême où les écoles s'affrontent.

3. Un abord ontologique différent

Face aux métaphysiques traditionnelles, on peut se fonder sur une ontologie conçue en tenant compte de toutes les sciences fondamentales existantes, depuis la physique et la chimie jusqu'aux diverses disciplines biologiques et médicales. Les sciences humaines et sociales viennent les compléter en bout de chaîne. Notons bien au passage que *toutes* s'appliquent à l'Homme qui, jusqu'à preuve du contraire, fait partie du Monde. Cette constatation assez banale d'une pluralité dans les sciences doit faire réfléchir.

Nous avons développé ailleurs ¹³ l'idée d'un pluralisme ontologique qu'il est possible et souhaitable d'opposer aux métaphysiques traditionnelles, aussi bien à l'idéalisme au matérialisme et au dualisme. Les conséquences sont importantes dans le vaste domaine des sciences s'intéressant à l'Homme, la Culture et de la Société. Celles-ci sont en effet généralement tributaires du dualisme et de sa contestation moniste, si bien que leur positionnement épistémologique est ambigu.

Les sciences fondamentales (avec leurs domaines et leurs objets propres) visent des niveaux ontologiques différents. Le schéma de compréhension générale de l'Homme peut donc prendre sa source dans les différents domaines disciplinaires fondamentaux (dont on admet qu'ils présentent une légitimité épistémologique). Cette conception prend en compte *tous* les aspects de l'humain, depuis la

¹³ Juignet Patrick, *Un Univers organisé*, Nice, Libre Accès Éditions, 2024.

vie organique jusqu'à la vie sociale et culturelle. Cette pluralité n'exclut pas les caractéristiques singulières à l'humain.

Ce livre a laissé de côté une grande quantité des disciplines classées dans les sciences dites humaines, telle la préhistoire, la philologie, la politique, l'organisation du travail, la criminologie, l'éducation, le droit, etc., etc. Il est centré sur quelques disciplines qui paraissent centrales et devraient permettre d'identifier ce qui est commun aux sciences humaines : tout ce qui concerne la pensée, la représentation, le langage, l'intelligence, les conduites intelligentes et finalisées. Cette perspective conduit à élucider comment l'activité intellectuelle humaine donne la possibilité de penser, de transmettre une culture, d'agir de manière intentionnelle et d'instituer un ordre social (des relations interhumaines régulées).

L'ontologie qui nous guide fait une distinction entre réalité empirique et réel constitutif, c'est-à-dire entre l'ensemble des faits construits par l'expérience et ce qui existe en soi et constitutivement. Séparer ces deux formes d'existence, implique qu'on ne puisse les penser de la même manière. C'est seulement à partir des savoirs empiriques solides qu'une approche ontologique peut faire des hypothèses sur les formes d'existence du réel. Le réel peut aussi qualifier la réalité en ce qu'elle n'est pas empreinte d'illusion, de fiction.

Cela résout aussi les apories du constructivisme exacerbé prôné par le courant de la déconstruction. Cet hyperconstructivisme nie l'existence d'une réalité indépendante objectivable. « Les chercheurs en sciences sociales se sont très largement engagés dans la voie d'un hyper-constructivisme ou d'un nominalisme épistémologique

radical » écrit Bernard Lahire¹⁴. Cette position excessive vient du raisonnement erroné selon lequel la réalité serait entièrement construite et relative. Il est certain que la réalité empirique est construite par l'expérience. Cela ne veut pas dire qu'elle en dépende complètement et que l'objectivité soit impossible. Nous allons montrer pourquoi et sous quelles conditions dans cet ouvrage. Les positions doivent être nuancées selon le domaine de recherche concerné.

À côté de la réalité empirique il y a un réel indépendant existant de lui-même et par lui-même. Les deux sont liés, si bien que l'expérience vient se heurter au réel présent dans la réalité. Les faits ainsi mis en évidence ont une objectivité. Ils ne sont pas fluctuants et totalement dépendant de l'observateur. Associer constructivisme et réalisme est parfaitement possible et évite les impasses de l'hyperconstructivisme. Le constructivisme se doit d'être tempéré par un réalisme bien compris et nullement naïf. Comme l'énonce Bernard Lahire en ce qui concerne les sciences sociales, mais son propos peut être élargi :

Une double attitude épistémologique, indissociablement réaliste et constructiviste semble devoir être adoptée [...] »¹⁵.

Dans la mesure même où il est couplé à un constructivisme, le réalisme allégué n'est pas du tout un réalisme empirique naïf portant sur la réalité. L'affirmation porte sur un réel intrinsèque.

Il faut évoquer aussi la position dite « instrumentaliste » ou conventionnelle. On peut admettre l'existence d'un réel indépendant et s'abstenir d'en parler. Cette position est tout à fait respectable. Elle a été adoptée par le positivisme et par l'agnosticisme ontologique

¹⁴ Lahire Bernard, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2023, p. 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 95.

inspiré de Kant. Elle permet parfaitement de développer des connaissances scientifiques, mais est un peu insatisfaisante. Abandonner complètement ce qui existe indépendamment laisse un blanc et une incertitude. Par ailleurs l'idée d'un en soi inconnaissable suppose une coupure radicale entre réalité empirique et réel constitutif, ce qui est improbable. Réel et réalité sont plutôt comme les deux faces d'une même pièce, cette pièce étant l'Univers que nous connaissons partiellement.

Autrement dit, pour revenir vers les questions de méthode, constructivisme et réalisme doivent se tempérer l'un l'autre. Si la réalité est construite, elle n'en bute pas moins sur le réel qui existe indépendamment. C'est précisément le but de la méthode scientifique que de chercher cette butée qui vient réfuter les théories inadéquates. Un constructivisme sans réalisme conduit à une incertitude sur les faits et donc un relativisme généralisé. Rien ne peut vérifier ou réfuter la théorie qui est alors une opinion. C'est ce que prétend le courant de la déconstruction qui invalide la scientificité ramenée à un discours comme les autres. C'est un positionnement excessif.

Notre propos vise à penser ce qui constitue fondamentalement l'Homme la Culture et la Société à partir des connaissances scientifiques récentes qui s'en occupent. La réalité objectivée grâce aux méthodes des sciences dites humaines, sociales, enregistre une résistance qui vient de la charpente qui la sous-tend à laquelle nous avons donc un accès indirect. S'en tenir seulement aux faits serait possible, mais l'abord scientifique dessine les contours d'une existence réelle. L'ontologie sur laquelle nous nous appuyons vise simultanément ce qui existe en dehors de nous (le réel) et en rapport avec nous (la réalité). Dans le cas de la culture le domaine d'étude est entièrement une production humaine. Des problèmes particuliers

se posent. Nous les laissons de côté pour le moment et y reviendrons au chapitre cinq sur les relations entre Culture et Société.

L'interrogation sur ce qui existe, sur ce qui constitue fondamentalement l'Univers est commune à l'ontologie et à la métaphysique, mais la façon de théoriser cette interrogation est nettement différente. Dans l'ontologie la conceptualisation vient *a posteriori* des savoirs scientifiques, elle reste dans des limites étroites, elle récuse les approches intuitives. Celle qui est développée ici se place dans un cadre réaliste postulant l'existence autonome du Monde.

Cela renvoie, sur le plan de la méthode, au débat opposant instrumentalisme et réalisme. Les théories sont-elles des conventions explicatives sans plus, ou renvoient-elles à une existence réelle de ce qu'elles expliquent ? Les théories et modèles sont construits par les chercheurs. Cela n'empêche pas qu'ils puissent correspondre à quelque chose de réel. Si elles sont fondées ces théories ne sont pas des fictions. Elles répondent à des faits objectivés et vérifiés et sont donc en adéquation avec la réalité.

Or la réalité est construite par l'expérience elle-même conduite selon la méthode adoptée. Si elle est pertinente cette méthode teste ce qui résiste dans la réalité, le réel. Il s'ensuit que la connaissance scientifique dans son ensemble est interprétable de façon réaliste. Elle indique un réel bien présent et effectif. Notons que la position réaliste ne suppose pas que le réel soit comme le dit la théorie. L'affirmation est plus floue et mesurée, elle pose seulement l'existence d'un réel différencié, dont on peut se faire une idée au travers des faits qui le manifestent. Le réel est toujours voilé, car il est vu au travers du prisme de la connaissance qui l'approche.

5. Un nouvel espace de recherche

Dans *Les Mots et les choses*, Michel Foucault a caractérisé l'épistémè moderne par un trièdre formé des sciences physico-mathématiques, des sciences empiriques (de la vie -biologie-, du travail -économie- et du langage -linguistique-) et de la philosophie. Les sciences humaines (psychologie, sociologie, étude des mythes) ne posséderaient pas de domaine spécifique, car elles se sont développées « dans l'interstice de ces savoirs »¹⁶. Pour cette raison, « elles ne peuvent pas être des sciences »¹⁷. Elles représentent un danger pour les trois savoirs modernes, puisqu'il suffit à ceux-ci de dévier légèrement de leur domaine propre pour tomber dans cet entre-deux qu'est le champ des sciences humaines. Ce qui constituerait une anthropologisation de la pensée qui est dénoncée par Foucault. Nous ne partageons ni cette catégorisation, ni la dénonciation de l'anthropologisation de la pensée, qui sous-entend une métaphysique idéaliste. Nous affirmons au contraire que la pensée est une production pleinement et entièrement humaine.

Ensuite, vient une question de méthode. Les sciences de l'homme, de la société apportent des garanties intéressantes quant aux domaines factuels étudiés et aux tentatives de théorisation qui en sont faites. Elles s'appuient sur une expérience objectivante, souvent double, à la fois compréhensive et explicative. De plus, elles ont des théories spécialisées dédiées à leur objet. Les résultats sont bien différents de ceux issus d'une rationalisation, même très sophistiquée, partant de l'expérience ordinaire et du vécu, ce que nous récusons comme méthode fiable.

¹⁶ Foucault Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 358.

¹⁷ *Ibid.*, p. 377.

Quelques sciences humaines, plus fondamentales que les autres, proposent un abord empirique qui concerne tant la pensée que le langage, l'intelligence et les conduites humaines. Elles amènent à considérer que l'activité intellectuelle produit des faits objectivables réunis en un domaine factuel dont l'existence est difficilement réfutable. Il s'agit là de faits très spécifiques propres à l'Homme. On peut ainsi s'accorder sur les faits et chercher comment ils sont produits par les humains. Dans ce cadre, la conception émergentiste et organisationnelle du réel offre une solution. Elle permet d'évoquer un niveau d'organisation de degré de complexité suffisant pour permettre les performances intellectuelles de l'Homme. Au vu des connaissances actuelles, il s'agit soit du niveau biologique (et plus précisément neurobiologique) soit d'un niveau de degré supérieur à celui-ci, que nous qualifions de cognitif et représentationnel. Reste à argumenter à ce sujet.

Dans les disciplines ayant trait à l'humain les conceptions courantes ont tendance à être reprises dans les disciplines qui se prétendent scientifiques. À ce sujet, il nous faut évoquer la distinction pratique du corps et de l'esprit. Ces termes du langage courant ont leur fondement dans une expérience ordinaire communément partagée et, à ce titre, ils sont et seront toujours utilisés. La dualité corps-esprit est une manière de se vivre et de se placer dans le Monde qui est admise quasi universellement. Pour autant cette catégorisation n'a pas à être utilisée à titre ontologique. Elle résulte du vécu ordinaire, de nécessités pratiques, repris dans les récits et mythes présents dans de nombreuses cultures. C'est une conception courante qui ne constitue pas une base ontologique et épistémologique heuristique, tout au contraire.

Cette conception courante ne peut que persister, car il est impossible d'échapper à notre expérience spontanée qui, par ailleurs, est ancrée dans la culture et pas seulement la nôtre. Comment situer

les deux ? Dans une coexistence pacifique, chacune jouant son rôle dans son domaine de validité. La conception courante dans la vie courante et la conception savante dans la vie savante. Elles sont bien différentes, mais les deux ne peuvent que coexister, car aucune ne peut prétendre éliminer l'autre.

Dans *Le Nouvel Esprit scientifique*, Gaston Bachelard affirme à juste titre que la science contemporaine est née d'une réflexion sur les concepts initiaux d'une mise en doute des idées évidentes, d'une rupture avec des connaissances mal faites¹⁸. Il écrit :

« Les sciences physiques et chimiques dans leur développement contemporain peuvent être caractérisées épistémologiquement, comme des domaines scientifiques qui rompent nécessairement avec la connaissance vulgaire »¹⁹.

Si certaines connaissances portant sur l'Homme, la Culture et la Société ont amorcé la rupture, elle n'est pas encore achevée. En paraphrasant Bachelard, nous dirons que les sciences devraient finir de rompre avec l'ontologie vulgaire. Pour progresser, il leur faudrait abandonner l'opposition corps-esprit reprise selon une métaphysique substantialiste. Tout au contraire, elle engendre de faux problèmes qui conduisent les sciences s'intéressant à l'Homme dans des impasses.

Pour autant, ce n'est pas que l'on ne puisse rien dire du tout, d'un point de vue savant, au sujet du corps et de l'esprit. Il faut seulement faire un pas de côté épistémologique, prendre une distance, et se situer en position « méta ». On peut étudier ce qui est considéré et vécu comme corps par les humains. De même en ce qui concerne l'esprit. Autrement dit, on peut étudier la façon qu'ont les humains

¹⁸ Bachelard Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1934, p. 47.

¹⁹ Bachelard Gaston, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1986 p. 102.

de se considérer comme ayant un corps et un esprit. Ce dernier est parfois également attribué aux animaux, arbres, fleuves, dans certaines cultures. Dans ce cas, on ne les considère pas selon le sens commun, mais on prend en compte ce que le sens commun considère et les effets que cela a dans les conduites individuelles et dans la société.

On peut aussi considérer qu'ils ont des vertus pratiques qui permettent de se diriger au quotidien et que ce sont des stéréotypes sociaux indépassables. Dans ce cas, on adopte une attitude pragmatique qui en tient compte. De la science fondamentale jusqu'à une pragmatique du quotidien, il y a de multiples positionnements possibles. Il faut juste savoir de quel point de vue on se place. Ces considérations épistémologiques constituent un enjeu majeur.

Où les sciences humaines construisent des objets d'études pertinents, ou elles continuent et prolongent le discours commun interprété selon une métaphysique de la substance. Dans ce dernier cas, elles ne peuvent prétendre à la scientificité. La rupture épistémologique qu'elles ont déjà amorcée impose une distance vis-à-vis des façons ordinaires de concevoir l'Homme. Il n'y a pas d'étude scientifique directe du corps ou de l'esprit. Il y a des objets d'étude scientifique que l'on peut, d'un point de vue pratique, rapporter au corps ou à l'esprit, tels que nous les percevons ordinairement.

Michel Foucault considère que les sciences humaines butent sur des paradoxes : celui de l'homme posé à la fois comme objet empirique et comme sujet transcendantal, ou celui de la représentation objet de science et en même temps condition de toute science. Il en conclut que « La science occidentale a constitué, sous le nom d'homme, un être qui, par un seul et même jeu de raisons, doit être le domaine positif du savoir et ne peut pas être objet de

science »²⁰. Pour juger de la situation de l'Homme vis-à-vis des sciences qui veulent l'étudier, il faut décider de l'ontologie dans laquelle on se place. Il en découlera une indication sur ce qui peut être étudié scientifiquement et selon quelle méthode.

L'évocation de l'émergence de niveaux d'organisation constitue l'hypothèse ontologique que nous allons tester. Dans le prisme de cette ontologie pluraliste, la vision de l'Homme se diffracte en plusieurs champs du réel qui contribuent tous à le constituer. À chacun d'entre eux correspond une connaissance qui a toute sa légitimité. Le problème est de les identifier. Grâce à cette approche la dichotomie sujet-objet disparaît, car on a affaire à des connaissances portant sur un champ du réel. On sort de l'expérience immédiate qui impose ce type d'opposition.

Il s'ensuit une interrogation concernant les disciplines à vocation scientifiques regroupées sous les termes de sciences humaines et sociales, ou de *humanities and social sciences*, ou bien de *Geisteswissenschaften* et *Sozialwissenschaften*. L'enjeu de ce travail est d'ouvrir un nouvel espace de raisonnement sur la base du pluralisme ontologique. La recherche présentée sera transdisciplinaire appuyé sur des nombreux auteurs, appartenant à des écoles disparates voir antagonistes. Pour éviter une dispersion trop importante, mais aussi pour des raisons de fond, elle s'est centrée sur la cognition et le social, considérés comme des niveaux fondamentaux. Elle s'interrogera aussi sur les chevauchements entre le biologique, le cognitif et le social, certains domaines du savoir ne pouvant être convenablement situés qu'à leurs intersections.

²⁰ Foucault Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 378.

Chapitre 2

Intellect, cognition, pensée

Y a-t-il un fondement commun aux diverses façons que les humains mettent en œuvre pour connaître le Monde ? Pour le savoir, nous allons envisager divers champs du savoir, puis évaluer s'ils présentent des critères permettant de les rassembler.

1. Les champs empiriques concernés

Le langage et la pensée

La relation entre la pensée et le langage est une vieille affaire qui a été conçue de différentes manières : de la disjonction totale à l'osmose complète. Au XX^e siècle, la linguistique a fait diverses propositions.

Pour Ferdinand de Saussure, avant l'acquisition d'une langue particulière, la pensée n'est qu'une « masse amorphe et indistincte »²¹. C'est la langue qui impose à la pensée son découpage. Pour Noam Chomsky, la formation de la pensée est la principale fonction du langage, bien avant la communication. Pour cet auteur, l'activité de penser repose fondamentalement sur une créativité linguistique inhérente au fonctionnement de la grammaire universelle.

Dans l'approche linguistique, on considère assez souvent que l'organisation du langage génère la pensée, qu'il la structure et lui confère sa capacité de représentation de la réalité. Le langage ne

²¹ Saussure Ferdinand (de), *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot, 1981.

serait pas une traduction de la pensée qui existerait comme antérieure et indépendante, le langage catalyserait la pensée. Parmi les linguistes contemporains, François Rastier²² et François Recanati²³ soutiennent que le langage et la pensée sont étroitement liés.

Divers types de pensées sont identifiables, depuis la pensée rationnelle formalisée jusqu'à la pensée imaginative la plus débridée. Il existe différents types de pensées selon les processus cognitifs engagés et les langages utilisés. Les manières de penser mathématique, musicale, verbale ou imagée ne sont pas les mêmes. Quelle que soit la manière de considérer la pensée (et ces manières sont très diverses), force est de constater que la pensée se manifeste en utilisant des formes sémiotiques, certes variables, mais indispensables. Il y a toujours une sémiotisation (au sens large) de la pensée²⁴.

Pour situer notre propos par rapport aux développements de la linguistique, nous citerons François Rastier :

« La linguistique saussurienne a ouvert une tradition d'études sémantiques caractérisée par une conception non référentielle et non compositionnelle du langage et une description systématique des contextes et des textes. Dans les années 1970 cependant, la perspective générative dominait en linguistique (dans le courant chomskien) et en sémiotique (dans le courant greimassien). Elle est héritée des grammaires philosophiques antérieures à la formation de la linguistique

²² Rastier François, *Faire sens De la cognition à la culture*, Paris, Garnier, 2019.

²³ Recanati François. Philosophie du langage et de l'esprit. *Collège de France*. 2019. https://www.college-de-france.fr/site/francois-recanati/_inaugural-lecture.htm. Penser avec le langage. Colloque de rentrée du Collège de France. 2020. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02932399/>.

²⁴ Juignet Patrick. La pensée et sa genèse. *Philosophie, science et société*. 2019. <https://philosciences.com/origine-pensee>.

comme science : il s'agit toujours d'expliquer les phénomènes linguistiques « de surface » par des opérations de la pensée sur des structures profondes, de type logique, dont on donne une présentation axiomatique. La problématique interprétative rompt avec ce dualisme traditionnel [...] La sémantique interprétative ne traite ni des représentations, ni des objets du monde. Elle décrit en effet le sens des langues et des textes oraux et écrits sans faire appel à des réalités conceptuelles ou mondaines, mais comme le produit de différences entre signes et autres unités, tant en contexte qu'au sein des textes et des corpus »²⁵.

Nous retiendrons de ces diverses approches la possibilité humaine de considérer de produire un langage qui s'intègre à la Culture.

Les conduites et actions pratiquées finalisées

Nous nous intéresserons également aux conduites, c'est-à-dire aux comportements ayant un but qui préexiste à leur réalisation. Ce but demande une intelligence pour coordonner les actes constituant les conduites. Les conduites sont le plus souvent intelligibles pour les autres humains qui en perçoivent la finalité, peuvent la comprendre et ne manquent pas de la juger. On peut s'appuyer ici sur l'idée de Vincent Descombes « d'une puissance intentionnelle de mise en ordre », ou encore d'un « ordre du sens »²⁶ qui, manifesté dans un comportement, fait de lui ce que nous appelons une conduite. La conduite est structurée selon un ordre intentionnel, c'est-à-dire déterminée par un ensemble de relations entre des fins et des moyens.

La coordination des actes suppose une intelligence et une intention, ce qui implique une association complexe entre les divers processus intellectuels. Les conduites peuvent être pensées, mais aussi se dérouler sans formulation explicite quoique pas sans

²⁵ Rastier François *Sens et textualité*, Limoges, Lambert-Lucas, 2016, p. X.

²⁶ Descombes Vincent, *Les Institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996.

processus intellectuels qui les dirigent. C'est ce qui les différencie des réactions et des comportements élémentaires qui ne rentrent pas dans notre champ d'étude.

Dans les conduites courantes, les processus intellectuels traitent presque toujours simultanément différents registres : évaluation de la situation, contexte social et pratique, moyens à disposition, etc., ce qui implique un arrière-plan cognitif de grande ampleur. Une intention s'appuie, pour se réaliser, sur un arrière-plan toujours complexe et ramifié et qui peut contenir des éléments contradictoires. Une conduite, quel que soit son domaine, fait appel à des savoirs, à une capacité de jugement, à des raisonnements, autrement dit à l'intellect. Les types de conduites sont innombrables. Ce peut être des conduites adaptatives ou des jeux, ce peut être des conduites concrètes ou sociales. Les conduites manifestent empiriquement l'activité cognitive.

L'imagination et l'imaginaire

La capacité à imaginer est retrouvée partout dans la vie humaine, dans la façon dont elle enjolive la réalité, dans les œuvres d'art, et même au cours du sommeil dans les rêves. La mise en évidence de composants élémentaires et fondateurs de l'imaginaire a été amorcée par la psychanalyse et par l'anthropologie. Il y a une création et la constitution de représentations complexes purement inventées. Leur création par l'individu ne veut pas dire qu'elles lui soient propres. On trouve plutôt dans leurs aspects élémentaires des formes imagées standards, dites archétypales, ce qui signifie collectives et constamment retrouvées. Gilbert Durand fait de l'imaginaire un carrefour anthropologique, la norme fondamentale de la pensée humaine. De fait, il y a bien une charge imaginaire massive et peu perçue à sa juste mesure dans le vécu humain. Elle

constitue un aspect factuel parfaitement descriptible dont il faut tenir compte et qui s'intègre au champ empirique qui nous concerne ici.

Cette charge imaginaire fausse la vision (des autres, de la Société, de l'Univers). Elle constitue une capacité de méconnaissance plutôt que de connaissance. Il y a une propension humaine à dénier la réalité, à vivre dans l'illusion, qui ne peut être négligée. Mais, l'imagination est aussi source de création et d'invention. La psychanalyse et l'anthropologie ont montré que la production imaginaire est liée au pulsionnel, et donc au biologique. Gilbert Durand, par exemple, a répertorié des formes de l'imaginaire autour de grands schèmes structuraux qui ont un rapport avec l'organisation biologique. Et pourtant, il leur donne une autonomie, une dynamique propre. L'un n'exclut pas l'autre.

Ayant d'abord opté pour une description phénoménologique de l'imaginaire, qui l'a amené à une classification des différentes formes et structures, Gilbert Durand déclare ensuite que l'imaginaire « ne renvoie qu'à lui-même »²⁷. Durand se demande ensuite quelle démarche ontologique adopter. Il se réfère alors au sens, « un sens qui serait la chose du monde la mieux partagée »²⁸ et aurait un caractère transcendantal (terme qui reste mal défini).

Jean-Jacques Wunenburger propose de considérer une pensée en images et d'envisager l'existence d'une pensée figurative. Ceci le conduit à examiner « l'intellect imageant » et à y voir avec Kant, « des figures de pensée » et à considérer avec Gilbert Durand, les corrélations qui existent entre « syntaxe de l'imaginaire et structures intellectuelles »²⁹.

²⁷ Durand Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992, p. 438.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Wunenburger Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Paris, P.U.F., 1997, p. 199.

L'intelligence et la connaissance

L'intelligence, concrète et abstraite, celle qui permet de résoudre de problèmes est au centre de ce que nous nommons l'intellect. Elle a été appréhendée de diverses manières.

L'école piagétienne de psychologie de la connaissance en fournit une description et une théorie convaincantes. Le concept de schème très employé par Jean Piaget est intéressant, il sert à expliquer des manifestations identifiées empiriquement concernant l'action et la pensée. Un schème est une structure ou une organisation.

Le concept est utilisé aussi bien pour expliciter le sensorimoteur que l'affectif, le symbolique ou l'intelligence pure. Il constitue un ensemble, une totalité fermée, une structure qui s'exécute en entier écrit-il dans *La formation du symbole chez l'enfant*³⁰. Pour autant, la perspective n'est pas instrumentiste (théorie purement explicative), car le schème existe chez l'individu sous une forme ou une autre. Il est construit et élaboré au cours de l'enfance et de l'âge adulte par assimilation et accommodation. Le passage d'un stade à un autre suppose que les schèmes plus élaborés englobent les précédents.

Cependant, le schème n'est pas conscient.

« Le schème d'une action n'est ni perceptible (on perçoit une action particulière, mais non pas son schème), ni directement introspectible et l'on ne prend conscience de ses implications qu'en répétant l'action et en comparant ses résultats successifs »³¹.

³⁰ Piaget Jean, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1976, p. 28

³¹ Piaget Jean, *Études d'épistémologie génétique*, volume 14, p. 251.

Le schème piagétien ne renvoie pas au mental, même s'il sert dans certains cas à constituer des images mentales, par exemple dans l'activité perceptive³². Le schème s'exécute et engendre une conduite observable. Quand on rassemble les différents schèmes évoqués dont le nombre est immense, on a un appareil psychologique très complexe.

Jean Piaget a théorisé la capacité de présentation différée sous le vocable de fonction sémiotique. Avant même que l'enfant n'acquiesce les signes linguistiques, il utilise des représentants de différentes manières : par le jeu symbolique, par l'imitation différée, par les images mentales, motrices, visuelles ou auditives. Jusqu'en 1963, Piaget appelait cette fonction « symbolique », puis, à la suite d'une remarque d'un linguiste, il a adopté le terme de fonction sémiotique, car son propos concerne non seulement l'emploi de symboles, mais encore et surtout celui des signes conventionnels. Selon Piaget, le langage est « un cas particulier de la fonction sémiotique »³³.

La psychologie de la connaissance élaborée par Jean Piaget aboutit à désigner chez l'homme des systèmes organisés qui se construisent progressivement et correspondent à l'intellect humain. Si Piaget affirme cette thèse avec force, il reste prudent sur le plan ontologique. Ces structures cognitives sont considérées comme une puissance, une capacité, que possède l'individu. La genèse des structures cognitives est la condition constitutive de la capacité à connaître de l'Homme. Elle existe nécessairement, mais sa forme d'existence, sa nature ontologique, reste en suspens. Cela correspond au débat que nous souhaitons mener. Jean Piaget affirme l'existence chez l'Homme de systèmes organisés qui se construisent progressivement et correspondent à l'intellect humain.

³² Piaget Jean, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1976, p. 80.

³³ Piaget Jean, *Schémas d'action et apprentissage du langage*, p. 248.

On retrouve l'idée de schème chez Philippe Descola. Il parle de :

« [...] schèmes d'intégration de l'expérience qui permettent de structurer de façon sélective le flux de la perception et le rapport à autrui en établissant des ressemblances et des différences »³⁴.

Il s'agit dans ce cas de schèmes que nous qualifierons d'intellectuels, puisqu'ils ne sont ni biologiques, ni idéaux. Nous verrons plus loin que, selon cet auteur, il y en a d'autres.

L'ordre individuel et collectif

Claude Lévi-Strauss a repris le terme d'esprit, mais il parle d'un esprit désubjectivé fait d'opérations qui sont le symbolique lui-même, conçu comme une entité supra individuelle et inconsciente. Le système symbolique « se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs »³⁵.

Ce n'est pas le refuge des particularités individuelles, le dépositaire de l'histoire unique de chacun, mais un fonctionnement commun à tous. Inconscient, il « se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les Hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène en fait à l'ensemble de ces lois, qui dépend de la structure objective du psychisme et du cerveau »³⁶ et son fonctionnement repose sur « le jeu combiné de mécanismes biologiques et psychologiques »³⁷.

³⁴ Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 404.

³⁵ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 232, 233.

³⁶ *Ibid.*, p. 349.

³⁷ *Ibid.*, p. 333.

L'existence du « symbolique », au sens de Claude Lévi-Strauss, est mise en évidence par l'identité des systèmes apparaissant dans les différents domaines des activités sociales et culturelles humaines. Par rapport aux capacités et activités humaines, la structure est l'armature invisible qui les génère et les soutient. L'esprit humain, en œuvrant, produit les structures et les applique (de manière inconsciente), organisant ainsi le Monde, et fondant la culture³⁸.

Certes, on note des variations dans les énoncés, mais le sens général est toujours identique. L'esprit « impose des formes », via « des schèmes », qui modèlent la réalité sociale et permettent de comprendre la réalité naturelle. L'activité cognitive de l'Homme impose des formes à des contenus et finalement trouve sa définition de produire les structures.

Ce dont parle Claude Lévi-Strauss correspond à l'un des aspects de ce que nous voulons mettre en évidence sous le terme d'intellect (en évitant celui très connoté d'esprit qu'il emploie). Il s'agit de la capacité à représenter, puis séparer, trier, classer les aspects de l'environnement concret et social de l'Homme. Cette capacité agence et ordonne selon des principes de symétrie, opposition, contraire, équivalence. Il s'ensuit des effets dans l'organisation des pratiques concrètes, sociales, tout autant que dans l'exercice de la pensée réfléchie.

Lévi-Strauss montre qu'il existe un système d'ordonnement qui s'applique spontanément à divers domaines dont les productions et la transmission des mythes, des systèmes de parentés, des traditions et des coutumes. Cet ordonnement se met en jeu automatiquement, au quotidien, sans volonté particulière. Il est à l'œuvre dans la plupart des actions humaines et semble être universel et fondateur de la culture.

³⁸ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 117.

La représentation vue par le cognitivisme

Il y a un certain flou dans le vocabulaire employé au sein du cognitivisme. Généralement, les auteurs qualifient de « mental » les fonctionnements cognitifs perçus par le sens interne. Ils ont un aspect factuel, puisqu'ils sont perçus intérieurement et transmis extérieurement. Mais parfois, on désigne par mental des processus non observables. Les définitions du mental sont floues et contradictoires.

La psychologie cognitive ne s'adresse pas spécialement aux faits conscients et admet que les structures et fonctions cognitives soient inconscientes. Ses modèles sont inférés à partir des faits, mais ne correspondent pas nécessairement à quelque chose de mentalisé par l'individu concerné. Par exemple, Stich (1978) parle de processus ou d'états « infra-doxatiques ». La recherche vise, dans ce cas, à révéler la « structure infra-doxatique de la cognition ». Il serait préférable d'éviter le terme de « mental » qui est ambigu, et de parler tout simplement de processus cognitifs.

Une branche importante du cognitivisme postule des processus cognitifs dont nous ne sommes et ne pouvons être conscients. La cognition est le fait de systèmes qui ont des représentations, mais qui n'accèdent pas automatiquement à la conscience qui n'est pas nécessaire pour la cognition. Les auteurs considèrent les processus cognitifs comme des systèmes de traitement de l'information composés de modules spécialisés et agencés dans une architecture contrôlée par un système de supervision. C'est un modèle fondé sur des principes d'organisation séquentielle ou parallèle et de rétroaction issus de l'informatique.

Une partie de la psychologie cognitive (mais une partie seulement) a repris la représentation comme support des

compétences. Ce sont des entités (de diverses tailles et de diverses natures), douées de propriétés (sémantiques, syntaxiques et autres), qui feraient l'objet de traitements ou processus cognitifs. Les représentations supposées par le cognitivisme ne sont pas des observables, sont des entités supposées à titre théorique dont les propriétés font l'objet d'une recherche empirique qui cherche à être expérimentale.

La représentation est définie comme un constituant cognitif issu des interactions de l'individu avec ce qui l'entoure. Les représentations dont il est question présentent les propriétés communes suivantes listées par Michel Denis³⁹ : la nécessité de leur inscription sur un support ; une fonction de référence ; la nécessité d'une manipulation. Pour certains cognitivistes, le sens est identifié à des représentations qui, pour certaines, sont des concepts. On conclut alors, avec Ray Jackendoff, que « la structure sémantique est la structure conceptuelle »⁴⁰ ; ou encore avec Ronald Langacker que « le sens est identifié avec la conceptualisation »⁴¹.

Dan Sperber, tout en affichant un matérialisme de principe, admet des mécanismes cognitifs de perception, de mémorisation et d'inférence qui permettent la formation et la transformation des représentations mentales et des mécanismes interindividuels de communication. Il admet même des métareprésentations, c'est-à-dire des représentations qui portent sur des représentations, permettant des états mentaux à propos d'autres états mentaux permettant la communication⁴².

³⁹ Denis Michel, *Image et cognition*, Paris, PUF, 1993.

⁴⁰ Jackendoff Ray, *Semantics and cognition*, Cambridge, M.I.T. Press, 1983, p. 85.

⁴¹ Langacker Ronald, *An Introduction to cognitive grammar*, *Cognitive science*, Vol 10-1, 1986, p. 3.

⁴² Sperber Dan, *La Contagion des idées*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1996.

La psychologie cognitive d'inspiration cognitiviste étend parfois ses ambitions du côté de la pensée en général, voire de « l'esprit », en s'interrogeant sur les mécanismes fondamentaux de « l'esprit ». Cela tient à sa filiation avec la philosophie de l'esprit. Cette psychologie recherche une continuité dans « la manière dont la pensée émerge de l'activité cérébrale » et « d'une conception unitaire de l'activité psychologique, organisée en niveaux de traitements hiérarchisés, partant de l'analyse des signaux (les stimuli) pour s'achever avec l'élaboration de connaissances stables présentées de manière symbolique »⁴³.

Il y a là l'amorce d'un paradigme original concernant l'Homme, mais avec des ambiguïtés importantes dans l'emploi indifférent des termes de mental, esprit, pensée, cognition, esprit-cerveau. Les éléments cognitifs dont traite la psychologie cognitiviste concernent les représentations (sémantiques, spatiales, procédurales) et des divers mécanismes dans lesquels elles sont prises (catégorisation, compréhension, raisonnement). La recherche aboutit à les modéliser et à les théoriser. C'est ce qui nous importe.

2. Les caractéristiques pour l'intellect

Le vaste champ de recherche dont nous venons de donner un aperçu au travers des différentes écoles qui l'ont abordé, possède-t-il des caractéristiques qui le différencient des autres champs de la réalité ? Pour répondre, nous allons indiquer quelques-unes de ses spécificités.

Des traits définissant l'intellect

Il y a une forte diversité dans nos références. En effet, nous avons fait feu de tout bois, c'est-à-dire mentionné divers savoirs, sans nous

⁴³Launay Michel, *Psychologie cognitive*, Hachette, Paris, 2004, p. 18.

soucier de la concurrence entre eux, ni des critiques dont ils sont l'objet. L'important est qu'ils indiquent indubitablement des faits de type psycho-intellectuels objectivables. C'est cette transversalité qui nous intéresse. En effet, pour trouver des traits communs à l'intellect humain, il faut passer outre à la disparité disciplinaire actuelle.

Nous utiliserons les termes « d'intellect » pour désigner ce vaste ensemble. Par « faits intellectuels », nous désignerons les aspects empiriques et par « capacités intellectuelles » la potentialité qui les génère. Ce qui sous-entend qu'ils n'existent pas par eux-mêmes, qu'ils ne sont pas *sui generis*, advenus par le miracle des idéalités ou de l'Esprit objectif. Ces termes précis permettent d'éviter les notions d'âme, d'idéalité, d'esprit et d'état mentaux, usés par des siècles de controverse et de débats métaphysiques. L'intellect revêt de nombreux aspects. Nous en avons évoqué quelques-uns, étudiés par les sciences humaines. Nous allons maintenant tenter de définir des caractéristiques communes à ces divers aspects.

Pas de solipsisme pour l'intellect

L'expérience commune d'une pensée *in petto*, dans le « for intérieur », est d'une évidence ordinaire. Comme expérience, elle fournit des faits qui sont subjectifs, mais peu récusables. Mais on ne peut prétendre résumer l'intellect à la subjectivité et négliger les actions, la communication et les interactions qu'il permet et qui le rendent objectivable de diverses manières. Les études empiriques montrent que l'intelligence se développe immédiatement dans l'interaction avec l'environnement concret et social et que la capacité symbolico-sémiotique s'acquiert de la même manière. Elle s'amplifie et se développe massivement grâce aux échanges. En dehors de cette stimulation relationnelle (cas des enfants ayant survécu seuls, dits « enfants-loups »), l'intellect humain reste limité à une intelligence pratique. Un intellect solipsiste n'existe pas. S'il est évidemment individuel, l'intellect se développe par l'interaction,

la communication, dès le plus jeune âge. Il a donc une dimension collective, il est partagé.

Le solipsisme attribué par certains à l'esprit est l'une des impasses que nous combattons et nous y reviendrons à plusieurs reprises. Cette opinion est difficile à contester puisque c'est une expérience première et irrépressible qui amène dans un second temps l'assertion : l'esprit est ma seule conscience rapportée à moi et c'est la seule existence dont je sois sûr. À un premier degré, c'est le Je pense cartésien et au plus fort, c'est l'affirmation d'un esprit clos sur lui-même, ne donnant qu'une expérience « privée ». Ludwig Wittgenstein soutient qu'il est impossible d'argumenter contre la conviction solipsiste⁴⁴. Pris dans un mouvement autistique, l'intellect peut se refermer et refuser tout partage. Ce qui existe à divers degrés, dont certains gravement pathologiques. Les autismes précoces ont cet effet, de même que les diverses formes de schizophrénies⁴⁵. C'est pourquoi nous avons pris la précaution de souligner que nous étudions l'intellect en général, comme forme-type, qui ne couvre pas les particularités individuelles. Il s'ensuit qu'une expérience subjective première ne peut servir de guide pour son étude. Le biais serait beaucoup trop important.

Une dynamique productive

Tout ce qui a été décrit dans la partie qui précède montre que l'intellect humain est dynamique et partagé. Il existe dans l'action qui le produit. Tout ce dont nous avons parlé a une forme d'existence transitoire liée à sa production. La pensée cesse lorsqu'on cesse de penser, la création musicale s'arrête lorsque compositeur cesse de

⁴⁴ Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005. p. 178.

⁴⁵ Juignet Patrick, *Manuel de psychopathologie clinique*, Grenoble, PUG, 2006.

composer, le rêve disparaît au réveil, etc. Le déploiement des formes de l'intellect a lieu dans le temps et ne dure pas.

Tous les faits concernés intellectuels exigent une activité humaine. Les conversations ne se produisent pas si personne ne parle, les pensées ne sont nulle part si personne ne pense et point de rêve sans rêveur. Il faut un mouvement, une dynamique humaine pour les produire, ce qui les différencie radicalement des choses. De plus les productions intellectuelles sont fugaces. Pour pallier ce caractère transitoire, on a inventé des moyens de les réifier, de le concrétiser sur des supports pérennes : parois des cavernes, tablettes d'argile, papyrus, papier, toiles et maintenant par des enregistrements à haute technicité de toutes sortes.

Ces formes concrètes stabilisées (enregistrements, écrits, peintures, etc.) sont des choses qui peuvent interagir en tant que choses, mais dans ce cas leur caractère spécifique disparaît. D'autre part, les considérer comme un domaine de la réalité autonome de type symbolique est douteux. Ces objets culturels présents dans la réalité n'interagissent pas ensemble sur le plan symbolique et intellectuel. Les livres ne se lisent pas entre eux, les images ne se regardent pas elles-mêmes. Le médiateur constant et indispensable est l'être humain. Leurs contenus demandent une action humaine pour exister. Ils permettent une reproduction de la pensée, de l'imagination, des raisonnements qui sont à nouveau générés transitoirement par l'activité intellectuelle de celui qui déchiffre ces supports. La fixité des œuvres ne doit pas masquer le fait que les productions intellectuelles sont transitoires et n'existent que pendant la durée de leur production et de leur utilisation humaine. Les supports concrets ne sont là que pour pallier la fugacité des interactions intellectuelles.

Des effets sociaux et culturels

Les conduites humaines produisent des effets dans la réalité concrète et dans la réalité sociale. Les actions et discours produisent un effet individuel chez celui qui les perçoit : émotion, réflexion, projet de faire telle action. Une conduite individuelle engendre d'autres conduites et attitudes dans l'entourage et devient collective. Les actions pratiques transforment l'environnement naturel au point que l'Homme crée un milieu qui lui est propre.

Ces conduites individuelles sont organisées selon une structure rationnelle ou irrationnelle, mais elles sont aussi compréhensibles par les autres individus humains. Les faits et gestes ont une finalité dont on rapporte l'origine en amont (ce qu'on appelle l'intention). Globalement, il se produit un vaste ordonnancement social à caractère symbolique. On peut décrire un ensemble de règles explicites ou implicites, de manières de se conduire, de lois coutumières ou codifiées.

Ces formes de réflexions et d'actions constituent un néo-environnement qui est différent et distant de l'environnement naturel, un néo-environnement symbolique/fictif distancié de la nécessité immédiate. L'ensemble forme la nébuleuse culturelle qui enveloppe l'Homme de sa naissance à sa mort dont le contenu est variable au fil du temps historique, car les connaissances et les formes symboliques se transmettent, évoluent, s'accroissent ou bien se perdent. Cet environnement culturel va du langage aux rites, il concerne les institutions de base comme la famille ou très vastes comme les États, il concerne les mœurs.

Les langues changent et évoluent. Les enfants inventent des mots et les écrivains des formes narratives nouvelles. Sur le plan des idées, on peut passer du géocentrisme à l'héliocentrisme, les religions

déclinent pour réapparaître. Même les conventions et les stéréotypes qui tentent de stabiliser les choix collectifs évoluent. La mise en jeu collective provoque une interaction dynamique provoquant des changements constants. L'histoire des idées met en évidence d'incessantes évolutions. Il y a dans la Culture une inventivité et une créativité qu'on ne retrouve pas avec cette intensité et cette rapidité dans l'environnement naturel et que l'on peut attribuer à la dynamique intellectuelle des humains.

La plupart de ces mouvements de pensée produisent des contenus qui sont objectivés sous forme de textes oraux ou écrits, et selon des formes picturales ou musicales. *In fine*, c'est toute la culture qui est concernée. Une fois produite, la transmission d'une culture implique un apprentissage et une mémorisation par la génération suivante. Sa reprise la transforme plus ou moins, selon que dans la culture domine un vent de conservatisme ou de renouvellement, une volonté de tradition ou de modernité. L'interrogation ressurgit : qu'est-ce qui en l'Homme, à chaque génération, lui permet de reprendre, puis de mettre en œuvre à son tour cette dynamique culturelle, à part ses capacités intellectuelles ?

Un dépassement du biologique

Les faits évoqués ne sont pas non plus du même genre que les mouvements viscéraux, les réflexes, les comportements instinctifs. Ce ne sont pas des réactions à des indices ni des comportements conditionnés devenus des automatismes. Ces conduites de réflexion, intelligentes et symboliques, manifestent un décalage par rapport aux événements qui les sollicitent.

Ce décalage est d'abord temporel. Il y a un temps de compréhension, puis d'intégration, puis d'enchaînement cognitif, et enfin de réponse, le cas échéant. Ce décalage peut demander une heure ou plusieurs mois. Il peut même y avoir des effets d'après-

coup (ultérieurs et à distance de l'événement) assez lointains (plusieurs années) lorsque viennent s'ajouter d'autres informations qui n'étaient pas présentes au début. Karl Popper a traité de l'une de ces caractéristiques spécifiques sous le thème de « la théorie causale de la nomination » aboutissant à l'idée qu'on « ne peut formuler de théorie physique qui rende compte selon un mode causal des fonctions descriptives et argumentatives du langage »⁴⁶.

Du point de vue empirique, si l'intellect entre en jeu, ce que l'on observe diffère d'un comportement réactionnel au contexte. Le traitement intellectuel des informations donne des conduites différées, réfléchies, finalisées. Ces conduites peuvent engendrer une meilleure adaptation, mais aussi une désadaptation majeure (les folies humaines), car l'intellect fonctionne autant sur un mode rationnel et objectif que sur un mode imaginaire et irrationnel. Il peut produire des scénarios parfaitement fantaisistes qui engendrent des conduites désadaptées.

Dans le temps de l'évolution individuelle, ces conduites apparaissent progressivement. Insignifiantes à la naissance, elles se développent progressivement. De plus, il y a une maturation, une sagesse acquise avec l'âge, qui les modifie de façon très variable au fil du temps individuel. L'intellect humain engendre des conduites qui ont des caractères différents et décalés par rapport aux réactions purement adaptatives.

La reproduction culturelle n'a rien à voir avec celle de l'environnement naturel qui se réplique selon des processus automatiques qui évoluent très lentement. La culture produite par l'intelligence humaine n'a pas la même dynamique que les changements de saison, la pousse des feuilles, la reproduction des

⁴⁶ Popper Karl, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, p. 347.

insectes, etc. Elle ne peut y être comparée ou assimilée, comme le tente bizarrement la philosophie naturaliste pour des raisons obscures.

Situer la pensée

Penser, c'est produire des formes intelligibles, perceptibles et communicables (pour soi-même et pour les autres), grâce à l'association d'une forme sémiotique, à des processus d'intellection qui se contraignent réciproquement, ce qui engendre certaines difficultés. La pensée n'est pas fixe, elle se constitue dans un mouvement dynamique de composition continue sous l'effet d'une double contrainte intellectuelle et sémiotique. Penser et une action et se manifeste comme un événement dans la durée de son effectuation.

Vu sous cet angle la pensée, au sens général d'une expression cognitivo-sémiotique propre à l'Homme, prend diverses formes issues de la combinaison entre des processus cognitifs différents se liant à des formes de représentations sémiotiques différentes. Ainsi définie, elle est consciente ou préconsciente, mentalisée (perçues par l'individu) et très souvent communiquée par l'expression (rendue perceptible aux autres). Les pensées peuvent être rationnelles ou irrationnelles, claires ou confuses, s'enchaîner selon des processus divers et utiliser des langages variés (verbal, imagé, schématique, musical).

Nous réservons le terme de pensée aux formes empiriquement perceptibles. Cette manière de procéder permet d'individualiser les processus cognitifs et représentationnels à l'origine de la pensée qui eux ne le sont pas. Il se trouve que ce sont eux qui sont parfois nommés « pensée ». Comme ils ne sont pas perceptibles, l'assimilation des deux (des processus à la pensée) donne, par inférence, un caractère ineffable et fantomatique de la pensée. Les

distinguer simplifie le raisonnement, et résout le problème soulevé par Gilbert Ryle, d'avoir à supposer des « épisodes occultes ».

Nous situons la pensée à la jonction des processus cognitifs et des processus linguistiques. Les structures et processus de chacune des sphères sont complexes, si bien que des interférences non voulues se produisent dans ce qui est exprimé comme pensée. Faute de compétence spécialisée, nous préférons considérer globalement processus cognitifs et processus langagiers, avec leur autonomie, nous contenant de dire que c'est de leur association que naît la pensée qui, à son tour, à une certaine autonomie⁴⁷.

Le caractère autonome de la pensée

Qu'ils soient imaginatifs ou rationnels, les différents modes de la pensée suivent un cheminement propre. La pensée rationnelle a une possibilité de validation intrinsèque (rationnelle ou logico-mathématique) établie par le raisonnement. Cette possibilité d'affirmer la vérité ou la fausseté de propositions implique une autonomie de la pensée, c'est-à-dire le fait qu'elle ne dépende que des critères qu'elle se donne. L'autonomie de la pensée signifie que la raison se soumet à des règles qui lui sont propres. De la sorte, un domaine possédant un degré de fermeture se constitue. Comme cette autonomie ne vient pas de l'interaction des éléments logico-mathématiques entre eux (ils n'interagissent pas directement entre eux dans le ciel des idéalités), elle implique une indépendance de la capacité qui en permet le maniement. Il y a là quelque chose de spécifique.

⁴⁷ Pour plus de précisions : Juignet, Patrick. Le propre de l'Homme. Philosophie, science et société. 2018. <https://philosciences.com/cognitif-propre-homme> et La pensée et sa genèse. *Philosophie, science et société*. 2019. <https://philosciences.com/origine-pensee>.

Dans ce cadre on évoque classiquement les conduites morales. Se comporter selon des principes demande qu'ils soient identifiables et discutables par eux-mêmes. Plus largement, cela concerne les règles de vie sociale. Un immense champ d'activités humaines est régi par des règles, ont été pensées, discutées, communiquées, établies collectivement et viennent s'intégrer à la Culture. Nous reviendrons ultérieurement sur les divers composants de la Culture et son rôle dans la constitution du social.

Les processus d'enchaînement intellectuels suivent diverses règles qui leur sont propres. Ces règles peuvent être objectivées et décrites par une théorie appropriée pour l'instant éparpillée entre logique, philosophie de la connaissance et psychologie cognitive. Elles ne peuvent être formulées dans des théories appartenant à d'autres domaines comme la physique ou la biologie. L'Homme a la possibilité de penser rationnellement ou irrationnellement et à se conduire selon des règles qu'il se donne individuellement et collectivement. C'est grâce à des capacités intellectuelles qui ne procèdent que d'elles-mêmes.

La complexité est présente d'emblée

Les faits de pensée associent généralement plusieurs aspects à divers degrés : ils sont conscients, ils comportent un jugement, ils jouent sur la représentation, ils mobilisent le langage, ils sont intentionnels, ils suivent des règles de divers types, ils sont potentiellement reproductibles chez autrui. On trouve toujours ces caractères dans les diverses manifestations que nous avons évoquées ci-dessus et leur association leur donne une spécificité indéniable.

La perception, le plus simple des faits à considérer dans ce domaine, comporte ce qu'on appelle la conscience. La personne sait qu'elle perçoit quelque chose, elle y prête attention. Cela s'accompagne toujours d'une activité cognitive telle que l'utilisation

de catégories (espace et temps) et de jugements (réalité ou illusion du perçu). À ce jugement s'en ajoutent d'autres en nombre indéfini (c'est dangereux, c'est intéressant, etc.). La perception implique un redoublement de la sensation dans la mémoire, une persistance hors du contexte immédiat, ce qui permet une re-présentation qui est une présentation différée, réutilisable. Elle est toujours d'une grande complexité. Généralement, la perception s'accompagne d'une nomination (de la chose perçue), parfois d'une expression et d'une série de pensées. Elle peut être indiquée à autrui par un geste, un son, évoquée par une phrase la décrivant.

L'élément le plus simple possible du domaine concerné comme une perception est déjà extraordinairement complexe et met en jeu des capacités diverses. Cette liaison entre plusieurs capacités n'est pas anecdotique. Elle demande une puissance synthétique considérable concernant des aspects très abstraits comme le jugement, la conscience, etc. Ici aussi, on peut assez légitimement supposer un échappement au déterminisme biologique dont ne voit pas par quel processus il permettrait une telle synthèse. Cela implique la liaison et l'interconnexion entre des capacités diverses et nombreuses.

3. Des spécificités et une origine humaine

Un domaine factuel particulier et irréfutable

Les faits de pensée, d'action et de création sont le plus souvent conscients, intentionnels et représentatifs. Ils sont de plus liés aux langages (verbal, imagé, musical, etc.) et dirigés par des processus cognitifs dont certains sont rationnels et d'autres non. Ils ont une ampleur et une importance majeures pour l'Homme ; partageables et partagés par une bonne partie de l'humanité, ils constituent un néo-environnement qui enveloppe la vie humaine. Il se constitue là un

vaste domaine de la réalité qui présente une certaine homogénéité, car il est pourvu de traits singuliers qui le différencient d'autres domaines identifiables, comme le domaine physique, chimique ou biologique identifiés par des sciences empiriques correspondantes.

Nous avons évoqué ce domaine grâce à la philosophie et aux diverses sciences de l'Homme telles que la linguistique, la psychanalyse, la psychologie de la connaissance, l'anthropologie, le cognitivisme qui l'étudient et mettent en évidence ces capacités humaines spécifiques. Prises toutes ensemble, ces disciplines correspondent à un immense champ factuel bien particulier qui mérite d'être identifié et accrédité comme champ de recherche. Nous l'appellerons le domaine de l'intellect humain. Ce domaine peut être objectivé grâce aux différentes sciences humaines qui l'étudient, même si elles rencontrent des difficultés de méthode. Une anthropologie philosophique, pour être crédible, doit nécessairement s'appuyer sur des données empiriques, sur un domaine objectivable.

L'évitement du débat spiritualisme contre matérialisme

Le problème philosophique traditionnel concernant la nature des idées, des abstractions, des concepts, etc. a reçu trois grands types de solutions : l'idéalisme platonicien qui leur attribue une existence substantielle propre ou le cartésianisme qui suppose une substance pensante non étendue ; le conceptualisme réaliste aristotélicien et thomiste qui les situent dans l'esprit et dans les choses ; le nominalisme linguistique qui les réduit aux signes langagiers ; le matérialisme qui dénie leur existence propre et les donne pour être les manifestations des processus neuronaux.

Karl Popper propose une tripartition du monde.

« Dans cette philosophie pluraliste, le monde est constitué d'au moins trois sous-mondes ontologiquement distincts [...] le premier est le monde physique, ou le monde des états physiques ; le second est le monde mental, ou le monde des états mentaux ; et le troisième est le monde des intelligibles, ou des idées au sens objectif ; c'est le monde des objets de pensée possibles : le monde des théories en elles-mêmes et de leurs relations logiques [...] »⁴⁸.

Notre souhait est d'éviter ce type de débat pour nous concentrer sur un autre tout différent : chercher ce qui peut en l'Homme constituer le support de ses capacités intellectuelles. Supposer un ensemble de capacités est une manière d'explicitier la formation du monde 2, mais sans accorder un statut spécial aux faits mentaux ou subjectifs et d'en faire un monde à part (le monde 2).

Au flou et aux controverses existant dans le domaine que nous venons de décrire, nous opposons une proposition épistémologique précise. À ce domaine factuel descriptible fait face diverses théories à vocation scientifique qui l'expliquent de manière rationnelle, ce qui lui donne une crédibilité. Il reste à chercher ce qui, en l'Homme, permet de le produire factuellement (de le réaliser). Cet axe de recherche s'inscrit dans une ontologie non-réductionniste et pluraliste qui l'englobe et lui donne son originalité.

Quelles capacités pour réaliser cela ?

Si on récuse les réponses traditionnelles apportées aux capacités intellectuelles de l'Homme en les rapportant à une entité substantielle comme l'esprit, et/ou à des idéalités platoniciennes, ou encore à des « mondes » à la façon de Karl Popper, la question devient : qu'est-ce qui en l'Homme (dans ce qui le constitue) produit

⁴⁸ Popper Karl, Sur la théorie de l'esprit objectif, in *La connaissance objective*, pp. 245-293). Paris, Aubier, 1968.p. 247.

les faits évoqués ci-dessus ? Qu'est-ce qui en chaque individu humain peut générer les faits de pensée d'intelligence, d'imagination, de langage que globalement nous nommerons capacités d'intellection (de production des faits intellectuels au sens large) ? On entre ainsi dans une perspective génétique au sens d'expliquer la genèse. Il s'agit de situer le problème dans un cadre théorique précis, celui de la genèse des faits considérés. Ces faits intellectuels ne sont pas premiers, présents préalablement dans l'environnement naturel. Ils demandent une activité humaine pour exister. Pour avancer dans l'explication de ces phénomènes, il faut maintenant expliciter les capacités humaines qui les produisent.

Nous en sommes au point où, maintenant, il convient d'expliquer cette genèse, ce qui demande de se situer dans une ontologie appropriée. Ce dernier aspect constitue le cœur de notre propos. Les prémisses en ont été données dans les chapitres précédents. Mettre en avant la genèse de l'ensemble de tous les faits qui ont été décrits, dans un cadre ontologique nouveau, correspond à un changement de paradigme. C'est une manière différente de positionner les recherches.

CHAPITRE 2
INTELLECT, COGNITION, PENSEE

Chapitre 3

Changer de paradigme

La situation épistémique des sciences humaines est ambiguë. D'un côté, elles apportent un renouveau empirique et théorique, mais de l'autre, elles restent dépendantes du paradigme le plus courant reposant sur le dualisme ou sa critique matérialiste.

1. Dualisme et réductionnisme

La conception commune

Au quotidien, pour agir et se situer convenablement dans l'environnement concret, nous tenons compte de notre masse, de notre corpulence, de notre place dans l'espace, de notre force musculaire, etc., bref, de ce que nous nommons notre corps. Par rapport à notre environnement social, nous contrôlons notre apparence, notre posture, nos attitudes, etc., et donc nous interagissons socialement grâce à notre corps. Du corps, nous différencions ce qui a trait à la pensée, à l'imagination, à la conscience, aux capacités intellectuelles, etc. D'évidence, ces aspects sont différents du corps, ils sont abstraits, non palpables, sans matérialité. On les rassemble sous les termes d'intellect, d'esprit, ou d'âme, ou d'intériorité selon la dénomination adoptée. À l'esprit, conçu comme intériorité, s'oppose l'extériorité de l'environnement immédiat.

D'un point de vue pratique, on ne peut guère considérer les choses autrement. Tout un chacun prend spontanément en compte ce double

aspect de son individualité. La catégorisation corps-esprit rend assez bien compte de ce qui se passe dans notre vie pratique et quotidienne. Philippe Descola présume de l'universalité de la « distinction conventionnelle entre l'intériorité et la physicalité »⁴⁹. Mais cette évidence provoque, de ce même point de vue, disons ordinaire, toutes sortes de bizarreries. Les limites entre soi, le corps et l'esprit sont difficiles à fixer. Si on demande aux personnes estimant posséder un esprit où il se situe et sous quelle forme il existe, les uns diront, il est en moi, c'est moi, ce moi est un sujet, mais je suis aussi mon corps. D'autres rétorqueront que l'esprit est dans un monde séparé du monde physique, qu'il a son lieu à lui dans lequel le sujet peut aller, mais pas le corps. D'autres répondrons que l'esprit est plutôt dans le langage et la communication, qu'il est extérieur à soi.

La conception commune s'exprime souvent selon la métaphore du contenant : « Il a une idée dans la tête ». Les idées sont « dans » l'esprit ou « dans » la tête, ce qui implique que l'un des deux, ou les deux à la fois, soient des sortes de contenants et avec un contenu qui serait invisible (car à l'intérieur du contenant). Dans le jeu de l'intériorité/extériorité, le corps trouve difficilement sa place. Si l'esprit est intériorité et l'environnement l'extériorité, le corps est entre les deux. Extérieur à l'esprit, il fait partie de l'environnement qui pourtant environne le corps. On retrouve la difficile question de la limite.

L'esprit serait accessible seulement par l'introspection, car personne ne peut regarder dans l'intériorité des autres. Cet esprit estimé privé et solipsiste mène à douter de son existence chez les autres. L'esprit en question peut aller jusqu'à douter de l'existence du monde environnant se déclarant sujet autonome et unique

⁴⁹ Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Seuil, 2005, p. 217.

certitude. Mais alors, comment expliquer que l'on arrive à concevoir la pensée des autres ? Comment se fait-il qu'on arrive à se mettre d'accord sur la justesse ou la fausseté d'un raisonnement ?

Si on a (au sens d'avoir, de posséder) un corps et un esprit, comme le prétend la conception commune, qui les possède ? Si le possédant se confond avec l'un ou l'autre, comment peut-il prétendre les avoir ? Le Moi-Je revendiquant « avoir » devrait être extérieur à son « avoir », mais on sent bien que ce n'est pas possible. Généralement, on choisit l'esprit pour s'identifier. Le sujet pensant serait identique à soi-même qui est en même temps la conscience. Mais est-il séparable du corps ? Que devient-il en cas d'anesthésie générale ou de coma ? Est-il toujours là ? L'esprit (*mens*) est-il encore accompagné de l'âme (*anima*) ?

Et si le corps disparaît ? Sur ce dernier point, les réponses foisonnent. Les religions ont, toutes et chacune, leurs réponses à ce sujet, de la métempsychose (passage dans un autre corps, y compris végétal ou animal) à l'accès de l'esprit à des infra ou ultra-mondes paradisiaques ou infernaux. L'esprit ayant quitté le corps est-il encore un sujet, une personne, un moi ? Dans ce cas on dispose de la résurrection des corps, un des dogmes du catholicisme. Cette manière ordinaire de penser, utilisable en pratique, engendre dès qu'on l'interroge d'innombrables paradoxes et bizarreries, avec pour seules réponses des fantaisies imaginatives métaphysico-religieuses. L'empirisme naïf associé à une ontologie non-critique ne peuvent constituer un fondement pour les sciences. Il faut une conception plus sophistiquée.

C'est la raison qui nous a poussé à récuser la métaphysique, car ces questions communes ont été reprises et ressassées au fil des siècles par les métaphysiques de tous horizons et nous voulons rompre avec ce type de discussions. Elles sont sans fin, car elles traitent de problèmes insolubles. On comprend pourquoi nous avons

cherché à nous appuyer sur un champ empirique relativement établi par les sciences humaines et sociales afin d'abandonner ce genre de questionnement et de passer à d'autres, certes plus complexes, mais qui peuvent trouver des réponses.

L'universalité d'une telle conception

Pour mieux décrire cette conception courante, nous allons reprendre divers travaux de psychologie de la connaissance et d'anthropologie culturelle. À la suite de recherches empiriques très abondantes, Jean Piaget note que l'enfant différencie progressivement son corps propre de ce qui l'entourne. Ensuite, un décentrement des actions par rapport au corps permet de juger de leurs effets objectifs sur la réalité constituée en objets. Cela conduit aussi à considérer son corps propre comme un objet parmi les autres, tous situés dans l'espace. L'objet-chose au fil du temps acquiert une permanence spatio-temporelle et il se produit une objectivation des relations causales.

Citons Piaget : Il se produit une « différenciation du sujet et des objets entraînant la substantification progressive de ceux-ci ... ». ⁵⁰ C'est là l'expérience commune, celle qui permet de s'adapter correctement à l'environnement. Piaget décrit la façon dont se forme l'expérience ordinaire et la conception dualiste la plus courante de l'Homme et du Monde consistant à opposer un sujet à son environnement qui est lui constitué d'objets et substantification des uns et/ou des autres. L'homme est à la fois sujet par son action et sa pensée et objet par son corps.

Si l'on en croit Philippe Descola, le schème de pensée dualiste distinguant entre intériorité et extériorité est communément répandu

⁵⁰ Piaget Jean, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970, p. 16.

et se retrouve dans les diverses socio-cultures humaines. Descola appelle intériorité et physicalité ce qu'on appelle généralement esprit et matière. Combiné avec la catégorisation du continu et du discontinu cela donne quatre combinaisons possibles et donc quatre types de récits. Descola propose là une analyse combinatoire des conceptions cosmologiques humaines depuis son article de 1996⁵¹ et l'a maintenu dans *Par-delà nature et culture*⁵², et dans *Les formes du visible*⁵³.

Ce que Philippe Descola décrit, ce sont les manières selon lesquelles les populations humaines perçoivent et conçoivent le Monde et par conséquent la manière dont elles habitent leur environnement. Il estime que les critères de continuités et de discontinuités sont présents chez chaque individu, car intériorisés par des schèmes cognitifs façonnés dès l'enfance. Il s'agit de la conception ordinaire qu'ont les humains d'eux-mêmes et de ce qui les entoure, étendue inductivement au Monde en général et même au-delà⁵⁴. On constate que la distinction commune opposant esprit-intériorité à corps-matière-extériorité est présente à la fois dans les cultures occidentales et non-occidentales, mais avec des répartitions très différentes.

Cette catégorisation ordinaire et commune, pour évidente et répandue qu'elle soit, ne peut être instituée en une ontologie rationnelle, sauf de manière abusive. Elle est la résultante intuitive d'une expérience ordinaire et subjective mise en forme selon une

⁵¹ « Constructing natures. Symbolic ecology and social practice », in Ph. Descola & G. Pálsson (dirs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives* : 82-102. Londres, Routledge, 1996.

⁵² Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Seuil, 2005.

⁵³ Descola Philippe, *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Seuil, 2021.

⁵⁴ Ce que Descola appelle parfois des ontologies sont des métaphysiques, car la reprise abstraite des postulats de la pensée ordinaire conduit à la métaphysique.

pensée classificatoire sans valeur démonstrative. Beaucoup d'hommes se considèrent eux et le monde selon ces dualités et agissent en conséquence. Les humains dans diverses civilisations se considèrent selon l'opposition corps-esprit, extériorité-intériorité, visible-invisible, étendu-inétendu, etc. Ces façons de penser ne sont pas des catégories ontologiques sur lesquelles une démarche scientifique peut s'appuyer. L'ontologie pluraliste qui guide ce livre ne s'apparente à aucune de ces cosmologies à caractère métaphysique.

Quant à la définition du naturalisme donnée par Descola, nous ne la retiendrons pas. Cette conception correspondrait à « une continuité de la physicalité des entités du monde et une discontinuité de leur intériorité »⁵⁵. Ce qui est décrit là est un dualisme que le naturalisme tend à effacer. Descola associe « l'édifice dualiste »⁵⁶ au naturalisme moderne⁵⁷, ce qui est curieux, car le naturalisme moderne est généralement moniste. Il s'agit juste ici de préciser ce point de vocabulaire pour éviter les confusions. Il correspond cependant à une différence d'appréciation. Selon nous la modernité se caractérise une tendance métaphysique dichotomisante, combattue par les divers naturalismes qui sont monistes et font valoir l'unité de la Nature.

Du dualisme au *Mind-Body problem*

Pour ce qui est du débat actuel, on peut se référer au cartésianisme et à ses critiques. Comme chacun le sait, pour René Descartes, il est impossible de douter que l'on pense, alors que l'on peut douter du monde concret. La suite de son raisonnement consiste à attribuer à

⁵⁵ Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 304.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

cette pensée une substance, la « *res cogitans* », à quoi il faut ajouter la « *res extensa* » du monde étendu. Spinoza a critiqué Descartes au titre que l'interaction de la substance spirituelle avec la substance matérielle paraît impossible. Il suppose, pour résoudre ce problème, l'existence de deux attributs à la substance qui serait unique. Leibnitz à sa suite évoque un parallélisme entre aspects matériels et spirituels.

La métaphore du moulin employée par Gottfried Leibniz dans la *Monadologie* peut nous aider.

« Et feignant qu'il y ait une machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir des sensations ; on pourra la concevoir agrandie en conservant les proportions, en sorte qu'on puisse y entrer comme dans un moulin. Et cela étant posé, on ne trouvera en la visitant que des pièces, qui poussent les unes sur les autres, et jamais de quoi expliquer une perception »⁵⁸.

Poussons l'expérience de pensée proposée par Leibniz en visitant un véritable moulin défini comme le dispositif concret qui permet de moudre et d'obtenir de la farine. En pénétrant dans un moulin, si nous regardons les « pièces qui poussent les unes sur les autres », nous ne comprendrons rien au moulin. Nous percevons une infrastructure matérielle opaque quant à sa finalité. Pour expliquer la mouture de la farine, il faut considérer l'ensemble : le moteur, les arbres de transmission, les engrenages, jusqu'à la meule et le tout en activité. Il faut nécessairement inclure l'action du meunier qui veille au fonctionnement, à l'approvisionnement en grain et à la sortie de la farine. Il faut le schéma fonctionnel de l'ensemble pour expliquer le résultat. La mécanique des rouages juxtaposés est impuissante à expliquer un moulin.

On peut ajouter comme pièce au dossier la position phénoménologique qui a pris le parti de s'appuyer sur l'expérience

⁵⁸ Leibniz Gottfried, *Monadologie*, Paris, Erdmann, 1840, §17.

subjective. Pour Edmund Husserl, il y a un contenu absolument certain qui nous est donné par l'expérience interne. Le moi posséderait de lui-même un schéma qui le fait apparaître comme existant avec un contenu individuel d'états vécus, de facultés et de tendances, donc comme un objet d'expérience, accessible à l'expérience interne »⁵⁹. L'âme, l'esprit sont d'abord un fait d'expérience.

La critique des dualismes par le matérialisme a conduit à la doctrine de la réduction de l'esprit à la matière et, plus précisément, au cerveau. Cette solution présente deux inconvénients, celui de laisser de côté une partie non négligeable de l'humain et celui de remettre à plus tard les explications précises. Ce serait simplement parce que notre savoir est pour l'instant insuffisant, mais les réductionnistes assurent qu'il se développera ultérieurement avec le progrès des sciences. Cependant, il se peut que ce savoir ne vienne jamais si la réduction qu'il suppose est sans fondement. Elle a pour projet de résoudre une mauvaise catégorisation métaphysique. En lieu et place, il semble intéressant d'envisager une autre manière de penser l'Homme et le Monde, une manière qui ne s'appuie ni sur l'idéalisme, ni sur le dualisme, ni sur la réduction matérialiste.

La philosophie de l'esprit contemporaine va plutôt vers un dualisme des états ou des propriétés. Elle oppose les états mentaux et les états physiques. Cette catégorisation suppose que le Monde peut être conçu selon deux types, le physique et le mental, et qu'il existe un rapport causal (ou pas, selon les auteurs) de l'un sur l'autre. Dans le débat sur le dualisme, l'option d'une réduction du mental au physique est fréquemment défendue. Concernant le débat actuel, Vincent Descombes oppose les partisans du « dedans », héritiers

⁵⁹ Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes, Méditation 12*, Paris, Vrin, p. 24.

mentalistes de Descartes, de Locke, de Hume et de Maine de Biran, héritiers parmi lesquels on peut compter les phénoménologues et les cognitivistes, à ceux du « dehors », les philosophes de l'esprit objectif et de l'usage public des signes, comme Sanders Peirce et Ludwig Wittgenstein. Il est assez étonnant de voir ressurgir au XXI^e siècle sous le « label à succès du *Mind-Body problem* »⁶⁰ l'antique querelle des relations de l'esprit et du corps. Pour nous, il s'agit, en vérité, du *Mind-Body faux problème*.

Nous pouvons facilement transformer l'argumentation de Gilbert Ryle développée dans son livre phare, *La notion d'esprit*. Si on change les termes corps et esprit qu'il utilise, par niveau biologique et niveau cognitif, tout en gardant son raisonnement, la phrase « puisque le corps humain est une unité complexe et organisée, l'esprit humain doit [...] être une autre unité, également complexe et organisée »⁶¹, devient : « le niveau biologique est complexe et organisé et le niveau cognitif et représentationnel également ». L'un et l'autre font partie de l'Univers et contribuent à produire la pensée et les conduites humaines. Il n'y a donc ni mystère, ni fantôme immatériel à évoquer.

Pour Gilbert Ryle « l'idéalisme et le matérialisme sont des réponses à des questions mal posées »⁶². Mais son remède behavioriste est un déni d'existence de l'intellect humain. La conception pluraliste que nous proposons délivre de l'idéalisme comme du matérialisme, mais conserve ses capacités intellectuelles à l'Homme sur le plan ontologique. Le même raisonnement vaut pour le social. Les faits spécifiquement sociaux ne peuvent être attribués à la réalisation de l'Esprit (Hegel) ni à la somme des actions individuelles. Notre ontologie permet d'attribuer au social une

⁶⁰ Dennett Daniel, *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 53.

⁶¹ Ryle Gilbert, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978, p. 85.

⁶² *Ibid.* p. 90.

existence en tant que niveau d'organisation ayant une autonomie au vu du domaine empirique authentifié par les sciences sociales.

La philosophie a repris la catégorisation ordinaire pour en donner des versions métaphysiques plus ou moins sophistiquées. Répétons ici, une fois de plus, que la dualité corps-esprit ne constitue un problème pertinent, ni pour la philosophie, ni pour la science, et qu'elle doit faire l'objet d'une distanciation critique. La philosophie dualiste tente d'expliquer une catégorisation ordinaire et pratique par des concepts abstraits. Le résultat ne peut être satisfaisant. Les affrontements se succèdent pour imposer un point de vue idéaliste, matérialiste ou dualiste avec ou sans l'appui de Dieu ou de la science selon les époques. Le problème « corps-esprit » fait l'objet de controverses incessantes et reste sans solution depuis qu'il a été inventé. Jaegwon Kim, note dans *L'esprit dans un monde Physique* qu'au cours des années 1970 et 1980, et jusqu'à nos jours, on a cherché à donner une place à l'esprit dans un monde fondamentalement physique.

La réitération contemporaine du problème des rapports du corps et de l'esprit est une impasse théorique au fond de laquelle elle tourne en rond occasionnant des disputes constantes. Le point de vue ordinaire dualiste et sa reprise métaphysique est sans solution rationnelle. Il faut penser autrement, repartir sur d'autres bases ontologiques. C'est évidemment là où les difficultés commencent. Il est difficile d'échapper à la manière habituelle de penser. Elle s'impose spontanément et ressurgit subrepticement au travers des manières de s'exprimer. Elle est corroborée par les postulats métaphysiques communément admis et les catégories empiriques usuelles. Tout cela constitue un gros obstacle et demande une rupture contre intuitive pour y échapper.

Les pièges du dualisme

Poser un objet d'étude comme l'intellect permet d'échapper aux apories provoquées par la supposition d'un esprit juxtaposé au corps. L'esprit cumule deux obstacles épistémologiques que Gaston Bachelard a décrits dans *La formation de l'Esprit scientifique* : celui de l'expérience première et celui de la substantification.

Par l'expérience première, c'est-à-dire la saisie empirique immédiate et subjective, l'esprit est assimilé au mental, puis par une interprétation métaphysique, il est donné pour être une substance non étendue (pensante), voire supposé posséder un caractère transcendant. Ainsi conçu, l'esprit masque l'intellection et empêche la connaissance scientifique de s'y confronter. Proposer une théorisation de l'intellection, c'est rompre avec les conceptions subjectivistes, spiritualistes ou mentalistes de l'esprit et accepter une distanciation qui objective les faits mentaux, ce qui élimine les conceptions traditionnelles de l'esprit.

Mais il pose aussi des problèmes inverses lorsqu'il est assimilé à une intériorité impalpable et mystérieuse. L'esprit appartiendrait au secret des consciences, pure subjectivité, domaine privé, ne se manifesterait pas comme événement ou phénomène ayant une réalité. Après avoir été un quasi-dogme, l'intériorité est devenue, dans le champ philosophique analytique, un objet de railleries. L'image du scarabée dans la boîte, qui apparaît au § 293 des *Recherches philosophiques* de Ludwig Wittgenstein :

« Supposons que chacun possède une boîte contenant ce que nous appelons un « scarabée ». Personne ne pourrait jamais regarder dans la boîte des autres ; et chacun dirait qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que parce qu'il a regardé le sien. – En ce cas, il se pourrait bien que nous ayons chacun dans notre boîte, une chose différente. On pourrait même imaginer que la chose en question changerait sans cesse. – Mais qu'en serait-il si le mot « scarabée » avait néanmoins un usage chez

ces gens-là ? – Cet usage ne consisterait pas à désigner une chose. La chose dans la boîte ne fait absolument pas partie du jeu de langage, pas même comme un quelque chose, car la boîte pourrait aussi bien être vide »⁶³.

En jouant le jeu de Wittgenstein, on peut ajouter que, évidemment, la boîte est vide, puisqu'il n'y a pas de boîte. L'esprit contenant, l'esprit-boîte contenant des pensées, est un mythe sans fondement, une réification inadaptée. L'intellect humain est fondamentalement dynamique, et s'il fallait en donner une image, ce serait celle d'un flux bouillonnant et sans limite précise qui se déclenche de lui-même ou lorsqu'il est sollicité par les circonstances. Le double mythe de l'intériorité et du privé tient à l'attribution d'une forme d'existence mystérieuse à l'esprit. « Nous nous sommes laissé abuser par un certain type de description très générale, qui confère à l'objet étudié dans le cas précis un caractère mystérieux et incompréhensible »⁶⁴ écrit Jacques Bouveresse.

À l'autre bout du spectre philosophique se tiennent les éliminativistes. Pour les partisans du réductionnisme matérialiste, l'esprit n'existe pas de manière autonome, voire pas du tout. Sur le plan ontologique, seul le cerveau existe, si bien que c'est à lui que l'on doit attribuer toutes les conduites humaines. L'intellection est assimilée à l'esprit, suspect d'immatérialité et par là d'inexistence, puisque seule la matière existe. En bonne logique, il faut se rabattre sur le cerveau et de manière conséquente se déclarer éliminativiste. L'éliminativisme s'appuie aussi sur l'idée de clôture causale. Si le domaine physique est causalement clos et autosuffisant, l'esprit ne

⁶³ Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 293, p. 150.

⁶⁴ Bouveresse Jacques, *Le Mythe de l'intériorité*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 57.

peut avoir aucun effet sur lui et, donc, son existence est improuvable. Un autre argument évoqué par les réductionnistes est celui du « rasoir d'Occam ». Il signifie qu'on ne doit rien supposer d'inutile, c'est-à-dire aucune entité dont on pourrait se passer. À ce titre, il serait souhaitable d'expliquer toutes les conduites uniquement du point de vue neurophysiologique. Nous sommes là dans un paradigme résolument réductionniste.

Ces raisonnements, certes acceptables, partent du présupposé dualiste (distinguant corps-esprit, physique-mental, matériel-spirituel) pour le réfuter au profit du premier terme des couples d'opposés. On peut faire deux objections à ce procédé. Celle de Donald Davidson, concernant les événements mentaux : « ... il n'y a pas de lois déterministes strictes à partir desquelles on puisse prédire et expliquer la nature exacte des événements mentaux »⁶⁵. À partir de cette constatation, il est impossible d'évoquer une détermination causale par des états physiques. Une autre objection plus radicale consiste à refuser d'attribuer *a priori* une nature spirituelle à l'intellect humain pour en faire une entité de type âme-esprit qu'il faudrait ensuite réduire. Abandonnant le dualisme, il est possible, de repartir sur une autre base, celle des organisations émergentes, et d'ouvrir un nouvel espace de raisonnement.

Tant que régnera le *mind-body problem* qui préoccupe massivement la philosophie de l'esprit, ce sera difficile. Il s'agit d'abord de se dégager de cette impasse théorique. Tant que l'on considérera que l'Homme a un corps et un esprit qui seraient là substantiellement, tant que l'on voudra qu'il participe à des « mondes » différents (sensible ou suprasensible) ou de divers types (mondes 1, 2 et 3 de Karl Popper), le problème ne se résoudra pas. L'idée d'une localisation spirituelle ou corporelle, caractérisée

⁶⁵ Davidson Donald, *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993. p. 279.

comme « état » ou « substance », conduit à une impasse épistémologique.

Le problème corps-esprit, qu'il soit celui (postcartésien) de relations entre des substances incompatibles ou celui de l'interaction impossible entre des zones causales fermées sur elles-mêmes (philosophie analytique), est, à ce jour, sans solution et destiné à le rester. Supposer un esprit à l'Homme implique un dualisme qui, pour Jaegwon Kim, est mis en difficulté par le principe de clôture causale « selon lequel le domaine physique est causalement clos et autosuffisant du point de vue explicatif »⁶⁶. Dès l'instant où on suppose deux substances ou deux types d'états, on bute irrémédiablement sur la question de leurs relations qui reste à ce jour sans réponse. Supposer des niveaux d'existence multiples change le problème en déléguant aux sciences la charge de détailler les niveaux nécessaires, jusqu'à ce que les interactions entre eux deviennent pensables et puissent être étudiées empiriquement.

2. Changer les principes de recherche

Une conception du Monde

L'Homme faisant partie du Monde, ce qui s'applique au Monde s'applique à l'Homme. Il s'ensuit que l'effort pour individualiser et situer le fondement de ses capacités intellectuelles dépend de l'ontologie selon laquelle on les pense. Dans les premiers chapitres, des arguments ont été avancés en faveur d'une ontologie pluraliste qui suppose plusieurs formes d'existences dans l'Univers (Univers au sens de ce qui est connu du Monde). Ces formes d'existences peuvent être comprises comme des niveaux d'organisation de

⁶⁶ Kim Jaegwon, *La philosophie de l'esprit*, Paris, Les Éditions d'Ithaque, 2008, p. 335.

complexité croissante procédant les uns des autres. Selon les connaissances scientifiques actuelles, on peut grossièrement différencier trois niveaux relativement homogènes : physique, chimique, biologique. La constitution des niveaux peut être expliquée par le concept d'organisation et la relation entre niveaux grâce au concept d'émergence.

Il peut être utile de rappeler la conception pluraliste qui a été exposée dans un précédent ouvrage *Un univers organisé*. En lieu et place du monisme et du dualisme, on peut soutenir l'idée d'un pluralisme ontologie. Cette ontologie pluraliste et savante, ne prétend pas s'appliquer au quotidien, mais elle se veut utile pour les connaissances scientifiques. Cette vision du Monde, à la fois plurielle, historique et régionale, se trouvait déjà chez Antoine-Augustin Cournot à la fin du XIXe siècle⁶⁷, qui est un précurseur de cette façon de penser.

Auguste Comte a, lui aussi, promu une conception pluraliste. Il note que pour passer d'un domaine de la réalité à l'autre, il ne suffit pas d'agréger les entités entre elles, il faut ajouter une « nouvelle dimension ontologique ». Pour les auteurs positivistes non réductionnistes, chaque discipline fondamentale posséderait « une couche ontologique propre ». C'est l'idée que nous soutenons.

De nombreux philosophes ont mis en avant l'idée de relation et d'organisation. Vers les années 1920, les philosophes Samuel Alexander et Lloyd Morgan bâtirent une théorie connue sous le nom d'évolutionnisme émergent. Le Monde se développerait à partir d'éléments de base grâce à l'apparition de configurations de plus en plus complexes. On aboutit ainsi à l'idée d'une pluralité ontologique. Le pluralisme ontologique permet un véritable changement de

⁶⁷ Cournot Augustin., *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, Hachette, 1875.

paradigme fondé sur la pluralité des formes d'existence. Vingt ans plus tard Nicolai Hartmann a repris et développé cette idée.

Pour Hartmann chaque strate de la réalité repose sur les strates inférieures, mais ne peut être entièrement réduite à ces dernières. Il distingue quatre niveaux. Celui de matière inorganique qui constitue la base la plus fondamentale. Celui du vivant qui est plus 'organisé. Le niveau de la psyché qui repose sur les structures biologiques, mais possède des qualités nouvelles telles que la subjectivité, la conscience, les émotions, qui ne peuvent être expliquées uniquement par la biologie. Enfin, le niveau de la culture (l'esprit objectif) qui émerge à partir des capacités psychiques humaines⁶⁸.

Les deux piliers du pluralisme

On peut concevoir la pluralité du Monde de différentes façons. Cependant, la prudence, toujours nécessaire en matière d'ontologie, incite à passer du Monde à ce qui en est connu grâce aux sciences et que nous nommons l'Univers. Autrement dit, il convient de limiter l'extension du concept de pluralité. Il concerne le connu et non la totalité.

Le premier argument pour envisager un pluralisme est la différenciation épistémologique des sciences. Depuis le XVIIe siècle, les sciences fondamentales se sont diversifiées. Elles concernent des domaines factuels bien différents et les expliquent selon des théories différentes. Il s'ensuit l'idée qu'il y a des différences dans l'Univers dont il faut tenir compte (par Univers, nous désignons la partie du Monde connue par les sciences). On

⁶⁸ Pour plus de précisions voir Juignet Patrick, *Un univers organisé. Essai pour une ontologie réaliste et pluraliste*, Nice, Libre Accès Éditions, Chap 4.

parle de régions, de niveaux, ou de formes d'existence selon la terminologie employée.

Les autres concepts sont ceux de complexité et d'organisation. Tous les composants connus de l'Univers, les particules, les atomes, les molécules, les cellules, les organes, les individus, les sociétés s'assemblent selon une forme et un ordre défini : une structure ou organisation. De plus, depuis le minéral jusqu'au vivant, on observe une complexification croissante évidente. L'idée d'une émergence de modes d'organisation de complexité croissante dans l'Univers est intéressante pour comprendre la différenciation constatée dans la réalité.

À partir de ces considérations, on peut déplacer la question ontologique. Les modes d'organisation sont des supports plus plausibles qu'une ou deux substances homogènes⁶⁹. Plutôt que de référer la persistance des aspects factuels observés et délimités par les sciences à un substrat constant et uniforme, une substance immuable, on peut les voir comme le produit de niveaux d'organisation stables. Autrement dit, tant que dure une forme architecturée du réel, on constatera des effets répétitifs et constants dans la réalité.

Actuellement, les concepts d'émergence et de mode d'organisation/intégration, ou encore de structure/système, permettent de penser la différenciation ontologique de l'Univers, dont atteste la différenciation épistémologique des sciences. L'idée d'une pluralité ontologique paraît bien plus plausible que le monisme ou le dualisme. Avec le pluralisme, on sort de la vision d'un Monde statique, mécanisable, coupé en deux par le dualisme. On entre aussi dans un Univers changeant au sein duquel tous les

⁶⁹ Juignet Patrick. Arguments en faveur d'une ontologie pluraliste. *Philosophie, science et société*. 2023. <https://philosciences.com/arguments-ontologie-pluraliste>.

niveaux sont imbriqués, un Univers qui n'a pas d'organisation fixe et définitive, un Univers en évolution. C'est la thèse de l'évolutionnisme émergent soutenue dès 1920 par Samuel Alexander et Lloyd Morgan.

La cosmologie montre que seul le niveau physique existait dans les débuts très chauds et denses de l'Univers. À partir de ce niveau de base, des configurations plus complexes se sont créées lorsque les circonstances l'ont permis. La chimie et la biochimie montrent que les composés ont eu besoin de conditions particulières pour se former, la biologie évolutionniste montre que les premières cellules étaient simples et qu'elles se sont diversifiées et complexifiées, etc. Le pluralisme ontologique admet une pluralité de niveaux ou modes d'existence dont le nombre n'est pas fixé à l'avance et ne peut être décidé a priori. Il dépend du moment de l'évolution et de certaines conditions locales, qui ne sont pas immuables. Leur évaluation dépend de la capacité des sciences à les décrire et à les expliquer.

Un pluralisme pour penser l'Homme

L'Homme étant dans l'Univers, le pluralisme le concerne aussi. De fait, les sciences en particulier la médecine et la biologie étudient le corps, selon ses niveaux d'organisation : physique, chimique, biochimique, cellulaire, histologique, physiologique, anatomique, etc., et d'un point de vue pragmatique médical (demandant une compréhension pour action) selon les divers appareils individualisables : appareil locomoteur, digestif, nerveux, circulatoire, etc.

On admet de nos jours que l'Homme est un vivant. Son être biologique, d'un point de vue scientifique, est abordé par l'intermédiaire de chacun de ses niveaux de complexité, physique, chimique, biochimique, cellulaire, histologique, physiologique,

anatomique. Il existe une vision plurielle du corps qui n'est pas contestée du point de vue scientifique et médical.

Que l'Imagerie par Résonance Magnétique, qui est un procédé purement physique, donne des images anatomiques n'occasionne aucun problème métaphysique ! Que la chimie produise des molécules efficaces sur le biologique paraît banal. Du point de vue du vivant en général, et donc de l'Homme en tant qu'être biologique, la coexistence de niveaux de complexité, étudiés par des sciences différentes, est aisément admise.

Le débat contemporain porte surtout sur les capacités intellectuelles de l'Homme et leur support. Pensé sous les auspices du dualisme, il prend la forme du *mind-body problem*, du rapport corps-esprit. Nous suggérons de remplacer ce problème, dans le cadre d'une anthropologie savante renouvelée, par un autre : celui de la coexistence de divers niveaux d'organisation, dont l'un serait propre à la cognition.

On peut imaginer que, parmi les divers niveaux d'organisation constitutifs de l'Homme, il en est un qui corresponde à ses compétences cognitives et de représentation. L'existence, en plus des niveaux admis, d'un niveau cognitif est plausible et ceci sans avoir à supposer de rupture avec les autres niveaux ou formes d'existence (physique, chimique, biologique). Reste à indiquer les savoirs existants qui donnent une crédibilité à cette thèse et comment elle peut prendre une forme acceptable sur le plan épistémologique.

La production des faits intellectuels

L'esprit est la façon commune de désigner l'intelligence, la pensée, l'imagination, conception reprise par la philosophie. L'Homme serait pourvu d'un esprit. Penser, résoudre des problèmes, rêver, écrire un roman se ferait grâce à l'esprit. Les capacités

correspondantes seraient situées, selon une métaphore spatiale, « dans » l'esprit, qui lui-même serait situé quelque part dans l'individu (intérieurité) ou hors de l'individu (extériorité), selon les doctrines philosophiques. L'ensemble est peu ou prou considéré comme transcendant, hors du sensible. Inutile de dire que nous ne souscrivons pas à ce genre de propos.

Dans la mesure où ils sont donnés par l'expérience (ordinaire ou celle des observations des sciences humaines), on peut considérer la pensée, les représentations, les activités intellectuelles, leur communication par divers langages, comme des faits que l'on peut saisir empiriquement. C'est ce à quoi s'occupe la psychologie de la connaissance, l'épistémologie génétique, la psychologie du développement, la linguistique et la sémiotique, etc. Nous les nommons génériquement des faits intellectuels en y incluant la part d'exubérance imaginaire et symbolique par ailleurs très présente.

Or, les faits sont des faits et il n'y a pas lieu de leur donner un statut autre, non factuel, tel que celui de substance, d'entités, d'états, etc. Ces faits ont des caractéristiques qui permettent de les différencier et de les catégoriser. Ils peuvent être objectivés et expliqués par les théories des sciences humaines et sociales qui se sont attelées à cette tâche. C'est ce que nous avons rappelé dans le précédent chapitre. Un fait empirique n'apparaît *ex nihilo* devant nos yeux émerveillés. Il est toujours produit par un niveau du réel. Le réel affecte toute expérience de sa présence et c'est cette marque, cette empreinte irrécusable, qu'enregistre la science lorsqu'elle cherche à connaître l'Univers. Les faits intellectuels ne sont pas hors de l'Univers.

De plus, il est à remarquer que nous ne sommes pas dans le domaine de l'inerte, celui des objets physiques interagissant entre eux, mais dans le domaine du vivant et de l'humain. Le vivant a cette

particularité d'être actif. On peut considérer, sans trop de risque de se tromper, que ces faits intellectuels sont dus à l'activité des individus humains. Nous évoquerons donc d'abord, en restant volontairement un peu vague, des *capacités* propres à les générer. Le terme de « capacités » nomme ici génériquement la potentialité permise par les schèmes, structures, fonctions, instances, évoqués par les diverses sciences de l'Homme. Capacité sous-entend une potentialité d'action, d'effectuation). Il est préférable à celui de propriétés qui correspond à des caractéristiques et suppose une passivité, comme les propriétés de tels matériaux.

La question qui nous préoccupe peut alors se formuler ainsi : qu'est-ce qui donne à l'Homme sa capacité à imaginer, à inventer, à penser, à parler, à comprendre, etc. ? Quelle activité lui permet de connaître et de se représenter, de modifier et transformer l'Univers au sein duquel il évolue ? D'où lui viennent ces capacités intellectuelles si largement développées chez lui ? Selon la conception qui a été exposée au-dessus, dans le cadre d'une ontologie de l'organisation, on peut supposer que les capacités en question sont supportées par un niveau d'organisation propre à cet effet. Le problème se pose alors de la manière suivante : s'il y a un niveau d'organisation propre à supporter les capacités intellectuelles de l'Homme, comment le définir ?

Comment procéder ?

Définir le niveau correspondant à l'intellect humain comme objet de recherche suppose quelques principes de base. Nous prévenons par avance le lecteur de la lourdeur de la démonstration. Elle est rendue nécessaire car nous avançons à contre-courant des habitudes de penser.

- Il s'agit de s'appuyer sur les aspects factuels des manifestations intellectuelles tels qu'ils ont été saisis empiriquement par les

sciences humaines dont nous admettons qu'elles ont constitué un domaine d'objectivation irréfutable.

- Il faut refuser de considérer que l'intellect constitue une entité suprasensible nommée esprit, attitude qui résout le problème *a priori* en supposant une substance spirituelle séparée de la matière (ce qui amène des contradictions et des problèmes insolubles).

- Il est nécessaire d'admettre les aspects factuels de type intellectuel sont produits activement grâce à des capacités appartenant aux individus humains par une dynamique et lors de l'interaction avec l'environnement concret et social.

Ces trois premiers principes conduisent à chercher ce qui en l'Homme peut produire ce type de faits, c'est-à-dire à déterminer le support de ses diverses et nombreuses capacités intellectuelles. Ils évitent leur substantification en une entité mentale ou spirituelle, ce qui résout le problème de manière artificielle. La finalité de la recherche fondée sur le paradigme défini ci-dessus est de trouver l'origine des capacités d'intellection propres à l'Homme.

Nous appliquons également un quatrième principe, celui d'une cohérence entre le niveau d'existence et les faits qui le manifestent. Pour toute science, il y a une cohérence entre son domaine empirique (factuel) et le niveau du réel auquel elle s'intéresse. Notre réflexion s'appuie fondamentalement sur ce principe de cohérence entre un niveau d'existence réelle et ses manifestations factuelles. Enfin, nous supposons, dans le cadre de l'ontologie organisationnelle et émergentiste qui est la nôtre, que le niveau d'existence (support plausible des capacités évoquées) est un niveau d'organisation. Notons que cette hypothèse fait le pari d'une existence réelle des niveaux d'organisation.

Toutes ces précautions étant prises, il reste alors à définir ce niveau cognitif supposé. Ces présupposés nous ont permis de quitter le paradigme substantialisme et ses déclinaisons soit dualiste, soit moniste. Ils définissent un tout autre problème : quelle forme d'existence (supposée être un niveau d'organisation) peut être le support des capacités intellectuelles de l'Homme ? Une réponse immédiate étant impossible nous le nommerons le niveau générateur de l'intellect (avec pour acronyme NGI). Il s'agit du niveau de complexité qui produit les capacités cognitives et représentationnelles humaines et qui reste à déterminer. Pour donner un aspect un peu ludique à notre problème, nous le résumerons en une formule qui frappe l'imagination : $NGI = x$. Le problème devient : soit x le niveau d'organisation supportant les capacités d'intellection humaines, il faut trouver x parmi les candidats possibles désignés par les sciences contemporaines. Du coup, la délimitation des sciences dites actuellement « sciences humaines » pose un problème, car l'un des candidats possibles est étudié par la neurobiologie, qui n'y est pas incluse.

Cette manière de procéder permet de garder, dans un premier temps, une neutralité ontologique au sujet du niveau en question. Son existence est d'abord seulement jugée nécessaire. Vient ensuite le second temps des hypothèses sur sa nature. Notons que le même raisonnement de recherche d'un niveau inconnu peut s'appliquer au social, ce que nous verrons ultérieurement. Mais il y a une nuance à considérer, le rôle d'intermédiation de l'intellect qui complique un peu le problème, comme nous le verrons au chapitre cinq.

Un niveau d'organisation, quel qu'il soit, ne peut être *sui generis*, présent miraculeusement. La seule possibilité est qu'il émerge, se forme, à partir d'un autre de moindre complexité. L'émergence d'un niveau spécifique aux capacités intellectuelles humaines est obligatoirement un effet de la complexification du fonctionnement

neurobiologique du cerveau. S'agit-il d'un ultime perfectionnement de celui-ci, sans changement qualitatif ou faut-il admettre l'émergence d'un degré de complexification supplémentaire donnant une autonomie au niveau générateur de l'intellect ? Nous voilà au cœur de notre problème.

Pour résumer notre problème, à la suite du débat mené dans la première partie du chapitre, nous supposons qu'il a seulement deux solutions possibles : le support individuel des capacités intellectuelles spécifiquement humaines est soit de l'ordre du champ biologique (et plus spécifiquement de la neurophysiologie cérébrale), soit de l'ordre d'un niveau d'organisation différent possédant un degré de complexité supérieur au neurobiologique. La question n'est à ce jour pas tranchée. Si on estime que la biologie du cerveau est suffisante pour les expliquer, le problème est résolu. Mais si cette explication s'avère insuffisante, le problème reste à traiter. Le propos est d'avancer dans la résolution de ce problème.

Résumons la conception du pluralisme émergentiste. L'hypothèse actuelle pour l'expliquer l'émergence est celle de l'auto-organisation. Dans l'Univers, les constituants ont une tendance à s'assembler spontanément en éléments plus complexes. Les particules s'assemblent en atomes, qui s'assemblent en molécules, qui s'assemblent en macromolécules, qui s'assemblent en cellules, etc. Les forces en jeu sont multiples et variables selon le niveau et il est impossible de les détailler (interaction forte et faible, forces électriques, liaisons covalentes, forces électromagnétiques, électrostatiques, mécaniques, etc.). À un moment donné, la complexification fait apparaître une forme d'organisation qui se manifeste par des faits qualitativement différents.

Un niveau de complexité est une forme d'existence qui se manifeste dans un champ empirique identifiable étudié par une science fondamentale. Par exemple, le niveau moléculaire est identifié par la chimie, les niveaux atomique et subatomique par la physique. Chaque région se construit sur celles qui la précèdent, mais chacune a des propriétés nouvelles et spécifiques (qui n'existent pas dans les régions de complexité inférieure). Les implications du concept de niveau d'organisation sont diverses, entre autres, cela signifie qu'il y a une continuité et même une inclusion et une dépendance entre les niveaux.

Émerger signifie que le mode d'organisation de complexité supérieure naît de celui qui le précède immédiatement. Cette conception du Monde est applicable à l'Homme, car il est inclus dans le Monde et ne constitue pas une entité à part. On peut l'appliquer à l'Homme dans son ensemble, mais aussi aux appareils qui le constituent. Il est possible d'appliquer cette idée de mode d'organisation au système nerveux central.

Pour résumer, le pluralisme ontologique admet plusieurs niveaux ou formes d'existence dans l'Univers. Il repose, d'un point de vue épistémologique, sur la différenciation des sciences et, du point de vue ontologique, sur les concepts d'émergence et d'organisation. En ce qui concerne les sciences humaines, c'est le problème de savoir s'il existe une forme d'existence qui soit le support des capacités d'intellection de l'Homme. Quel niveau d'organisation est susceptible de supporter les capacités d'imagination, de réflexion, de représentation et de langage ?

Dès l'instant où l'on a affaire au vivant, il faut une ontologie particulière, dynamique, car le vivant est actif. La statique des substances, qui perdureraient identiques à elles-mêmes dans le temps, est d'évidence inadaptée eu égard du vivant et tout

particulièrement de l'Homme. Les concepts, rapidement évoqués ici, trouveront leur emploi dans ce qui suit.

3. Un niveau générateur spécifique de l'intellect ?

Problématisation

Nous avons décrit au chapitre deux un vaste champ factuel « intellectuel », subsumant sous ce terme les aspects imaginatifs, intelligents, représentationnels et langagiers pris dans leur ensemble. Deux hypothèses sont possibles, soit le support individuel des capacités intellectuelles spécifiquement humaines est constitué par la neurophysiologie cérébrale, soit c'est un niveau d'organisation différent possédant un degré de complexité supérieur au neurobiologique. Pour en juger, il faut évaluer lequel répond le mieux aux caractères spécifiques du champ intellectuel.

Les faits dont nous nous occupons ne ressemblent pas à ceux dont s'occupent les sciences physiques ou chimiques ; ce ne sont ni des choses ni les propriétés ou les qualités de quelque chose. Il s'agit toujours d'événements dynamiques se produisant sur le plan individuel ou interindividuel. Les productions intellectuelles sont fugaces, elles demandent d'être produites et reproduites, elles n'existent que pendant la durée de leur production, ce qui les différencie des choses qui persistent durablement. Elles sont complexes et impliquent la liaison et l'interconnexion entre des capacités diverses et nombreuses. S'il est individuel, l'intellect se situe aussi et massivement dans l'interaction, la communication dès le plus jeune âge. Au vu du caractère dynamique de l'intellection, le support des capacités intellectuelles doit être capable d'une activité et également d'une puissance capable de gérer la complexité.

Les faits intellectuels sont variables et évoluent sous l'effet de la créativité individuelle et collective. Les langues évoluent, les idées changent, des mythes disparaissent, d'autres réapparaissent, l'art crée des esthétiques nouvelles, totalement inédites, souvent surprenantes. Qu'elle soit imaginative ou débridée, rationnelle et logique, les différents modes de la pensée suivent leur propre cheminement. La pensée suit des règles spécifiques indifférentes aux lois bio-physico-chimiques. L'intelligence et les différents modes de la pensée suivent un cheminement propre, ce qui revient à dire que les capacités intellectuelles procèdent d'elles-mêmes.

La réflexion, intelligente et symbolique, manifeste un décalage par rapport aux événements qui la sollicitent. Ce ne sont pas des réactions immédiates, elles ont leur propre temporalité. Les conduites individuelles ont une finalité dont on rapporte l'origine en amont (ce qu'on appelle l'intention). Le sémiotico-symbolique présent dans l'univers social suit un mouvement d'ensemble, une évolution historique, qui sont étrangers au temps de la physique. L'intellect humain permet des conduites individuelles et collectives décalées par rapport aux aspects purement adaptatifs.

L'intellect suit des règles qui lui sont propres. Qu'ils soient imaginatifs ou rationnels, les différents modes de la pensée suivent un cheminement spécifique qui a été largement décrit. Ces modes de pensée ont fait objet d'immenses travaux depuis l'explicitation des règles de la logique, du calcul mathématique, de la rationalité jusqu'aux schémas suivis par les mythes, les rêves, l'imagination en passant par la structure du langage.

Arguments en faveur d'un support neurobiologique

Penser en termes d'organisation signifie que l'on renonce au chosisme (pour reprendre le terme de Gaston Bachelard) du corps et de l'esprit, désignation certes utile au quotidien, mais inadéquate

pour penser la complexité de l'Homme. Cela signifie d'avoir à considérer la complexité et la multiplicité. Chaque niveau est lui-même pluriel et présente des différenciations de complexité en son sein. Au sein du vivant, tous les niveaux de complexité présents dans l'Univers sont présents et interagissent. Le biologique a lui-même plusieurs niveaux d'organisation de complexité croissante et il en est de même pour l'une de ses formes qui est le système nerveux.

« On n'a qu'un cerveau pour penser à tout » écrit Gaston Bachelard⁷⁰. Pour le coup, il fait ce qu'il dénonce. Le cerveau, cette masse de substance blanche et grise contenue dans la boîte crânienne, ne suffit pas à penser comme le montre l'observation de certaines personnes dans le coma ou sous anesthésie générale. Dans ces cas, le cerveau comme entité anatomique est bien présent et nullement lésé ; il est irrigué et les neurones ainsi que les cellules gliales sont vivantes. Mais à un certain niveau, il ne fonctionne pas. Ce n'est pas le cerveau, mais un certain type de fonctionnement dynamique du niveau neurobiologique qui est nécessaire pour penser et agir. Ce qui est à prendre en compte, c'est simultanément le niveau d'organisation et son fonctionnement dynamique.

Si l'on examine le système nerveux humain, on constate que le système nerveux périphérique et le système nerveux central n'ont pas du tout le même degré de complexité. Considérant seulement l'encéphale, le degré de complexité augmente au fur et à mesure que l'on va du myélocéphale au télencéphale. Selon que l'on considère des parties ou l'ensemble, les neurones ou les synapses, les types de réseaux neuronaux, les interrelations entre réseaux neuronaux, etc., les implications sont très différentes.

⁷⁰ Bachelard Gaston, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin, p. 25.

On évalue à 100 trillions (10^{21}) le nombre de connexions dans le cerveau. Si l'on passe du niveau synaptique à celui plus complexe des signaux transmis, de leur modulation, de leurs interactions, de leur auto-organisation, les nombres mis en jeu sont pour l'instant inenvisageables. On entre dans un fonctionnement, une activité, d'une extrême complexité. Parler du cerveau en général comme dans l'expression l'Homme pense avec son cerveau est inadapté et n'a pas beaucoup de sens d'un point de vue scientifique. Le niveau neurobiologique est un univers à lui tout seul et présente divers degrés de complexité.

Au vu de ces éléments, on est en droit de se demander si les aspects les plus complexes du fonctionnement neurobiologique pourraient être le support des capacités d'intellection humaines. La complexité du fonctionnement neurobiologique est importante et on a affaire à des processus dynamiques (un fonctionnement), ce qui conviendrait pour générer des faits dont on a vu qu'ils étaient dynamiques et complexes. L'hypothèse n'est donc pas à exclure, mais elle présente des faiblesses. Ce que l'on connaît du fonctionnement neurobiologique est insuffisant pour montrer qu'il génère les structures, schèmes et processus d'intellection identifiés à ce jour. Aucun neurophysiologiste sérieux ne prétendra que telle configuration du fonctionnement neuronal produit telle pensée, ou telle intention, ou telle volonté, etc. Il y a un fossé explicatif au sens où, entre le savoir neurobiologique et le savoir des sciences humaines, il n'y pas de lien (hormis de corrélation).

Une difficulté épistémologique assez évidente saute aux yeux. La neurobiologie met en évidence, par l'observation et l'expérimentation, des structures neuronales, elle effectue des dosages biochimiques et des mesures électriques, elle tente de modéliser la dynamique des signaux électrochimiques, etc. Les sciences humaines s'occupent de la pensée, du langage, de la

communication, de la représentation, de la volonté, du jugement, des conduites complexes, etc. Nous avons affaire à deux types de disciplines différents qui s'occupent de faits différents, avec des théories différentes. Comment une connaissance portant sur certains faits pourrait porter sur d'autres faits ? Transposer une explication valide dans un champ empirique sur un autre champ empirique peut-il aboutir à un énoncé vérifiable et réfutable ? Les nombreux travaux de neuropsychologie montrent des corrélations entre des faits de nature différente. La seule affirmation possible de nos jours est qu'il y a une relation entre la neurophysiologie cérébrale et l'intellection (nous y reviendrons plus en détail au chapitre suivant).

On peut arguer d'une insuffisance temporaire et considérer qu'un jour la recherche mettra en évidence que le niveau générateur de l'intellect est de type neurobiologique. Mais alors, nouveau problème épistémologique, n'y aura-t-il pas un changement d'objet tel qu'on ne sera plus dans le champ de la neurobiologie, car de fait, il se sera alors constitué une nouvelle discipline ? Nous n'en sommes pas là. Le fossé explicatif entre les faits et théories de type neurobiologique et les faits et les théories des diverses disciplines s'occupant de l'intellect est si vaste et si profond que l'on est en droit d'envisager une autre hypothèse.

Arguments en faveur d'un niveau spécifique

Un certain nombre d'indices laissent à supposer que le niveau générateur de l'intellect humain n'est pas de nature neurobiologique et qu'il est légitime de supposer l'émergence d'un niveau de complexification supérieur au neurophysiologique.

Qu'ils soient imaginatifs ou rationnels, les différents modes de la pensée suivent un cheminement propre. L'intellect humain permet des conduites individuelles et collectives décalées par rapport aux

aspects purement adaptatifs dont s'occupe en général la biologie appliquée. L'autonomie de la pensée tient une place importante dans cette argumentation. Si un changement dans la biochimie du cerveau ou dans les circonstances environnantes occasionnait un changement dans les lois mathématiques ou les règles logiques, il n'y aurait plus de démonstration dont on puisse dire si elle est vraie ou fausse universellement. Il n'y aurait que des opinions relatives aux circonstances. Si la pensée était déterminée par le niveau neurobiologique, elle perdrait ses qualités et entrerait dans la catégorie des faits ordinaires. En tant que produit d'un processus neurobiologique, elle serait une propriété de ce dernier. On constaterait, dans une perspective naturaliste, que telle pensée se produit selon tel état du cerveau dont elle dépend. On ne peut réduire la pensée à cette épiphénoménalité, car ses caractéristiques montrent qu'elle y échappe. À partir de là, il est possible de concevoir un niveau d'organisation spécifique qui répondrait aux caractères spécifiques de l'intellect humain.

Concevoir ce niveau d'organisation et de fonctionnement de degré supérieur n'a rien de difficile. Il suffit de considérer qu'il est issu du niveau neurobiologique, sans y être réductible, et qu'il possède des propriétés originales, celles lui permettant de produire des faits tels que l'imagination, la pensée (rationnelle ou irrationnelle et imaginative), les différents langages humains, les conduites finalisées, intelligentes ou stupides, et par-delà le champ sémiotico-symbolique qui irrigue la Société. En résumé, il est plausible de distinguer un niveau de complexité spécifique pour expliquer les capacités humaines, car il génère des faits observables dont les caractéristiques sont spécifiques.

Deux voies de recherche sont possibles. Celle qui, partant des faits empiriquement constatés, les décrirait puis les théoriserait. Dans cette perspective, on peut se servir des connaissances ayant

trait à l'Homme et déjà existantes : la psychanalyse, la psychologie cognitive, la linguistique, l'anthropologie culturelle. Elles apportent, chacune à leur manière, un savoir empirique sur la cognition humaine. La seconde voie est celle qui, en partant du champ neurobiologique, chercherait à définir l'émergence organisationnelle qui s'opère à partir de lui. Elle a été amorcée par la mouvance cognitiviste et attend de nouveaux développements qui viendront avec l'avancée des neurosciences.

Les niveaux d'organisation, cognitif et neurobiologique, forment des régions contiguës qui sont en interaction et qui influent réciproquement l'une avec l'autre de manière constante. Le bon problème ne serait-il pas de chercher des occasions d'articulation entre les théories neurophysiologiques et les théories des sciences s'occupant de la cognition humaine dans ses divers aspects ?

Comment comprendre cette émergence ?

Il s'agit de tenter d'explicitier la jonction entre deux niveaux d'organisation contigus dont la complexité est différente. Il y a deux approches possibles selon que l'on considère le passage du moins complexe vers le plus complexe ou l'inverse. Pour arriver à un résultat, il faut mener les deux en même temps afin d'arriver à une concordance, il faut une double approche. Mais pour l'instant, on bute sur l'insuffisance du savoir. L'étude en complexité croissante ne peut partir que des savoirs existants des aspects neurobiologiques du cerveau. Pour comprendre le passage d'un niveau à l'autre, il faudrait identifier les éléments neurobiologiques générateurs les plus complexes et les éléments représentationnels natifs les plus élémentaires. Or, nous n'avons qu'un savoir sommaire des aspects neurophysiologiques et surtout des systèmes de traitement des signaux les plus complexes du cerveau.

On peut évoquer les ensembles constitués par divers réseaux neuronaux parcourus de signaux lorsqu'ils entrent en relation par l'intermédiaire de réseaux associatifs complexes. Si on les considère d'un bloc, ils peuvent constituer les éléments neurosignalétiques de haut niveau. À partir de quel moment peut-on supposer que les processus neurophysiologiques et neurosignalétiques sont assez intégrés et stabilisés pour générer des schèmes et processus cognitifs ? Nul ne le sait. Pour l'instant, la neurophysiologie ne donne aucun détail sur la stabilisation de tels ensembles. En revanche, l'imagerie cérébrale, qui ne cesse de s'améliorer, montre des corrélations entre l'évocation volontaire de représentations précises et l'activation de réseaux cérébraux. L'espoir de cerner l'émergence de composants individualisables de niveau supérieur à partir des interactions neurosignalétiques est permis, mais reste incertain.

L'étude en complexité décroissante passe par l'intermédiaire des disciplines déjà constituées que sont la linguistique, la sémiotique, l'anthropologie culturelle, la psychologie sociale, la psychologie cognitive, la psychanalyse. Elles construisent des faits et des théories en rapport avec les systèmes représentationnels qui se manifestent dans les différents aspects de la vie humaine : langage, capacités cognitives et conatives, capacités relationnelles, stratégies sociales, etc. La mise en évidence de schèmes ou structures représentationnelles a été amorcée par les sciences humaines, de la linguistique à la psychanalyse en passant par l'anthropologie.

L'histoire de l'humanité montre qu'à un certain moment de son évolution (évolution ontogénétique individuelle et évolution phylogénétique collective) sont apparues des capacités intellectuelles spécifiques chez l'Homme. L'hypothèse faite dans cet ouvrage est qu'elles correspondent à l'émergence d'un niveau de complexité supérieur à l'organisation neurophysiologique /

neurosignalétique. Les capacités d'intellection humaines et la production d'une culture transmissible sont plus probablement les produits d'un niveau générateur de l'intellect singulier et autonome plutôt que de la seule évolution neurobiologique qui par ailleurs est indispensable (pour autant qu'on puisse en juger au vu du savoir actuel). Enfin, il est bien évident que les deux niveaux d'organisation, le niveau générateur de l'intellect et le niveau neurobiologique, forment des régions contiguës et hiérarchisées qui sont en interaction et qui influent réciproquement l'une sur l'autre de manière constante.

Le terme NGI est un assez vilain sigle à usage transitoire. Dorénavant, nous nommerons le support de l'intellection le « niveau cognitif et représentationnel ». « Cognitif » désigne ce qui a trait à la connaissance et convient à peu près, mais il est un peu restrictif et devra être étendu aux raisonnements irrationnels, à l'imagination, aux rêves et aux délires qui font partie intégrante du domaine à prendre en compte. Le terme « représentation » évoque une présentation différée, avec l'idée de tenir lieu d'un aspect autre, de le remplacer et de le relier. Cet autre aspect n'est pas nécessairement une chose, mais souvent un élément sémiotique. En français, le préfixe « re » insiste sur le redoublement, le renvoi sémiotique. Il a été largement employé pour désigner un élément intellectuel stabilisé (une image, un mot), sens dont nous aurons également besoin.

Penser autrement l'intellect

Chercher comment l'intellect peut être produit par un niveau d'organisation constitutif de l'Homme, c'est tout simplement offrir la possibilité penser de manière nouvelle les capacités intellectuelles humaines. La thèse d'un niveau d'organisation spécifique dédié à la genèse de l'intellect s'inscrit dans une anthropologie qui considère

l'Homme comme un être vivant organisé auquel un degré d'organisation particulier donne des capacités intellectuelles et relationnelles spécifiques. Cette conception implique une continuité entre le neurobiologique et le niveau considéré, ce qui permet de comprendre l'influence de l'un sur l'autre. L'émergence du niveau d'organisation et d'intégration générateur de l'intellect est en effet nécessairement un effet de la complexification du neurobiologique. Il ne peut exister *sui generis* (de lui-même) ni se forger *ex-nihilo* (à partir de rien) ! Cette conception suppose de chercher la jonction entre les structures et fonctions cognitives, et les structures et fonctions neurobiologiques. L'explication de la façon dont l'émergence se produit demandera une quantité considérable de travaux de recherche.

Notre propos s'appuie sur les études empiriques et sur les tentatives de théorisation des sciences humaines qui s'étendent de l'épistémologie génétique de Jean Piaget jusqu'à l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss en passant par les travaux des linguistes. Vis-à-vis de ces diverses disciplines, deux attitudes sont possibles. On peut prendre une attitude agnostique, dite instrumentaliste, estimant que leurs théories sont une manière commode d'expliquer la réalité humaine et rien de plus. On peut prendre une attitude réaliste et supposer qu'à ces théories il correspond quelque chose d'existant réellement et qui est constitutif de l'Homme.

Dans un cadre réaliste, il existe deux possibilités non exclusives. D'une part, la mise en jeu du fonctionnement neurobiologique et de ses hauts degrés de complexité en considérant qu'il peut être le support *nécessaire* aux capacités d'intellection humaines. Précisant bien que nous parlons de niveaux fonctionnels irréductibles à une supposée matière cérébrale. D'autre part, nous défendons l'idée qu'il est plausible et intéressant de supposer un niveau d'organisation plus élaboré que le neurobiologique et spécifique aux

capacités d'intellection (capacités à la fois cognitives et représentationnelles) qui lui serait *suffisant*. Notons à cette occasion qu'il y a une énorme différence entre supposer l'émergence évolutive d'un niveau cognitif organisé et supposer un esprit transcendant de nature substantielle fixe.

Les deux hypothèses étant compatibles, cela revient à donner un double fondement ontologique hiérarchisé aux capacités d'intellection humaine qui ont été théorisées en termes de schèmes, structurations, fonctions, instances, interactions et processus, etc. par les sciences humaines et en particulier la psychologie de la connaissance. On notera que, si l'hypothèse d'un niveau autonome - de type spécifiquement cognitif et représentationnel - était contestée, il faudrait alors une néo-neurobiologie capable d'expliquer les structures et fonctions cognitives (ce qui n'est pas du tout le cas actuellement). Cette évolution ferait se rapprocher cette néo-théorie d'une théorie de l'organisation intellectuelle et la différence s'amenuiserait.

Le rôle de la philosophie

Dans le cadre philosophique contemporain, l'intellect est soit une propriété ou disposition du corps, soit une substance spirituelle autonome, soit l'effet d'un *sujet* (support devenu agent) défini comme *ego*, idée généralement combinée à celle d'une mystérieuse intériorité. Rien de cela ici. D'autres problèmes, d'autres questions, une autre attitude qui s'opposent autant à *l'Homme neuronal* qu'à *l'Homme spirite* et qui suggèrent la possibilité d'un nouveau paradigme pour les sciences de l'Homme. Le rôle du philosophe est de mettre en évidence le socle épistémologique sur lequel reposent les sciences (ici les sciences humaines et sociales) et de faire des propositions épistémologiques et ontologiques pour l'améliorer, au vu précisément de ce que les sciences apportent.

L'hypothèse d'un niveau générateur de l'intellection évite les suppositions métaphysiques *a priori* eu égard aux capacités intellectuelles humaines en leur donnant un socle capable de les produire, mais indéterminé. L'un des enjeux étant celui de l'autonomie (l'indépendance), ou pas, de la pensée et de l'action humaine. Nous avons considéré les théories qui ont été édifiées à partir des effets identifiables du niveau supposé. Elles sont réparties dans de nombreuses disciplines des sciences humaines. Chacune propose un modèle explicatif qui vaut pour son domaine, ce qui selon notre thèse correspond à la connaissance de l'un des systèmes du niveau générateur de l'intellect, qui n'est nullement simple et homogène.

À la question qu'est-ce qui en l'Homme lui donne ses capacités intellectuelles (quel est le niveau générateur ?), deux réponses sont possibles : soit le niveau neurobiologique, soit un niveau d'organisation supérieur dit « cognitif ». Ce problème ne peut être posé que si l'on a abandonné le dualisme et changé de paradigme. Il demande d'avoir adopté une ontologie pluraliste et non substantialiste. Nous allons, dans le chapitre suivant, avancer des arguments qui montreront que la seconde réponse est, à ce jour, la plus probable.

CHAPITRE 3
CHANGER DE PARADIGME

Chapitre 4

Un niveau cognitif émergent

L'hypothèse d'un niveau d'organisation susceptible de générer les capacités intellectuelles humaines apporte un éclairage sur la spécificité humaine et sur les sciences qui s'intéressent à l'Homme.

1. Un niveau de complexité en l'Homme

Dissiper un malentendu

Le philosophe doit montrer les impasses causées par les problèmes illusoires ou insolubles et s'interroger sur les façons de penser. Certaines conceptions, bien que très présentes, voire dominantes, sont trompeuses et de peu d'intérêt. C'est le cas du dualisme supposant que l'esprit pourrait se juxtaposer au cerveau. On peut penser autrement, selon d'autres concepts.

Plutôt qu'esprit et cerveau (substance pensante et substance étendue) on peut envisager le fonctionnement neurobiologique et le fonctionnement cognitif. D'évidence le fonctionnement neurobiologique ne peut produire que des faits de type neurobiologique (avoir des propriétés de ce type). Il y a nécessairement une cohérence entre une forme d'existence supposée et les faits qui la manifestent. Les faits et propriétés sont des caractéristiques liées à ce qui les produit. De même le fonctionnement cognitif en peut produire que des faits intellectuels.

Dans une optique réaliste, on suppose que ces deux types de fonctionnement existent réellement. Le plus simple est de supposer

qu'à chaque forme d'existence identifiable correspond des capacités spécifiques. Dans ces cas, il y a une cohérence entre le support et ses propriétés. Cela répond au principe selon lequel à tout niveau d'existence spécifique correspondent des faits et des propriétés spécifiques.

Dans ce chapitre, nous partons du principe qu'il y a deux formes d'existence, chacune manifestée par des propriétés caractéristiques, les unes intellectuelles et les autres neurobiologiques. Ensuite se pose un problème : quelle relation existe-t-il entre le niveau neurobiologique et le niveau de la cognition humaine ? C'est dans ce cadre précis que l'idée d'émergence peut être utilisée à bon escient. Elle suggère que les deux niveaux d'existence procèdent l'un de l'autre. C'est la thèse que nous défendrons ici : le niveau cognitif *émerge* du niveau neurobiologique.

L'hypothèse de la complexification et de l'émergence

La théorie des niveaux d'organisation/intégration suppose l'existence d'une complexification dans l'Univers. Si on applique ce principe au cas qui nous préoccupe, on peut considérer qu'il existe dans le système nerveux des niveaux d'organisation de complexité croissante. La question que l'on doit se poser ensuite est la suivante : à partir d'une complexification suffisante, peut-on supposer qu'il se forme un niveau présentant une différence par rapport au neurobiologique et si oui comment ?

Nous employons ici le terme d'émergence comme concept ontologique concernant les relations entre les niveaux constitutifs de l'Univers. Ce concept impose deux exigences : celle d'une dépendance et simultanément d'un échappement, soit une différenciation qui donnant une singularité et une certaine autonomie au niveau émergent. Cela implique une hiérarchie

particulière au sens où le niveau émergent dépend du précédent pour son existence, mais est aussi régi par un déterminisme qui lui est propre. Les deux niveaux sont des formes d'existence, ils ont des constituants de l'Univers. Dans certains cas, le niveau émergent rétroagit sur son niveau fondateur, si bien que les relations entre eux sont interactives.

Concevoir le niveau d'organisation qui est à l'origine des capacités intellectuelles humaines comme émergent, c'est dire que ses éléments constitutifs sont formés à partir de ceux du neurobiologique, mais qu'ils n'y sont pas réductibles, car ils sont autonomes - ce qui se manifeste par des propriétés particulières. Autrement dit, l'hypothèse repose sur le postulat que le fonctionnement neurobiologique, à partir d'un certain seuil de complexification, est capable de former de nouvelles entités possédant des qualités particulières. Les ensembles structurels et fonctionnels ainsi formés constitueraient le niveau supportant/généralisant les capacités d'intellection humaines.

Notre but est de donner des pistes de recherche sur la liaison entre le neurobiologique et le support du fonctionnement cognitif et représentationnel. Ce niveau d'organisation, dont l'existence est plausible, faute d'avoir été identifié jusqu'ici, n'a pas de nom. Nous utiliserons d'abord le terme barbare de niveau générateur de l'intellect humain (avec pour acronyme NGI) pour indiquer la perspective qui est celle d'une production, d'une genèse, et pour rester neutre quant à sa nature. Ensuite viendra le terme de niveau cognitif (ou plus explicitement cognitif et représentationnel) lorsque la démonstration aura avancé.

2. Envisager l'émergence du cognitif

Une double approche

Expliciter l'émergence supposée correspond à trouver les chaînons manquants entre le niveau générateur de l'intellect et le niveau neurobiologique. Dans la mesure où il s'agit d'une approche entièrement nouvelle, nous pouvons seulement donner quelques indications sommaires sur la manière d'envisager les recherches. L'idée générale est de repérer la jonction entre les niveaux en conjuguant une approche du plus complexe vers le plus simple et du plus simple vers le plus complexe, les anglophones diront *top-down* et *bottom-up*. Voyons comment envisager cette double approche.

L'hypothèse de l'émergence permet de faire un projet de recherche, même si le savoir actuel est très insuffisant. Deux voies sont possibles, l'une descendant en complexité (complexité décroissante) et l'autre montant en complexité (complexité croissante), la première partant des sciences humaines et la seconde partant de la neurobiologie. La solution (lointaine) consisterait à identifier les éléments générateurs ou support et les éléments natifs émergents. Les premiers sont les aspects neurobiologiques les plus complexes connus dont l'auto-organisation produit les seconds, c'est-à-dire les constituants cognitifs autonomes de base. Expliciter le changement qualitatif, c'est définir le passage d'un niveau à l'autre.

Donnons immédiatement un exemple simple. La sensation est l'aspect le plus simple et le plus anciennement étudié. L'aboutissement des influx sensoriels dans les aires corticales donne lieu à des cartes fonctionnelles donnant des capacités comme la reconnaissance environnementale. Ces ensembles peuvent entrer spontanément en interaction pour produire une évocation sensorielle.

Si on les considère d'un bloc, ces ensembles interactifs peuvent parfaitement constituer des éléments du niveau cognitif.

Mais, à partir de quel moment peut-on considérer que le processus neurophysiologique est assez intégré et stabilisé pour être considéré comme une représentation perceptive avec ses qualités et sa dynamique propre ? Pour l'instant, la neurophysiologie ne donne aucun détail sur la liaison et la stabilisation de tels ensembles. Seule l'imagerie cérébrale montre des corrélations entre l'évocation volontaire de représentations précises et l'activation de réseaux cérébraux. Ces corrélations, plutôt que d'être interprétées de façon réductionniste, peuvent parfaitement être interprétées comme manifestant l'émergence d'aspects cognitifs et de représentation.

L'étude en complexité décroissante passe par les sciences cognitives

Au vu de l'ampleur du champ cognitif qui couvre aussi bien les conduites pratiques, sociales que la pensée et le langage, il est évident qu'il n'est pas uniforme. Nous partons donc du principe que, par leurs méthodes propres, les sciences humaines existantes construisent une approche empirique des divers processus, fonctions et systèmes, structures pouvant être attribués au niveau générateur de l'intellect humain (NGI).

Pour décrire les éléments natifs au niveau représentationnel, il faut une démarche simplificatrice réduisant les composants jusqu'au moment où les éléments constitués pourront être mis en rapport avec des ensembles de type neurobiologique (ceux qui seront constitués par la démarche complémentaire). Les constituants cognitifs et représentationnels supposés doivent garder les propriétés qui les caractérisent. Il n'y a pas de limite précise, à part celle de ne pas sortir du niveau considéré. On peut donc raffiner progressivement

les éléments à considérer jusqu'à trouver les éléments et processus élémentaires.

Ce que semble indiquer la diversité des disciplines (linguistique, psychologie cognitive, psychanalyse, anthropologie, épistémologie génétique), c'est qu'il y a plusieurs approches possibles et qu'il est probablement vain de chercher une jonction unique. Le chaînon manquant est probablement constitué par plusieurs maillons parallèles se complétant. S'appuyer sur ces connaissances permet d'éviter l'impasse philosophique de l'esprit, car elles s'appuient dans leurs recherches sur des faits : des conduites observables, des tests, la résolution de problèmes, la description des formes de pensée, etc., aspects factuels qui témoignent du niveau cognitif.

L'étude en complexité croissante passe par la neurobiologie

Du côté biologique, la tâche consiste à déterminer les éléments neurobiologiques de haut niveau qui, assemblés, peuvent s'autonomiser et former des ensembles stables pouvant interagir avec d'autres du même type et former des supports à une recombinaison de degré supérieur. L'idée d'un niveau propre à l'intellection est fondée sur le principe émergentiste de constitution d'éléments d'un type nouveau issus d'autres moins complexes. Sur le plan théorique, la constitution d'entités et de fonctions cognitives ayant une autonomie correspond simplement à une complexification du fonctionnement neurobiologique par réorganisation qui donne un autre niveau de fonctionnement avec des caractéristiques différentes.

Notons que cette approche par complexification croissante n'a rien d'extraordinaire et qu'elle aussi cours en neurobiologie.

Jacques Neiryck rappelle que c'est la « complexe organisation du cerveau qui en fait la puissance et non pas le composant de base »

(le neurone). C'est le « point de vue de nombreux scientifiques qui, comme Scott (1995), admettent l'existence de niveaux d'organisation (physico-chimique, biologique, psychique) en interaction, non réductibles les uns aux autres, mais avec des propriétés émergeant d'un niveau hiérarchique à l'autre »⁷¹.

Il existe actuellement une « brèche épistémologique entre le niveau de l'individu social avec son cerveau et le niveau moléculaire et cellulaire » et « combler la brèche ne sera probablement possible que par le développement de nouveaux concepts, mais surtout par la compréhension des réseaux neuronaux ». Et nous ajouterons par l'établissement d'un niveau cognitif ayant une existence à l'égal des niveaux de complexité neurobiologiques.

La recherche ascendante passe par celle des aspects neurobiologiques qui peuvent être candidats en vue de constituer les éléments natifs générateurs de la cognition. Ils sont nécessairement complexes. Pour Jacques Neiryck, « Les neurosciences proposent que les réseaux neuronaux corticaux parviennent à générer [des] représentations en travaillant ensemble »⁷².

La seule manière de les générer est qu'elles émergent, c'est-à-dire s'autonomisent en se formant et qu'elles prennent une individualité qui permette de les considérer pour elles-mêmes.

L'émergence est nécessairement locale et progressive

Si on se fie aux données empiriques sur l'évolution de la connaissance chez l'enfant, il faut admettre que le niveau cognitif et représentationnel, dont elle dépend, se construit progressivement. Il est insignifiant à la naissance et se développe plus ou moins selon les individus. Il est sans cesse en construction et en évolution

⁷¹ Neiryck Jacques, *Introduction aux réseaux neuronaux*, Bruxelles, De Boeck, 2010.

⁷² *Ibid.*, p. 150.

(parfois en involution). Il n'est donc pas toujours déjà-là, mais toujours en formation et reformation. Concernant sa formation chez l'enfant, on peut la situer vers l'âge de deux ans, lorsque le cerveau a atteint une complexification suffisante.

Rien ne permet de supposer des représentations autonomes chez le très jeune enfant. Ce n'est qu'à partir d'un certain âge que les conduites d'imitation, de jeu, celles indiquant « la conservation de l'objet » (selon les travaux de Jean Piaget) et l'acquisition du langage font supposer l'existence de représentations et de processus les concernant. Se pose aussi la question des souvenirs. Comment les traces mnésiques se transforment-elles en souvenirs, c'est-à-dire en formes remémorations formulables consciemment, pouvant faire l'objet d'une expérience subjective ? Cette transformation est aussi une piste de recherche.

Selon notre hypothèse, l'émergence du niveau cognitif et représentationnel se produit lors du fonctionnement neurobiologique et n'aboutit pas à quelque chose qui persiste hors de ce fonctionnement. L'existence cognitive se produit tant que le fonctionnement neurologique se produit. S'il cesse, le cognitif cesse. On peut le situer comme une forme d'existence potentielle s'actualisant ou se réactualisant en permanence.

Avec le niveau cognitif, on est devant un existant (une forme d'existence) émergente. Il est en relation avec le neurobiologique, mais il est aussi autonome (il a ses propres règles de fonctionnement). Le terme d'émergence est approprié pour noter ce double rapport de dépendance et d'autonomie conjuguées. De plus, son existence même n'est pas fixe. Elle est variable au fil du temps individuel, puisqu'elle se constitue lors de l'enfance, puis évolue et prend de l'ampleur à l'âge adulte. Pour que ce niveau émerge, une maturation cérébrale et une interaction avec l'environnement est

nécessaire. Le niveau cognitif est une forme d'existence relative à ses conditions. On dira qu'il s'agit là de généralités abstraites. Nous en convenons, mais, en l'absence de travaux de recherche sur les conditions d'émergence du cognitif, on ne peut guère en dire plus. Nous allons quand même tenter d'apporter quelques précisions.

3. Dépendance et échappement

Une dépendance attestée

Les variations de l'intellect au fil du temps individuel, montrent sa dépendance vis-à-vis de la croissance et de la maturation du cerveau qui évolue depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte. L'étude des variations montre aussi sa régression lors d'atteintes cérébrales qu'elles soient lésionnelles, toxiques ou dégénératives (démences). On peut en conclure que pour que ce niveau se constitue, une maturation cérébrale, un bon fonctionnement neurobiologique et une interaction stimulante avec l'environnement sont toutes nécessaires.

D'un point de vue pharmacologique, on constate que des molécules peuvent mettre hors circuit les capacités cognitives et libérer des comportements automatiques, ou au contraire rendre la pensée plus vive et plus alerte. Il est évident que les maladies neurologiques affectent les capacités intellectuelles. D'où l'évidence d'une dépendance des diverses capacités intellectuelles humaines par rapport au neurobiologique, mais jusqu'à quel point et de quelle manière ?

La psychopharmacologie clinique montre des relations complexes entre divers types de fonctionnements neurobiologiques et divers comportements, conduites ou formes de pensée. On ne peut concevoir le problème de manière simple et univoque. Il est probable qu'il faille parler d'émergences (au pluriel) et de divers

degrés de dépendance. Cliniquement, on constate que plus les aspects intellectuels sont liés aux modalités réactionnelles, à l'humeur, à l'émotion, et plus ils peuvent être modifiés pharmacologiquement. Inversement, plus ils sont neutres et abstraits et plus, ils sont indépendants de l'action pharmacologique. Ceci est vrai dans le cadre d'une modulation contrôlée. Si les substances aboutissent à des états disruptifs aigus, confusionnels ou comateux, l'intellect est dévasté ou s'évanouit.

Les raisonnements abstraits de type logico-mathématique ne changent pas sous l'action des psychotropes. Ils peuvent être rendus impossibles (abrutissement, coma) ou être facilités (stimulation), mais leur forme reste inchangée. On peut en déduire que la relation entre le niveau neurobiologique et le niveau cognitif a une forme particulière : celle d'un support nécessaire, mais permettant un degré d'échappement. En inversant le problème, on pourrait dire que c'est le bon fonctionnement neurobiologique qui permet à une pensée autonome de se déployer. C'est ce que l'on peut constater cliniquement d'un point de vue médical.

Il s'ensuit l'idée que le niveau générateur de l'intellect combine une dépendance vis-à-vis du niveau neurobiologique associée à un échappement. Mais à partir de quels éléments et de quel degré de complexité cet échappement se produit-il ?

La pensée suit un ordre qui n'est pas causal. On peut rappeler le raisonnement de Donald Davidson (pourtant réductionniste et déclarant vouloir une « théorie matérialiste de l'esprit »), concernant les événements mentaux : « [...] il n'y a pas de lois déterministes strictes à partir desquelles on puisse prédire et expliquer la nature exacte des événements mentaux »⁷³. À partir de cette constatation,

⁷³ Davidson Donald, *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993, p. 279.

il est impossible d'évoquer une détermination causale du mental par des états physiques. Davidson défend un physicalisme occasionnel et propose alors l'idée de survenance. Mais, plus généralement, les processus d'enchaînement de type cognitif et représentationnel suivent des règles qui leur sont propres et ne peuvent être formulés en termes de causalité.

La question se repose : qu'est-ce qui génère en chaque homme cette capacité à penser de manière autonome et à se comporter selon des règles qu'il se donne individuellement et collectivement ? Quel support pourrait permettre l'autonomie de la pensée et des conduites régies par des principes si la réduction au neuronal échoue ?

L'argument de la pensée rationnelle

La pensée rationnelle a un statut particulier, car elle a une possibilité de validation intrinsèque, établie par le raisonnement. Cette possibilité d'affirmer la vérité ou la fausseté implique une autonomie de la pensée, c'est-à-dire le fait qu'elle ne dépende que des critères qu'elle se donne. Elle a donc de fortes chances d'échapper à une détermination neurobiologique.

Toute activité scientifique s'efforce de penser et d'agir selon des méthodes précises et au sein de paradigmes assez stricts. On ne voit pas comment elle pourrait dépendre des cerveaux des chercheurs qui sont à coup sûr tous différents. Si c'était le cas, les méthodes seraient inapplicables, varieraient sans cesse et aucune vérification ou réfutation ne serait possible.

Si un changement dans la biochimie du cerveau ou dans les circonstances environnantes occasionnait un changement dans les lois mathématiques ou les règles logiques estimées justes, il n'y aurait plus de démonstration dont on puisse dire si elle est vraie ou fautive universellement. Il n'y aurait que des opinions relatives aux circonstances.

On peut citer ici l'argumentation alerte d'André Comte Sponville :

« Imaginez, par exemple, que toute pensée soit exclusivement déterminée par le fonctionnement du cerveau, donc en dernier ressort par des causes physiques (puisque le cerveau est matériel). La neurobiologie ou la physique ne seraient elles-mêmes que les effets de causes – les particules – qui ne pensent pas. Comment savoir alors si ces sciences sont vraies ? Car enfin, la pensée des astrologues, des fous ou des ignorants est aussi déterminée par leur cerveau ! Si tout est également déterminé, la conviction qu'une connaissance est vraie n'est jamais qu'un état neuronal, qui ne prouve rien. Si tout est déterminé, le déterminisme, comme doctrine, est aussi déterminé que l'indéterminisme : comment savoir lequel est vrai ?

Bref, pour que l'idée de vérité garde un sens, et donc pour qu'une connaissance soit possible, il faut que la pensée ne soit pas seulement déterminée par des causes, mais aussi conduite par des raisons. C'est la limite du neurobiologisme comme du physicalisme : si toute pensée se réduit intégralement à un certain état du cerveau ou de la matière, quel crédit accorder à la physique ou à la neurobiologie ? Quelle différence neurologique y a-t-il entre une idée vraie et une idée fausse ? Tous les neurologues que j'ai interrogés m'ont répondu : « Aucune ». Mais alors la neurologie est incapable de rendre compte de quelque vérité que ce soit, fût-ce de la sienne propre ! »⁷⁴.

L'autonomie de la pensée rationnelle signifie que la raison se soumet à des règles qui lui sont propres. De la sorte, un domaine possédant un degré de fermeture se constitue. Comme cette autonomie ne vient pas de l'interaction des éléments logico-mathématiques entre eux (ils n'interagissent pas directement entre

⁷⁴ Comte-Sponville André, Entretien avec Vincent Citot, *Le Philosophe*, 2013/2 (n° 40), pages 11 à 23.

eux dans le ciel des idéalités), elle implique une indépendance de la capacité qui en permet le maniement. Il y a là quelque chose de spécifique.

On évoquera aussi classiquement les conduites morales. Se comporter selon des principes demande que ces principes soient identifiables et discutables par eux-mêmes. Plus largement les règles de vie en société. Un immense champ d'activités humaines est régi par des règles, des principes, qui demandent d'avoir été pensés, discutés, communiqués, établis collectivement.

Si la pensée était déterminée par le niveau neurobiologique, elle perdrait ses qualités et entrerait dans la catégorie des faits ordinaires. La pensée en tant que produit d'un processus neurobiologique serait une propriété de celui-ci. On constaterait, dans une perspective naturaliste, que telle pensée factuelle se produit selon tel état du cerveau dont elle dépendrait. Or, on ne peut réduire la pensée à cette dépendance, car ses caractéristiques montrent qu'elle y échappe.

Nier l'autonomie de la pensée est une impasse de la modernité créée par la volonté de naturaliser l'Homme pour échapper à l'idéalisme et au spiritualisme jugés inacceptables sur le plan métaphysique. La validité des raisonnements demande une autonomie de ce qui les produit, les valide ou les réfute. Si un champ propre de détermination de type cognitif n'existait pas, la pensée serait déterminée par le fonctionnement du cerveau et elle n'aurait pas de validité intrinsèque.

La philosophie transcendantale a pour tâche de rapporter ce qui paraît immédiat à la capacité de connaître qui est à son origine. Elle doit chercher dans l'entendement la possibilité des concepts, y compris premiers, et analyser l'usage que nous faisons de notre entendement. C'est là l'objet de la philosophie transcendantale. Dès la *Critique de la raison pure*, Emmanuel Kant a montré qu'elle

portait ses conditions de possibilité en elle-même. Les éléments premiers de la pensée, qui permettent la construction des objets sur lesquels portera secondairement la réflexion, sont déterminés par notre faculté de connaître.

Ensuite, la raison pure se déploie selon ses propres lois. Dans son essai tardif sur *Le Conflit des facultés*, Kant va plus loin en posant que tout raisonnement est autonome et en notant que « le pouvoir de juger de façon autonome, c'est-à-dire librement (conformément aux principes de la pensée en général), se nomme la raison »⁷⁵ Sa démonstration est assez convaincante. L'autonomie de la raison signifie que les raisonnements rationnels sont déterminés par eux-mêmes, c'est-à-dire par les concepts et par les règles de composition.

Selon le système conceptuel utilisé et le formalisme adopté, la pensée produite est différente. L'autonomie de la pensée signifie que la raison se soumet à des règles qui lui sont propres, que l'on peut mettre en évidence et partager. Plus largement cela signifie qu'elle crée ses concepts. Dans *Substance et fonction* et dans *Le concept dans les sciences de la nature et de la culture* Ernst Cassirer affirme sans ambiguïté que les concepts fondamentaux de chaque science ne sont pas les reflets passifs d'un être donné, mais des symboles intellectuels créés de manière autonome par leurs interactions.

Il semble évident que la conceptualisation et la rationalité ne doivent dépendre que d'elles-mêmes. Envisageons l'inverse et supposons que ce ne soit pas le cas. Il y aurait une variation des concepts et de la vérité démonstrative au gré des circonstances, et donc aucune vérité formelle démontrable universellement. Si l'on

⁷⁵ Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1960, p. 86.
et « Le Conflit des facultés », in *Œuvres complètes*, Nrf, Pléiade, 1980, t. III, p. 826.

admet la possibilité qu'une démonstration rationnelle a une vérité, ou une fausseté, constantes et universelles, elle est indépendante des circonstances. Cette indépendance suppose une autonomie de la pensée rationnelle, car pensée et démonstration ne sont pas séparables.

4. Quelques données en neurobiologie

Des savoirs incertains

Du point de vue neurobiologique, les années 2010 ont apporté la découverte des processus d'auto-organisation. Ils se produisent lors de la constitution (et reconstitution) des réseaux neuronaux et ils contribuent à la stabilisation des fonctionnements neurophysiologiques. La capacité du cerveau à utiliser de nouveaux neurones (un processus que l'on nomme neurogenèse secondaire) permet de supposer des processus d'auto-configuration du cerveau adulte.

Ces processus pourraient être ce qui permet l'émergence des composants du niveau cognitif et représentationnel et leur renouvellement (que ce soit leur élimination ou leur consolidation). Cette conception renvoie au modèle de la flex-stabilité du niveau neurobiologique. Ce serait un processus dynamique caractéristique des équilibres métastables biologiques, c'est-à-dire des systèmes dynamiques dotés de plusieurs points d'équilibre correspondant à plusieurs minimums locaux d'énergie potentielle.

Il est possible de concevoir des systèmes formés de variables neurobiologiques en utilisant des équations différentielles. Cette approche, que l'on qualifie de dynamique, permet de faire apparaître des propriétés dites émergentes régies par des équilibres instables. Mais nous récusons la pertinence du terme d'émergence s'il s'agit simplement de propriétés caractéristiques du niveau considéré. Pour

qu'il y ait émergence, il faut qu'il s'agisse de nouveaux éléments d'un autre type qui se forment. Notre compétence ne nous permet pas de nous prononcer sur ce point.

C'est l'ensemble de ces fonctionnements qui pourraient être porteurs potentiels d'émergence. Ils concernent les réseaux neuronaux parcourus de signaux qui entrent en relation par l'intermédiaire de réseaux associatifs de niveau 5. Décrire et modéliser un tel fonctionnement n'est pas simple. Il est aussi impossible de savoir quand la neurobiologie va progresser suffisamment pour proposer des candidats générateurs pertinents qui puissent être mis en relation avec ces aspects cognitifs natifs.

Les réseaux neuronaux

On sait qu'il existe une réorganisation anatomique et fonctionnelle de zones neuronales lors des apprentissages. Certains utilisent la notion d'engramme, terme que l'on doit à Susumu Tonegawa⁷⁶, qui désigne des ensembles de neurones liés entre eux et affectés par des modifications durables lors d'un apprentissage. D'autres chercheurs parlent du fonctionnement des réseaux neuronaux, ce qui est une approche plus fine.

Ce sont les constituants déjà fortement organisés qui nous intéressent. L'organisation entre neurones forme des réseaux qui eux-mêmes sont connectés et forment une organisation de degré variable. Au vu des connaissances actuelles résumées par Jacques Neiryneck⁷⁷, si l'on considère le neurone comme le niveau 1, le microcircuit péri-synaptique sera le niveau 2, le réseau local sera le

⁷⁶ Tonegawa Susumu, « Memory Engram Cells have come of age », Neuron, 2015.

⁷⁷ Neiryneck Jacques, *Introduction aux réseaux neuronaux*, Bruxelles, De Boeck, 2010.

niveau 3, le réseau régional le niveau 4 et enfin le réseau supra-régional le niveau 5.

Dans la mesure où le principe est de trouver, pour envisager une émergence possible, l'élément le plus complexe possible, il est probable que l'on ait à chercher dans les niveaux 4 ou 5. Le problème à résoudre peut se formuler ainsi : trouver le degré de complexité nécessaire pour que la transformation en éléments cognitifs et représentationnels puisse se produire. On peut penser, par exemple, aux réseaux des aires corticales de niveau 4 lorsqu'ils sont mis en relation avec d'autres du même type (niveau 5) par les faisceaux d'association ou par le thalamus.

Une approche déjà ancienne inscrite dans la feuille de route pour l'étude des systèmes complexes de la *Complex Systems Society*⁷⁸ consiste à explorer les dynamiques spatio-temporelles à méso-échelle dans les colonnes corticales ou encore les assemblages de neurones synchronisés (ou, plus largement les assemblages polysynchrones). « Ces dynamiques spatio-temporelles peuvent être utiles pour élucider la dynamique neurobiologique microscopique derrière les processus symboliques ». Le but est de comprendre les liens entre processus neurobiologique et les processus symboliques.

Neurosignalétique et neurobiologie computationnelle

Il est évident que ce ne sont pas les réseaux inertes qui nous intéressent, c'est leur fonctionnement. L'aspect fonctionnel de la neurobiologie est constitué par les signaux électrochimiques qui parcourent les réseaux neuronaux. On sait que l'organisation temporelle des signaux, leur stabilisation en motifs, jouent un rôle dans le codage. À partir de là, on peut imaginer que des motifs

⁷⁸ French roadmap for complex systems. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00392486/document>.

signalétiques structurés, en se formant et se reformant régulièrement, constituent des schémas constants et autonomes que l'on pourrait considérer comme la base d'émergence d'éléments premiers appartenant au niveau cognitif et représentationnel. Seule une modélisation mathématique sophistiquée mise en œuvre par ordinateur pourra donner une idée à ce sujet.

Mais la complexité est immense et la tâche pour constituer un modèle mathématique manipulable que par des ordinateurs de grande puissance est immense. Le cerveau humain a plus de 100 trillions (un trillion = 10^{18}) de connexions qui se font grâce à un mélange de transmissions de type « digital » (influx le long des axones) et « analogique » (libération de neuromédiateurs selon un processus continu), transmission modulée par un nombre incommensurable de rétroactions et selon des processus en parallèle et en temps continu.

Pour l'instant, les connaissances en informatique neuronale ou neurobiologie computationnelle (il n'y a pas de terme fixé) sont très faibles. En octobre 2015, une équipe du Blue Brain Project a publié un article décrivant la simulation d'un micro-portion cerveau de rat, portant sur 31 000 neurones et 40 millions de synapses correspondant à un volume du néocortex d'environ 0,29 mm³. On voit immédiatement les limites actuelles de ce type d'ambition qui par ailleurs ne concerne pas les capacités intellectuelles, mais uniquement le fonctionnement neurosignalétique ⁷⁹.

⁷⁹ Henry Markram et al., « *Reconstruction and Simulation of Neocortical Microcircuitry* », *Cell*, vol. 163, Issue 2, 8 octobre 2015, p 456-492. (DOI 10.1016/j.cell.2015.09.029).

Le *Human Brain Project* (Projet du cerveau humain) qui vise à simuler l'ensemble du fonctionnement du cerveau humain grâce à un ordinateur semble bien illusoire⁸⁰, car excessivement ambitieux.

La rémanence neuronale

Toutes les capacités intellectuelles ont une persistance, elles sont pérennes et reproductibles. Il y a donc ce qu'on nomme une mémoire qui ne se limite pas aux souvenirs. Il doit y avoir une relation entre la mémoire intellectuelle et l'existence d'une permanence ou d'une rémanence du fonctionnement neurobiologique.

La mémoire, du point de vue neurobiologique, est constituée par les traces permanentes dans les circuits neuronaux du cerveau. Un mécanisme possible pour maintenir les traces est de maintenir l'activation d'une partie des neurones après la disparition de ce qui a causé leur activation. Cette « activité persistante » ou « activité réverbérante » est considérée comme le mécanisme le plus plausible de la mémoire à court terme (en particulier la mémoire de travail).

À long terme, un autre mécanisme doit rentrer en jeu. Ce sont les modifications des synapses qui se produisent grâce à la « plasticité synaptique ». Cela s'applique probablement à la formation des éléments porteurs d'une possible émergence que nous cherchons. La plasticité permet de former de nouveaux réseaux qui ont une stabilité au moins transitoire, ce qui peut se faire de deux manières, soit par persistance intrinsèque, soit par reproduction à l'identique au fil du temps. On peut y voir une possibilité de mémoire intellectuelle au sens de la formation de néo-circuits à partir desquels peuvent émerger les schèmes fixes des processus intellectuels.

⁸⁰ Le « *The Human Brain Project* », lancé par la division des technologies futures émergentes (FET) de l'Union européenne devrait s'achever en 2024.

Les corrélations neurobiologiques

Les aires langagières

Le modèle « *Memory, Unification, Control* » proposé par Peter Hagoort postule que les aires du langage abritent au moins trois circuits parallèles correspondant aux trois principaux niveaux de représentation combinatoire du langage : phonologie, syntaxe et sémantique. Dans chacun de ces circuits, des secteurs distincts de la région frontale inférieure gauche interviendraient pour unifier les objets codés par les aires temporales et pariétales postérieures sous forme d'arbres cohérents. Ce qui correspond à l'association entre signifiant, structure syntaxique et sens. Il pourrait y avoir là un lieu d'émergence⁸¹.

Le projet de Peter Hagoort est réductionniste, mais il peut être interprété de façon émergentiste, car la causalité entre les structures cérébrales et les arbres syntaxiques n'est pas fléchée. Rien n'empêche d'interpréter les corrélations qui ont été montrées comme des occasions d'émergence.

Dans une interview, le linguiste François Rastier constate :

« Il y a bien des corrélats neurologiques à notre activité, mais cela ne veut pas dire que ces corrélats soient des causes. Il y a d'autres niveaux de l'action humaine que celle des [interactions] entre neurones »⁸².

Ce terme de niveau que François Rastier emploie de manière hypothétique, nous lui donnons une signification ontologique précise, celle de niveau d'organisation porteur des capacités

⁸¹ Hagoort Peter, MUC (Memory, Unification, Control): A Model on the Neurobiology of Language Beyond Single Word Processing, *Computer Science, Psychology*. 2016.

⁸² Rastier François, Interview, 2019.

d'intellection produisant la pensée-langage et de manière plus générale l'activité intellectuelle cognitive et représentative humaine.

Des aires mathématiques

Les travaux de Stanislas Dehaene peuvent être exploités de la même manière. Sous sa direction, Marie Amalric a étudié les aires cérébrales impliquées dans la réflexion mathématique de haut niveau par IRM fonctionnelle⁸³. Lorsque la réflexion portait sur des objets mathématiques, un réseau dorsal pariétal et frontal était activé, réseau qui ne présentait aucun recouvrement avec les aires du langage.

À l'inverse, lorsqu'on demandait aux personnes faisant les tests de réfléchir à un problème d'histoire ou de géographie, le réseau qui s'activait était complètement différent des régions mathématiques et impliquait certaines aires du langage. Le réseau d'aires cérébrales mis à jour dans cette étude entre en jeu lors du traitement du nombre et du calcul mental et s'active également en réponse à la simple vue de nombres ou de formules mathématiques.

Quelle leçon tirer des corrélations

Il serait sans intérêt de multiplier les exemples qui tous montrent la même chose : il existe une corrélation entre une activité fonctionnelle neurobiologique de certaines aires du cerveau et une activité intellectuelle particulière. Toutes ces expérimentations peuvent être interprétées sur un mode réductionniste ou sur un mode émergentiste.

Il faut bien noter aussi que toutes mettent en évidence une activité fonctionnelle des zones concernées, ce qui va dans le sens de notre

⁸³ Amalric Marie et Dehaene Stanislas, « Origins of the brain networks for advanced mathematics in expert mathematicians », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 113, n^o 18, 2016.

thèse : ce n'est pas l'infrastructure cérébrale qui est à considérer, mais son fonctionnement. Cependant, aucune théorie particulière de l'activité proprement neurophysiologique et neurosignalétique n'est proposée. Nous voulons dire, aucune théorie particulière ayant une valeur explicative par rapport aux performances testées.

5. Une tentative de synthèse

Interactions de contiguïté

Entre le neurophysiologique et le cognitif, il y a d'abord une dépendance du second qui émerge du premier et, d'autre part, une double interaction. Dans un sens, celui des systèmes intégratifs, le neurofonctionnel forge les contenus et processus cognitivo-représentationnels et dans l'autre sens, celui de l'effectuation, il y a une transcription du cognitif en processus neurophysiologiques absolument indispensables pour commander des actions.

Le neurophysiologique (action des neuromédiateurs, transfert et dynamique des signaux, modulation hormonale), s'appuie sur la constitution neurologique (neurones et cellules gliales, des réseaux neuronaux, des systèmes précâblés). Le fonctionnement neurophysiologique a une certaine autonomie au sens où le traitement de signaux (dit aussi de l'information) a ses propres règles qui échappent en partie au support neuronal. En mode descendant, ce fonctionnement envoie des commandes qui empruntent nécessairement les voies neurologiques.

Enfin, le neurologique et le biosomatique interagissent. Le système neurologique commande les systèmes moteurs et viscéraux. Ceci est trop connu pour être développé. Inversement, ce système nerveux est entièrement supporté par le biosomatique sans lequel il n'existerait pas. Le biosomatique l'informe de l'environnement en

envoyant des signaux issus des divers appareils sensoriels et ainsi que par voie endocrinienne.

Les actions en cascade

Il s'agit de l'action du cognitif sur le biosomatique, qui est certaine et évidente puisqu'il faut passer par le biosomatique pour réaliser un acte quelconque commandé par une idée. Le neurofonctionnel et le neurologique agissent constamment sur les régulations du tonus musculaire et sur le système neurovégétatif ayant ainsi des actions viscérales. L'action du biosomatique jusqu'au cognitif est plus obscure, mais on sait aussi que, par voie montante, les dysfonctions biologiques d'origine purement somatiques provoquent des effets neurophysiologiques et cognitivo-représentationnels.

Nous sommes loin de connaître avec précision ces interactions, mais elles existent nécessairement. Le niveau cognitif et représentationnel pour produire des conduites finalisées intelligentes demande des actes qui mettent en jeu les niveaux neurologique et biologique qui commandent les actions corporelles. Sans cette interaction rien ne se fait. Une mauvaise nouvelle intégrée au niveau cognitif engendre une suite de pensées affligeantes qui retentissent sur le neurobiologique en donnant une humeur dépressive (corrélée à des modifications dans la dynamique des neuromédiateurs) avec des effets biologiques : perte d'appétit, inhibition motrice, etc. Quel que soit le domaine concerné l'interaction entre niveaux est constante. Les niveaux considérés sont en continuité et en interaction les uns avec les autres. Il existe des interactions entre le niveau représentationnel, neurobiologique et le reste du biosomatique (que nous considérons en bloc pour simplifier le raisonnement).

Un niveau d'organisation identifiable

Pour les réductionnistes, c'est le fonctionnement neuronal qui produirait la pensée, les comportements intelligents, etc. Cette hypothèse n'est évidemment pas fausse, car un bon fonctionnement neurobiologique est toujours nécessaire à la cognition. Cependant, il n'a pas été démontré qu'il soit suffisant. C'est dans l'interstice logique entre nécessaire et suffisant que s'inscrit l'hypothèse présentée. Si la détermination biologique n'est pas suffisante, il faut ajouter une autre possibilité. C'est là qu'intervient l'hypothèse d'un niveau d'organisation de complexité supérieure au niveau neurobiologique pour porter les capacités cognitives humaines. C'est une thèse ontologique : elle affirme l'existence effective d'un niveau d'organisation. Ce qui permet d'expliquer l'autonomie de la pensée et de l'intelligence humaine sans faire appel à des hypothèses métaphysiques sur l'esprit.

Poser le problème des compétences cognitives et représentationnelles humaines autrement qu'en termes de leur réduction au cerveau, ou de leur rattachement à l'esprit, paraît intéressant et plausible compte tenu des avancées contemporaines du savoir. Cette thèse est fondée sur une ontologie de l'organisation par opposition à une métaphysique de la substance (qui débouche nécessairement sur l'opposition corps-esprit et ses vaines tentatives de résolution). Nous dissociions la globalité de l'esprit en un objet d'étude composé d'un ensemble de faits mis en relation avec une forme d'existence (un niveau) susceptible d'en expliquer la genèse.

Notre positionnement méthodologique est le suivant :

- Les diverses manifestations de la pensée (de l'imagination débridée à la logique la plus aride) sont considérées comme des aspects factuels, tout comme les conduites intelligentes.

- L'ensemble de ces faits est attribué à l'activité intellectuelle humaine (connaissance, intelligence, représentation), ce qui implique d'attribuer des capacités intellectuelles à l'Homme.

- Ces capacités ne surgissent pas du néant, ni ne tombent du ciel des Idéautés. Elles sont portées par quelque chose en l'Homme qui a une forme d'existence pérenne.

- Cette forme d'existence peut être considérée comme un niveau d'organisation qui émerge du niveau neurobiologique (selon des modalités multiples et complexes qui pour l'instant nous échappent). Nous le nommons pour être explicite par rapport à ses effets le niveau cognitif et représentationnel.

L'hypothèse d'un niveau cognitif issu du niveau neurobiologique délivre des problèmes du dualisme : autant celui (postcartésien) de la relation entre des substances incompatibles, que celui des interactions impossibles entre des états physiques et mentaux (séparés par la clôture causale déclarée infranchissable par la philosophie analytique).

La commande cognitive des actes, ne pose aucun des problèmes métaphysiques âprement discutés tels que l'interaction des substances ou le franchissement causal, puisqu'il existe une interaction entre niveaux. Il y a là un éclairage ontologique sur ce qui fait la spécificité humaine utile pour les sciences qui s'en occupent de manière incertaine. Elles oscillent du comportementalisme à l'idéalisme, de la psychologie cognitive à la neurobiologie. Puisse la désignation d'un niveau cognitif ayant une existence réelle et bien identifiée les aider à stabiliser leurs objets de recherche.

CHAPITRE 4
UN NIVEAU COGNITIF EMERGENT

Chapitre 5

Un niveau social émergent

Peut-on supposer une forme d'existence du social, c'est à dire de ce qui fonde les sociétés ? Selon l'ontologie proposée dans cet ouvrage, ce ne peut être que sous la forme d'un niveau d'organisation, qui émergerait de la collectivité humaine.

1. Le problème du social

Étudier la société humaine

Une première approche des sociétés au XVII^e siècle, due à Thomas Hobbes, a mis l'accent sur le rôle des institutions et des pouvoirs que l'on qualifie de régaliens. C'est vers le XVIII^e siècle que l'on commence à soupçonner l'existence spécifique du social. David Hume reconnaît la consistance du lien social comme tel et met ainsi en place la possibilité d'une étude empirique de la Société. Adam Ferguson et Adam Smith prolongent les intuitions humiennes, en les liant à celles de Mandeville, et avancent la thèse que par la conjonction de la sociabilité et de l'intérêt individuel, on peut expliquer le développement de la société civile⁸⁴.

Il revient à Auguste Comte d'avoir voulu fonder une science de la Société sur le modèle des sciences de la nature, une physique sociale. Il l'annonce dès la première leçon de son cours de

⁸⁴ Gautier Claude, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin/EHESS, 2005.

philosophie positive⁸⁵. La sociologie s'est développée dans une optique positiviste comme science des phénomènes sociaux d'abord situés, dans un excès durkheimien, à « l'égal des choses ». C'est au XIXe siècle que l'idée de société comme totalité organisée commence à poindre. Ensuite, dans les premières décennies du XXe siècle les disciplines ayant trait à la société se sont multipliées (l'histoire, la géographie, l'économie, l'ethnologie, l'anthropologie sociale, l'anthropologie culturelle). Une grande hétérogénéité d'approche s'est installée. Elle ne facilite pas la réponse concernant ce qui constitue le social.

La question de savoir sur quoi reposent les sociétés humaines, le « social » comme fondement des sociétés, reste en suspens. « À cette question apparemment simple, plusieurs réponses ont été apportées, mettant en avant des facteurs de nature différente », écrit Pierre Grelley⁸⁶. C'est le problème qui nous intéresse précisément ici, savoir ce qui constitue les sociétés, l'existence du social quelle que soit la société considérée.

La pertinence de ce problème du « social » est contestée par les courants empiriste et pragmatiste qui préfèrent s'en tenir à la description de la diversité des sociétés. Cette tendance récuse l'existence de rapports sociaux fondamentaux et préfère décrire la diversité contextualisée des faits sociologiques. Il n'y aurait pas de propriétés transculturelles ou transhistoriques caractérisant le social⁸⁷. La « méfiance à l'égard d'un réel structuré et de tous les

⁸⁵ Comte Auguste, (1830-1842) *Cours de philosophie positive*, Paris, Hatier, 1982, p. 75.

⁸⁶ Grelley Pierre, Qu'est-ce qui fait une société ? *Informations sociales*, 2012/4, n° 172, p. 101.

⁸⁷ Passeron Jean-Claude, *Le Raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin-Michel, 2001.

moyens permettant d’approcher ces structures »⁸⁸ touche de larges pans de la sociologie. Il est tout à fait possible de s’en tenir à la description phénoménale.

Pendant, les sciences fondamentales s’occupent de champs de la réalité différents auxquels correspondent des champs du réel différents. Si elles démontrent des lois, trouvent des régularités, ce n’est pas par miracle. Elles le doivent à un réel perdurant sur lequel, elles viennent buter en le testant. Un savoir rentre dans une perspective scientifique à partir du moment où il délimite un champ de la réalité fiable et démontre des lois ou au moins des régularités. Si ces dernières ont une stabilité, elles le doivent à un réel solide sur lequel la science en question vient buter en le testant. Certains courant de la sociologie et de l’anthropologie culturelle vont dans ce sens.

Des repères épistémologiques et ontologique

Faut-il rappeler que l’approche proposée ici s’appuie sur une épistémologie spécifique la fois constructiviste et réaliste⁸⁹, selon laquelle un domaine scientifique se définit par les faits et théories mise en évidence par les recherches. Deux questions se posent alors concernant le social : y a-t-il du commun dans la diversité des recherches sur les sociétés humaines ? Ce commun a-t-il une forme d’existence réelle ? La diversité des savoirs s’appliquant aux sociétés et leurs divergences théoriques ne facilite pas les réponses.

Le premier aspect concerne la réalité factuelle des manifestations sociales, celles qui sont saisies empiriquement par les sciences sociales. On s'accorde généralement pour admettre que les actions

⁸⁸ Lahire Bernard, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La découverte, 2023, p. 132.

⁸⁹ Qui va à l’encontre du relativisme et de l’irréalisme dans lequel sont tombées une partie des sciences sociales.

individuelles ne sont pas suffisantes pour faire société. Les relations sociales sont observables et peuvent être constituées en faits attestés. Assurément, la réalité sociale a un pouvoir contraignant qui lui est propre. Il n'y a pas de consensus, mais malgré leurs divergences, un grand nombre de sociologues et anthropologues, etc. sont d'accord sur ce point : on peut décrire des faits typiquement sociaux. Nous tiendrons cela pour acquis.

Si l'on admet qu'il y a bien un domaine du social empirique identifiable, une réalité sociale, le second problème est de savoir si cette réalité factuelle a un fondement réel. Peut-on donner un statut d'existence ontologique au social ? La tentative de réponse à cette question se fera dans le cadre d'une ontologie pluraliste et émergentiste qui a été définie ailleurs⁹⁰. Elle n'est ni essentialiste, ni substantialiste. L'ontologie pluraliste qui sert de référence permet d'envisager une existence réelle du social qui viendrait simplement s'ajouter aux autres formes d'existence.

Pour tester cette hypothèse, il faut interroger les diverses sciences du social, pour évaluer si elles fournissent des arguments en ce sens. Ces disciplines identifient-elles quelque chose qui aurait une stabilité suffisante pour générer les faits sociaux étudiés ? Produisent-elles des théories (lois ou régularités générales, ou des modèles d'ensemble), laissant supposer des formes d'organisation ou d'architecture du social ? Des thèses, au demeurant hétérogènes, ont été avancées. Nous allons en envisager quelques-unes.

⁹⁰ Juignet, Patrick. Arguments en faveur d'une ontologie pluraliste. *Philosophie, science et société*. 2023. <https://philosciences.com/arguments-ontologie-pluraliste>.

Le social est une façon de penser qui s'est imposé dans la sociologie moderne. Cette idée suppose qu'il y ait une entité (une totalité) qui diffère des individus et qui s'impose à eux. Cette entité autonome est animée par un déterminisme propre sur lequel les volontés individuelles n'ont pas de prise (ou seulement de manière indirecte). Une dynamique globale se produit. Elle ne peut être expliquée par les volontés individuelles, même si elles la constituent. Il y a là un paradoxe qui peut trouver une solution, comme nous allons le voir.

2. Quelle existence pour le social ?

Des thèses pour le moins diverses !

Le point de vue marxiste

Le point de vue marxiste est intéressant pour notre propos. Il a été développé à partir 1846 dans *L'Idéologie allemande* d'abord, puis, ensuite, *Le Capital*. L'appellation de matérialisme est trompeuse, car Marx ne développe pas une métaphysique de la matière. Elle vient de l'opposition à idéalisme hégélien. Il s'agit plutôt d'un économisme et d'un appel au concret. Karl Marx met en avant le rôle de la fabrication des biens, de leur circulation, des moyens de les produire industriellement et de l'argent. Il nomme infrastructure cet ensemble et tente d'en donner une loi générale qu'il nomme « loi de la valeur ».

Il note que « la lutte millénaire pour l'appropriation des biens » prend une forme particulière au XIXe siècle du fait de l'accumulation du capital qui permet d'acheter les moyens de production maintenant industrialisés. Marx et Friedrich Engels mettent en évidence que le système capitaliste de production et de distribution des biens dépasse les individus et produit des effets

collectifs. C'est bien là le social : quelque chose de déterminant qui dépasse les individus et a des effets sur eux.

Marx et Engels distinguent deux niveaux d'organisation de la société. L'infrastructure (ou base économique) se compose des forces productives (les moyens de production et le travail humain) et des relations de production (les rapports sociaux qui en découlent). « L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées »⁹¹.

La superstructure englobe les institutions politiques, les formes juridiques, la culture, la religion et les idéologies qui en découlent. Marx soutient que l'infrastructure économique détermine, en dernière instance, la superstructure. Nous verrons qu'il ne convient pas de minimiser l'aspect culturel et idéologique qui participe massivement au social. Il est évident que le système économique participe massivement à la constitution de l'organisation des sociétés. Cependant, l'idéologie, même si elle est fictionnelle, n'en constitue pas moins une réalité culturelle ayant un effet indéniable et doit être considérée comme telle.

L'auto-organisation du social

L'école sociologique systémique contribue à donner des arguments. Friedrich Hayek et Niklas Luhmann empruntent les idées de la théorie des systèmes, à partir des années 1960, pour l'appliquer à la société. Ces auteurs théorisent la production d'un ordre social non intentionnel. Ils se sont aidés des théories de l'auto-

⁹¹ Marx Karl, (1859) Préface Critique de l'économie Politique, Œuvres I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 269 à 452.

organisation qui mettent en évidence l'existence de systèmes dont le fonctionnement ne peut être contrôlé par un agent.

Hayek ne défend pas l'idée d'une régulation naturelle du social. Pour cet auteur, l'organisation de la société résulte d'un ordre spontané, qui est d'une grande complexité et que l'on ne connaît que partiellement. De ce fait, il n'est pas possible de prétendre le modifier sans le pervertir. C'est voué à l'échec. Il s'est concentré sur l'économie et a prôné une attitude ultralibérale en matière économique. On remarquera la contradiction flagrante. Cette attitude est une attitude politique. La non-intervention ultralibérale implique en vérité une série de lois contraignantes pour imposer un marché purement concurrentiel, qui n'est donc pas un ordre spontané, mais institué.

Autrement dit, pour aller plus loin dans le raisonnement, ordre spontané et ordre voulu se mélangent et ne sont pas opposables. L'ordre voulu est un ordre pensé qui comme nous l'avons montré fait partie du social. L'auto-organisation sociale n'est en rien comparable à celle des atomes entre eux. Elle inclut les lois, normes et décisions humaines. Il n'est pas intéressant de cliver et d'opposer les ajustements sociaux automatiques aux ajustements voulus. Tous deux participent à l'organisation du social.

Cela étant, nous partageons l'avis de Friedrich Hayek sur un point, celui de la complexité. Il affirme qu'on ne peut comprendre parfaitement l'ensemble du système socio-économique. Les règles de conduite qui gouvernent nos actions et les institutions qui se dégagent de cette régularité sont des adaptations séculaires, si bien qu'il est impossible de tout prendre en compte consciemment.

Deux points de vue sont confondus dans ce raisonnement. Celui pratique des acteurs sociaux qui ne peuvent tout comprendre et doivent agir, par différence avec celui théorique des sciences

sociales qui proposent des modèles cohérents. Comme le dit Eva Dabray dans sa thèse de doctorat sur *L'ordre social spontané*, le terme d'auto-organisation est un terme commode pour rendre compte, dans le champ social, de phénomènes de production non intentionnelle d'un ordre social, et donc d'un niveau d'organisation social identifiable.

La synthèse de Norbert Elias

Une synthèse exemplaire a été proposée par Norbert Elias dès 1939. Pour cet auteur la réalité sociale a un pouvoir contraignant qui lui est propre. Norbert Elias, dans *La société des individus*, écrit :

« L'ordre invisible de cette vie sociale que l'on ne perçoit pas directement avec les sens, n'offre à l'individu qu'une gamme très restreinte de comportements et de fonctions possibles. Il se trouve placé dès sa naissance dans un système de fonctionnement [organisé en] structures très précises »⁹².

Le social trouve son support, dans les fonctions interdépendantes, dont la structure donne aux groupes humains leurs caractères spécifiques. L'environnement social est fait d'interactions, de dépendances, de hiérarchies qui préexistent à l'individu, qui lui-même y contribue par sa pensée et ses actes. Une série de boucles interactives se constitue entre les individus et leur société.

« Le tissu de fonctions interdépendantes par lequel les hommes se lient les uns aux autres a son propre poids et sa propre loi »⁹³ et de ce fait, on peut lui attribuer une existence. Le social semble bien avoir une existence que l'on peut théoriser.

Le thème est repris en 1977 dans *La dynamique de l'Occident* :

⁹² Elias Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 49.

⁹³ *Ibid.* p. 50-51.

« Les plans et les actes, les mouvements émotionnels et rationnels des individus s'interpénètrent continuellement dans une approche amicale ou hostile. Cette interpénétration fondamentale des plans et des actes humains peut susciter des transformations et des structures qu'aucun individu n'a projetées ou créées. L'interdépendance entre les hommes donne naissance à un ordre spécifique, ordre plus impérieux et plus contraignant que la volonté et la raison des individus qui y président »⁹⁴.

Cet ordre détermine l'évolution historique et le processus de civilisation. Il n'est ni rationnel, ni irrationnel, ni spirituel, ni naturel. Le social ne répond pas à ce genre d'opposition. Cet ordre obéit à des lois qui lui sont spécifiques. C'est à juste titre que Norbert Elias souligne que les oppositions habituelles (rationnel/irrationnel, spirituel/naturel) empêchent de penser correctement le social. Elias concilie le point de vue pragmatique (considérant l'action des individus, leurs buts), un point de vue empirique (les faits sociaux), avec une ontologie du social comme ordre ou structure historiquement constituée.

On peut interroger cette méthode qui est particulièrement intéressante pour notre recherche. Le point de vue pragmatique considère des individualités interagissantes (individualités au sens large). Il se différencie du point de vue qui s'intéresse à l'existence. Les deux sont légitimes. À un moment de l'histoire humaine, les individualités interagissantes, personnes, mais aussi choses, moyens d'échanges, activités productives, règles, institutions, etc., forment une organisation telle qu'il est nécessaire de lui attribuer une existence. C'est le moment où cet ensemble organisé prend une force déterminante qui va agir sur les individus. Autrement dit, c'est le moment où le point de vue pragmatique ne permet plus une

⁹⁴ Norbert Elias, *La dynamique de l'occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 182-183

suffisante explication, car les individualités subissent des contraintes issues de leur combinaison. On est en droit de supposer que c'est à ce moment qu'émerge le social comme réel déterminant.

La conception ontologique qui nous guide permet de désigner des domaines purement factuels, des champs de la réalité, vis-à-vis desquels il est inopportun de supposer un substrat réel. Ce débat traverse les sciences sociales. Doit-on considérer les sociétés comme des réalités exclusivement factuelles, à étudier de façon pragmatique qui sont finalement toujours particulières façonnées par l'histoire ? Au-delà de cet aspect peut-on considérer que la sociologie bute sur un réel, constitutif du social comme tel, qui aurait alors un caractère général ?

Bernard Lahire et les structures fondamentales du social

Dans *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Bernard Lahire s'essaye à une socio-anthropologie intéressante. Il désigne comme objet de son travail « la structure sociale fondamentale », « l'organisation sociale »⁹⁵. La cartographie du social qu'il dresse s'appuie sur l'identification de lignes de force et des grands faits anthropologiques. Il dresse le tableau complexe une anthropologie sociale qui relie individu et société.

Si, comme l'écrit Lahire, « derrière les multiples travaux des sciences sociales se cachent des mécanismes sociaux en nombre limité »⁹⁶, alors, il y a une unité du champ sociologique. C'est un argument épistémologique pour supposer un niveau du réel social. Cette thèse se situe dans le cadre de l'ontologie pluraliste et réaliste que nous défendons. Elle suppose que les sciences fondamentales se

⁹⁵ Lahire Bernard, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2023, p. 905 et 909.

⁹⁶ *Ibid*, p. 22.

heurtent à une strate du réel qui leur résiste. Elles y accèdent au travers de la réalité factuelle⁹⁷. Le niveau ainsi touché se caractérise par le fait d'avoir une structuration, une organisation, qui le caractérise et le différencie.

Raymond Boudon, pourtant promoteur de l'individualisme méthodologique⁹⁸, note que si le sociologue étudie des faits singuliers, des régularités statistiques, il cherche aussi à mettre en évidence des relations générales. « Son analyse tend très généralement à mettre en évidence les propriétés du système d'interactions responsable [...] »⁹⁹. Autrement dit, les faits mis en évidence par le sociologue sont explicables par la structure du système d'interactions qui les produit. Même le point de vue individualiste va dans le sens de mettre en évidence l'aspect systémique de la société.

Une existence engendrant une diversité

Georg Simmel, l'un des fondateurs de la sociologie, est intéressant au titre d'une approche plurielle.

« La société, écrit Simmel, n'est pas un être simple dont la nature puisse être exprimée tout entière dans une seule formule. Pour en avoir la définition, il faut sommer toutes ces

⁹⁷ Juignet, Patrick. Une ontologie pluraliste est-elle envisageable ? *Philosophie, science et société*. 2022. <https://philosciences.com/ontologie-pluraliste>.

⁹⁸ Un phénomène social n'est convenablement expliqué que si on réussit à le décomposer en ses "unités élémentaires" que sont les comportements individuels. On devrait expliquer le comportement de l'acteur social que par les raisons qu'il donnerait lui-même (Boudon, Raymond, *L'idéologie*, Paris, Fayard, 1986).

⁹⁹ Boudon Raymond, *La Logique du social*, Hachette, Paris, 1979, p. 51.

formes spéciales de l'association et toutes les forces qui en tiennent unis les éléments »¹⁰⁰.

La société correspond à la multiplicité des formes et des processus de socialisation. La sociologie ne peut s'arrêter à l'idée de société, elle doit aussi considérer le social dans la diversité qu'il permet. Les évolutions historiques et culturelles sont d'évidence très diverses. Une ontologie relationnelle ou structurale du monde social paraît plausible pour Laurence Kaufmann et Laurent Cordonier. Selon ces auteurs, on peut concevoir une architectonique de la culture qui permet d'introduire une verticalité dans le processus de diffusion et de transmission des représentations. Ce que nous interpréterons comme un effet de l'usage collectif du cognitif qui produit une infinité diversité de représentations.

Il faut aussi expliciter l'interdépendance constitutive des institutions, des positions sociales, des dispositifs matériels, des pratiques et des représentations¹⁰¹. Les tenants d'une véritable sociologie de la relation soutiennent une thèse de nature ontologique : « le monde social est produit et reproduit par des relations, non par des individus autosuffisants et indépendants les uns des autres » écrit Laurence Kaufmann dans *La ligne brisée* en 2016.

S'il y a bien un niveau social réel (existant effectivement), il n'est en aucun cas simple et homogène. À ce titre, bien que le soubassement ontologique de référence ne soit pas le même, on peut

¹⁰⁰ Simmel Georg, « Comment les formes sociales se maintiennent », *L'Année sociologique*, 1896-1897, In *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, p. 172-173.

¹⁰¹ Kaufmann Laurence, Cordonier Louis, Les sociologues ont-ils perdu l'esprit ? À la recherche des structures élémentaires de la vie sociale. *SociologieS*. 2012. § 33 et 34. <http://sociologies.revues.org/3899>.

réfléchir, comme le fait Laurence Kauffman, à une « ontologie feuilletée » de la société¹⁰². Combien de feuillets, c'est-à-dire de sous-niveaux doit-on considérer ? Le problème est difficile, car les sociétés sont étudiées par de nombreuses sciences sociales qui ont des objets différents et des méthodes divergentes. Il est pour l'instant impossible de se prononcer. C'est l'avenir des recherches qui en décidera.

On peut également citer les travaux de Michel Grossetti qui propose une méthode qui lui est propre. Il avance plusieurs principes. Nous retiendrons seulement deux d'entre eux qui nous intéressent particulièrement. Il fait référence à l'émergence, qui est un pilier de notre réflexion, et à l'appui sur les données empiriques objectives, qui est une condition indispensable : il parle de « l'adoption d'une approche « émergentiste » qui permet de rendre compte de la constitution d'entités à un niveau donné sans surcharger les autres niveaux ni réifier les entités, processus ou relations considérés. » Et : « l'obligation de fonder, dans la mesure du possible, les catégories proposées sur les méthodes d'enquête en sciences sociales »¹⁰³.

Dans une ontologie des niveaux d'organisation, les grands niveaux identifiables ne sont pas d'un seul bloc. Ils comportent des sous-niveaux imbriqués. On a ainsi à la fois un positionnement clair désignant nettement une forme d'existence présente dans l'Univers et une liberté de recherche pour l'aborder. Pour ce qui est du social le niveau d'existence peut être désigné grâce au regroupement

¹⁰² Voir : Kaufmann Laurence, Cordonier Laurent, Vers un naturalisme social. À la croisée des sciences sociales et des sciences cognitives, *SociologieS*. 2011.

¹⁰³ Grossetti Michel, Comment construire une ontologie « robuste » pour les sciences sociales ? *Conférence Université de Toulouse*, janvier 2022, et Examen d'une ontologie robuste pour les phénomènes sociaux intermédiaires in *Métaphysique et Sciences Nouveaux problèmes*, Paris, Hermann 2022.

d'études sociologiques diverses. Il rassemble divers types d'organisations, de sous structures en interaction les unes avec les autres.

3. Le rôle de la médiation cognitive

Associer des diverses conceptions

La conception légaliste met en avant les lois, le pouvoir de l'État, les institutions, et considère qu'ils fondent les sociétés. Une vision plus large suggère que le lien social prendrait naissance dans la recherche d'un équilibre général reposant sur un système d'échanges réciproques assurant la satisfaction des intérêts individuels. Enfin, pour d'autres, ce serait la culture (l'ensemble des croyances, des savoirs et des savoir-faire, des coutumes, des normes et des valeurs) qui constituerait la matrice capable de générer une société.

Ces deux conceptions ne s'opposent pas, car les types d'interactions sociales suggérées par chacune peuvent être considérées ensemble. Évoquer des législations, des systèmes d'échange, des formes culturelles, sont des réponses qui ont chacune leur pertinence et n'ont pas à être opposées.

Avec la mise en avant de la linguistique et de la sémiotique, une approche différente du social apparaît dans l'anthropologie culturelle grâce à Claude Lévi-Strauss.

« En posant la nature symbolique de son objet, l'anthropologie sociale n'entend donc pas se couper des *realia* [...] elle ne sépare pas culture matérielle et culture spirituelle. Dans la perspective qui lui est propre [...] elle leur porte le même intérêt. Les hommes communiquent au moyen de symboles et de signes ; pour l'anthropologie, qui est une

conversation de l'homme avec l'homme, tout est symbole et signe, qui se pose comme intermédiaire entre deux sujets »¹⁰⁴.

La tentative de fonder un domaine de recherche autour du sens et de la culture peut aussi contribuer à situer ce qu'est le social institué par les humains. Max Weber loin d'être simplement un partisan d'une sociologie « compréhensive » opposée à une sociologie « explicative », il fait de la compréhension des motivations des agents sociaux une modalité de l'explication causale.

L'ambition de ce courant de pensée, qui se poursuit actuellement, est d'éclairer la genèse de l'espèce humaine par une réflexion sur le développement du langage mis au centre de l'anthropisation et de la socialisation. Les « sciences de la culture » seraient fédérées par l'étude de l'anthropisation¹⁰⁵. Nous allons montrer que ces aspects peuvent s'intégrer dans une ontologie des organisations émergentes¹⁰⁶ (ce qui évite de faire jouer l'opposition nature/culture sur le plan ontologique).

L'aspect intellectuel, idéologique et culturel

L'Homo sapiens est du genre Homo, ce qui signifie qu'il est un vivant parmi les autres. Mais, à un moment de son évolution, il a acquis une spécificité d'espèce. Les Australopithèques ont évolué vers le genre Homo qui a donné plusieurs branches dont la branche vivante actuelle l'Homo sapiens.

Ce dernier a développé ses capacités techniques, son intelligence et s'est mis à vivre en groupes, puis au fil du temps dans des sociétés

¹⁰⁴ Lévi-Strauss Claude, (1960) Leçon inaugurale au Collège de France, in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, pp. 18-20.

¹⁰⁵ Rastier François Bouquet Simon, *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF, 2002.

¹⁰⁶ Juignet, Patrick. Une ontologie pluraliste est-elle envisageable ? *Philosophie, science et société*. 2022. <https://philosciences.com/ontologie-pluraliste>.

de plus en plus vastes et complexes. Les capacités intellectuelles humaines génèrent les différentes formes de la pensée, dont les produits objectivés donnent la culture au sens large (normes, règles, langages, lois, idéologies, arts, sciences et techniques) qui elle-même permet l'interaction collective, l'échange et par voie de conséquence la socialisation. Les idéologies et religions, les productions et interactions intellectuelles, sont une part essentielle de l'environnement humain, en quelque sorte un « milieu »¹⁰⁷.

La technique constitue aussi un entourage très présent pour l'humain et participe des interactions sociales. Elle dépend en grande partie de l'intelligence humaine aussi bien pour les savoir-faire pratiques, ou pour les technologies sophistiquées issues des sciences. L'omniprésence des artefacts produits par la technique constitue un environnement pour les humains différent de l'environnement terrestre dit naturel, un néo-environnement qui distancie les humains de la pression sélective naturelle et les soumet à des contraintes puissantes d'un autre type. Ce néo-environnement est toujours et nécessairement repris à titre individuel par l'intermédiaire d'un traitement cognitif et représentationnel, faute de quoi il n'aurait aucun effet sur les conduites individuelles. Il ne fait aucun doute qu'il dépend pour sa constitution de l'intelligence humaine.

La dimension relationnelle et affective que l'on attribue généralement au psychisme joue aussi un rôle. Elle est même parfois et à juste titre considéré comme essentielle au lien social. Globalement, une vaste nébuleuse relationnelle, institutionnelle, symbolique et technique enveloppe l'Homme de sa naissance à sa mort. Elle diffère selon les régions géographiques et évolue au fil du temps historique. La dimension sociale a une dimension

¹⁰⁷ François Rastier, *Faire sens De la cognition à la culture*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 29.

psychocognitive que même Émile Durkheim reconnaissait, bien qu'il tienne à la distinguer du social proprement dit. Loin d'opposer psychologie et sociologie, il a tenté d'établir un trait d'union entre les deux, via les représentations¹⁰⁸.

Bernard Lahire veut « faire une nette distinction entre le social qui fixe la nature des rapports entre les différentes parties d'une société [...] et la culture qui concerne tout ce qui se transmet »¹⁰⁹. « La socialisation suppose des processus d'enseignement [...] d'apprentissage, de mémorisation incorporation sous la forme de schèmes [...] ». L'aspect culturel correspond à ce qu'il considère comme l'une des lignes de force du social qu'il nomme la « socialisation /transmission culturelle »¹¹⁰. Les schèmes sont aussi externalisés dans les règles coutumières, écrites, les institutions, rites, etc. Tout en minimisant la Culture, l'auteur admet que l'espèce humaine combine le social et le culturel du fait de circonstances fondatrices : apprentissage, transmission et accumulation culturelle.

Son projet d'une « sociologie à l'échelle individuelle » cherche à montrer qu'il y a support individuel du social qui ne peut être négligé. Ce n'est en rien une sociologie individualiste, mais une recherche sur la façon dont le social trouve place en chaque individu. Lahire s'intéresse au rêve. Les études de cas présentées montrent que le social joue un rôle dans la construction du rêve¹¹¹. L'auteur confirme la conviction freudienne selon laquelle chaque élément du rêve « apparaît déterminé de multiples façons », y compris sociale. Notre expérience de psychiatre et psychanalyste confirme

¹⁰⁸ Durkheim Émile, Représentations individuelles et représentations collectives, *Revue de métaphysique et de morale*, 1898.

¹⁰⁹ Lahire Bernard, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2023, p. 11.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 348.

¹¹¹ Lahire Bernard, *L'interprétation sociologique des rêves*, Paris, La Découverte, 2018, p. 69-70.

empiriquement cette thèse qui s'explique aisément par le fait que le niveau cognitif et représentationnel est le support de l'interaction entre l'individu et la société dans laquelle il vit.

Le social existe « aussi sous la forme de dispositions et de compétences incorporées » écrit Lahire ¹¹² . Les longs développements des chapitres précédents tendent à accréditer l'idée que c'est principalement sous une forme cognitive. Le niveau cognitif et représentationnel propre à l'Homme participe massivement à l'intermédiation entre les individus humains. Les intellects individuels ne se juxtaposent pas, ils interagissent et par là créent du commun : lois, règles, normes, rites, actions, décisions affectant le groupe. Certaines décisions aboutissent à créer des institutions pour répondre à des nécessités fonctionnelles proprement collectives. Les aspects institutionnels résultent d'une intentionnalité collective (partagée) et des pratiques qui les soutiennent.

La culture est un milieu sémiotisé au sein duquel baignent les hommes de leur naissance à leur mort. Pour François Rastier :

« L'environnement humain (ou entour) est spécifiquement constitué de performances sémiotiques et de (re)présentations. L'autonomie et la complexité du sémiotique déterminent les caractères propres de la cognition humaine »¹¹³.

L'Homme vit d'abord et surtout dans un environnement culturel, social et technique. Divers niveaux d'interaction existent, mais, concernant les aspects intellectuels, il est certain que chaque individu rencontre la pensée et le langage de sa société dès sa

¹¹² Lahire Bernard, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La découverte, 2019, p.14.

¹¹³ Rastier François, *Faire sens, De la cognition à la culture*, Paris, Garnier, 2019, p. 190.

naissance et qu'il les apprend. Il rencontre des pratiques culturelles et des procédures techniques qu'il doit assimiler.

Les sociétés humaines, dépendent de l'intellect et de ses produits (culturels et politiques). Ils en sont les médiateurs obligés. Sans le niveau cognitif, l'organisation sociale humaine, qui est complexe et multi-hiérarchisée, se désagrègerait immédiatement en formes sommaires. Des médiations cognitives de toutes sortes sont nécessaires pour que le lien social se produise et que les institutions se maintiennent. On peut les appeler des schèmes, terme générique et employé par plusieurs auteurs.

Les interactions directes

L'enfant naît dans une famille au sein d'une société particulière, puis y passe sa vie. Il y a plusieurs manières de concevoir l'interaction entre l'individu et le social. Si l'on accepte la thèse d'un intellect autonome, l'interaction entre capacité intellectuelle et socioculture est doublement constitutive. L'intellect individuel est façonné par la socioculture de même que celle-ci est forgée par la conjonction des intellects.

On peut s'appuyer à cet égard sur les travaux de Jean Piaget qui montrent que la pensée est d'emblée socialisée. La pensée, en particulier conceptuelle, est une pensée collective, car elle obéit à des règles communes¹¹⁴. L'intellection n'est en rien solipsiste, puisqu'elle se construit dans l'échange avec les autres. L'organisation socio-culturelle vient s'inscrire chez les individus aussi bien dans le biosomatique que dans le cognitivo-représentationnel par le biais des apprentissages qui se produisent au cours de la vie. Inversement, l'ordre social ne peut se constituer que grâce aux capacités humaines de communiquer, organiser,

¹¹⁴ Piaget Jean, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, pp. 315-316.

prévoir. Le niveau social n'existe que par l'interaction conjuguée des individus. Il faut donc, *a minima*, concevoir comment individus et groupes sociaux interagissent.

Dès la prime enfance, le nourrissage, le portage, les apprentissages sphinctériens, les récompenses et punitions s'inscrivent dans le neurobiologique. Ensuite, les règles énoncées, les raisons données, les normes explicites, les manières de se conduire avec les autres et dans la vie viennent se mémoriser au niveau cognitif et représentationnel. Émile Durkheim, pourtant fervent défenseur de l'autonomie du social, évoque le rôle des représentations. « La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations ; il est donc présumable que représentations individuelles et représentations sociales sont, en quelques manières, comparables »¹¹⁵.

On doit aussi évoquer l'habitus de Pierre Bourdieu. L'habitus permet d'expliquer la détermination des conduites à partir de schèmes immanents générateurs d'action, schèmes qui se sont formés à partir de la situation sociale de l'individu. Cependant, à ma connaissance, Bourdieu ne répond pas à la question du support individuel de l'habitus. Il en fait une « loi immanente, déposée en chaque agent par la prime éducation ». C'est la condition non seulement de la concertation « puisque les redressements et les ajustements consciemment opérés par les agents eux-mêmes supposent la maîtrise d'un code commun [...] »¹¹⁶.

Le problème est de savoir comment cette immanence déposée en chaque individu humain par la prime éducation existe et persiste. On

¹¹⁵ Durkheim Émile, Représentation individuelles et représentations collectives, *Revue de métaphysique et de morale*, 1898.

¹¹⁶ Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000. p. 272.

trouve une réponse par son inscription dans un niveau d'organisation approprié, qui a de fortes chances d'être le niveau cognitif et représentationnel. Il en est de même pour le code commun, qui ne demande à être connu et pensé individuellement.

Dan Sperber et John Searle sont tous deux réductionnistes, ce qui les incite à chercher comment le social pourrait procéder des individus, puis des représentations (ce qui permettrait en dernier ressort une possibilité de réduction biophysique). Dan Sperber dans *La contagion des idées* évoque une communication des idées et plus précisément un partage des représentations. Les mécanismes cognitifs individuels – de perception, de mémorisation et d'inférence, de formation, de transformation et de partage – permettraient une contagion des représentations au sein de la Société.

John Rogers Searle se sert du même principe, celui du passage par les représentations et le langage pour évoquer le social, mais de façon plus sophistiquée. Il suggère l'existence d'un processus permettant l'apparition de la réalité sociale à partir du langage. Les faits institutionnels, dont fait partie le langage, ne peuvent qu'être causés par des états intentionnels individuels. Les faits mentaux, les faits de langage et les faits institutionnels s'enchaînent les uns aux autres.

La conception de Norbert Elias exposée dans *La société des individus* étudie les modalités d'incorporation dans chaque individu de l'habitus collectif. Il dessine une structure de la personnalité qui serait commune aux membres d'une même Société. Le concept de personnalité dépasse l'intellect introduire une complexité et une profondeur émotionnelle et affective qui inclut le psychisme, et s'étend vers le biologique, ce qui est compréhensible si on renonce aux clivages habituels.

Toutes ces hypothèses peuvent être interprétées comme des tentatives pour lier l'individu et le social, et toutes supposent, quoique de manière très différente, une inscription individuelle du social chez l'Homme et une action de celui-ci sur le social. Quelle que soit l'école sociologique concernée, la plupart apportent de l'eau au moulin de l'interaction. La thèse d'un niveau cognitif et représentationnel fournit un support possible et plausible pour cette interaction. On peut soutenir que le social émerge des interactions des intellects humains s'ils sont en nombre suffisant.

D'ailleurs, la conception bourdieusienne de schèmes générateurs d'action pourrait quasiment être une définition de l'un des aspects du niveau cognitif. Le social est présent individuellement sous forme de schèmes, ou d'autres types d'inscriptions dynamiques, qui déterminent la pensée et les conduites finalisées. Le niveau cognitif et représentationnel individuel interagit constamment avec l'environnement culturel et social, c'est la passerelle, le trait d'union entre individu et Société.

Nous défendons l'idée que le niveau cognitif et représentationnel constitue un média entre l'Homme et la Société, et contribue massivement à former le social comme niveau d'organisation spécifique. L'environnement social et culturel n'existerait pas si l'Homme ne possédait pas des capacités intellectuelles pouvant le créer et le pérenniser. L'énorme complexité des interactions sociales demande un support sophistiqué et l'intellect humain semble être le média approprié. Le cognitif donne aussi sa spécificité à l'organisation sociale humaine, qui diffère de celle des collectivités animales, nettement plus simples et de moindre ampleur.

4. Culture et civilisation

Des définitions difficiles à trouver

Nous venons d'évoquer divers aspects communément qualifiés de culturels. Il convient toutefois de préciser la définition. Nous avons évoqué dans le premier chapitre la mise en avant de la Culture au cours de la « Querelle des méthodes » au milieu du XIX^e siècle. La Culture (Kultur) y est conçue comme un processus civilisationnel. Ultérieurement avec l'école culturaliste américaine (Franz Boas, Margaret Mead) ce sont plutôt les cultures dans leur diversité qui ont été mises en exergue. Nous laisserons de côté les nombreuses nuances selon les écoles. Quoi qu'il en soit, la définition de la Culture est indécise et la limite avec la civilisation imprécise.

Dans une acception restreinte, on désigne par culture la vie religieuse, intellectuelle, artistique, et le style de vie d'un groupe social. La culture associe les arts (la musique, la peinture, la littérature, la danse, le cinéma, le théâtre), les savoirs (la philosophie et les sciences dans les sociétés avancées), les pratiques du quotidien (manière de s'habiller, de parler, les parures, l'art culinaire, les sports), les techniques (des savoir-faire jusqu'à la haute technologie). Tous ces aspects impliquent l'emploi de divers systèmes de signe (langues parlées et écrites, codes de toutes sortes). La Culture inclut les normes sociales et les attentes qui régissent le comportement acceptable au sein d'un groupe, les mœurs. Le domaine est immense.

D'une manière un peu plus théorique, l'idée de culture renvoie à un ensemble stable de mœurs, de croyances, de savoirs, à l'usage d'une langue. Une culture constitue une configuration singulière, cohérente et reconnaissable qui la différencie des autres. Dans ce cas, on emploie le terme au pluriel. L'anthropologie culturaliste insiste sur la diversité des cultures. Dans une même société, il existe des cultures locales, des contre-cultures, des particularismes culturels.

Les cultures évoluent dans le temps et se diversifient dans l'espace géographique. Avec la mondialisation, une culture commune se répand sur toute la planète.

La Culture dans une acception universalisante, correspond au processus d'humanisation, elle spécifie l'Homme comme le note Emmanuel Kant au début de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*¹¹⁷. Cette façon de voir a été reprise par Ernst Cassirer et par l'anthropologie culturelle récente. L'anthropologie a été définie comme « science sociale et culturelle de l'homme » par Claude Lévi-Strauss. Dans ce cadre la culture donne à l'Homme sa spécificité. Dans ce cas, il s'agit d'un processus civilisationnel humanisant. Au sens large et dynamique, la culture se confond avec le processus civilisationnel. C'est ce qui permet l'acquisition d'un statut d'humain par l'intégration de loi et règles pour régir les relations, l'entrée dans un espace social organisé qu'elle contribue à former.

Dans ce dernier cas, on a affaire à un processus très général référé à l'opposition nature/culture. L'humanité (l'humanisation) viendrait d'un arrachement à la nature et de l'appartenance au monde culturel. L'entrée de l'Homme dans le processus de civilisation/culture se ferait par le langage et grâce à une pensée ordonnée qui produit des distinctions fondatrices et des règles de base. Une Loi commune, un ordre symbolique, érigeant des interdits (inceste, violence) et des prescriptions (règles de mariage, respect des autres).

Le terme civilisation cumule deux sens. Le premier, apparu dès le XVIIe siècle évoque une évolution positive des mœurs et des savoirs. Le second, apparu du XIXe siècle, désigne un vaste

¹¹⁷ Dans ce cas, nous écrivons Culture avec une majuscule pour spécifier son caractère générique et universel.

ensemble social et culturel historiquement daté. Au XIXe siècle, on parle des « grandes civilisations » qui sont des organisations politiques, économiques, techniques, culturelles et religieuses, occupant un territoire géographique durant une période historique. C'est en ce sens que Paul Valéry a écrit la phrase restée célèbre : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. » (*La Crise de l'esprit*, 1919).

De manière plus dynamique et plus anthropologique, on entend par civilisation, le processus de transformation qui accroît progressivement le degré de sociabilité et l'étendue de la culture. C'était la vision du XVIIIe siècle. C'est une conception dynamique et positive, parfois liée à l'idée d'une finalité. Cependant, dans la longue durée, les mouvements civilisationnels peuvent s'arrêter et même régresser.

D'un point de vue de l'anthropologie culturelle, culture et civilisation ne sont pas clairement séparées. L'entrée de l'Homme dans le processus de civilisation (culture) s'est faite par le langage, les règles de base (Loi commune), apparues chez l'Homo sapiens. Puis la civilisation au sens d'une évolution culturelle s'est développée. Norbert Elias propose trois axes de description : celui de l'interdépendance entre groupes humains, celui de l'évolution psychique individuelle, celui des représentations collectives.

L'évolution des interdépendances entre les groupes humains. Le progrès les augmente et les complexifie. Cette évolution conduit vers la composition d'entités politiques sans cesse plus larges. À cet égard, la genèse de l'État occupe une place centrale.

Au cours du processus civilisationnel, l'économie psychique individuelle s'affine. La répression et la sublimation des pulsions (d'agression, sexuelles et nutritionnelles) favorisent la pacification des relations interpersonnelles et engendrent la civilité, ce qui se

traduit par des manières de se conduire et de ressentir plus douces, plus soucieuses d'autrui (une évolution des mœurs). La tendance à une maîtrise sans cesse plus raffinée et nuancée de soi-même permet le relâchement maîtrisé typique des sociétés permissives.

Enfin, selon Elias, l'évolution culturelle rendrait les représentations collectives du monde changeant, deviennent plus réalistes et raisonnables, les aspects scientifiques prennent de l'ampleur, les arts et la culture s'émancipent par rapport aux religions. Évidemment, il ne s'agit pas d'une règle générale d'évolution. Toutes les civilisations ne suivent pas le même mouvement. Dans certaines l'évolution s'arrête et d'autres s'effondrent et disparaissent.

Divers points de vue

Même dans une acception restreinte le domaine culturel est immense et convoque pour son étude des disciplines qui se diversifient à l'infinie des structures familiales jusqu'aux études sur l'art en passant par la sexualité ou les manières de table. Chacune pouvant d'ailleurs être étudiées de façon historique. Nous allons nous centrer sur deux aspects qui paraissent centraux pour la définition du culturel : la dimension sémitique et les règles.

François Rastier défend l'idée selon laquelle :

« [...] les sciences sociales ont besoin d'une théorie des pratiques créatrices et porteuses de sens, bref d'une théorie de l'action ou praxéologie qui ne soit pas simplement extrapolée de la production technique ou de la création artistique »¹¹⁸.

¹¹⁸ Rastier François, L'action et le sens — pour une sémiotique des cultures, *Journal des anthropologues*, n°85-86, mai 2001, pp. 183-219.

Ceci impose que les sciences sociales prennent en compte l'aspect sémiotique. Rastier a développé une théorie des pratiques sémiotiques (une pragmatique). Il critique l'ontologie au titre qu'elle aurait entravé la sémiotique. On peut répondre que ce sont des ontologies inadaptées, dérivées des métaphysiques (platonicienne ou aristotélicienne) qui ont eu cet effet. Une désignation rationnelle et argumentée des formes d'existence peut nuire en aucune manière. La réflexion ontologique que nous amenons permet de désigner des domaines purement factuels, vis-à-vis desquels il est vain de supposer un substrat réel. On peut considérer les langages ou l'aspect sémiotique comme essentiel pour la définition.

Un problème apparaît :

« La sémiotique, définie par Saussure comme “ science des signes au sein de la vie sociale ”, peut en effet s'écarter de la philosophie transcendantale en “ remplaçant ”, même comme condition de la connaissance, la Raison par les cultures, et en restituant à la description des objets culturels le caractère critique que la philosophie kantienne avait emprunté à la philologie »¹¹⁹.

Selon nous, ce problème métaphysique traditionnel peut parfaitement être éludé. Dans la conception évoquée, la Raison est abusivement ontologisée par un présupposé idéaliste sous-jacent. Elle est, en vérité, un aspect de la cognition humaine¹²⁰. La pensée est une production pleinement et entièrement humaine. Il s'ensuit que la cognition ne peut être remplacée par la culture, car pas de culture sans intelligence ni langage, tous deux constitutifs de la pensée humaine.

Cet écueil passé, l'argumentation de Rastier concernant l'omniprésence du sémiotique dans la Culture est fondamentale, car

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹²⁰ Voir précédemment : § Un nouvel espace de recherche.

elle permet de la caractériser¹²¹. La sémiotisation est le médium de la Culture qui à ce titre se trouve à l'intersection de la cognition et de la société. Les systèmes sémiotiques sont situés à la fois au sein de la vie sociale et au sein du fonctionnement cognitif individuel.

La socialisation de l'individu et la constitution de la Société comme entité passent nécessairement par ces échanges cognitifs, langagiers et représentationnels. Mais il faut apporter de précisions, que ce soit du côté individuel ou du côté social, dans la manière dont cela se produit. L'anthropologie culturelle française du XXe siècle (Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Françoise Héritier, pour les plus connus) a mis en évidence chez les humains une capacité à forger des règles qui constituent la base de l'humanisation et de la sociabilité. Ce serait là un invariant anthropologique qui constituerait le socle de la socialisation.

Dans les pas de Marcel Mauss, on peut considérer qu'une partie des conduites sociales sont régies par le don, qui est un mélange d'obligation et de liberté. Pour Mauss, l'échange sur le mode donner-recevoir-rendre, constitue une part essentielle du lien social, ce qui semble empiriquement avéré. Au-delà de l'échange économique, l'échange a aussi une part affective et symbolique. Ces échanges manifestent la coopération, la hiérarchie, le respect mutuel, la sollicitude au sein du groupe humain. Par ce fait, c'est bien autre chose que de l'utile qui circule dans les sociétés humaines.

Ces principes constituent le « fondement constant du droit », une « morale universelle »¹²². Avec eux, « nous touchons le roc » de l'humain¹²³. Ils impliquent des formes de raisonnements

¹²¹ Rastier François, *Faire sens, De la cognition à la culture*, Paris, Garnier, 2019, p. 190.

¹²² Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, p. 263.

¹²³ *Ibid.*, p. 264.

élémentaires, conscient ou pas. Ils nécessitent de repérer un ordre social, de s'y inscrire dans la réciprocité (ou pas). Au plus simple, il faut distinguer soi-même de l'autre et concevoir une réciprocité entre les deux, seule façon de donner-recevoir à égalité. Cela sous-entend de connaître et comprendre l'ordre régissant le social par lequel le juste se définit, ce qui fait rarement défaut dans quelque société que ce soit.

Les travaux de Claude Lévi-Strauss mettent en avant l'idée d'une fonction structurante, d'une capacité d'ordonnement, commune à l'humanité que l'on retrouve dans la plupart des sociétés humaines. Cette capacité, qui organise les conduites, les faits culturels et les savoirs est universelle. Le lien social, pour Lévi-Strauss, naît de quatre règles : la prohibition de l'inceste et l'exogamie qui s'ensuit, les lois du mariage et la répartition sexuelle des tâches. Ces règles organisent l'échange et la circulation, d'abord des femmes dont dépend la survie de l'espèce, mais également des biens matériels et culturels.

Les Hommes sont porteurs, individuellement et collectivement, d'une capacité d'ordonnement qui a le pouvoir de régir la vie individuelle et collective. L'ordre ainsi produit est au fondement de l'organisation sociale. Les règles de parenté, les règles de conduites, le droit coutumier, puis le droit écrit et, par conséquent, l'ordre social en général (qui ne dépend pas que de cela) dépendent de cette capacité à ordonner. Les deux auteurs, Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss, chacun à leur façon, font apparaître un ordonnement fondateur des relations humaines permettant à un monde humain socialisé d'exister.

C'est cette possibilité de mise en ordre qui permet d'échapper à l'instinctuel et au pulsionnel. Ainsi, elle amène une détermination d'un autre type, celle des règles, des lois, de l'accord, de la parole, de la réciprocité. L'instinctuel veut sa réalisation automatique, le

pulsionnel veut sa satisfaction immédiate et, dans des rapports régis par ces modes, c'est la vitesse, la force et la ruse qui viennent régler les conflits. Les humains, aussi loin que scrute le regard anthropologique, ont toujours tenté d'instaurer une Loi commune en contrepoint de la force et de la ruse. L'Homme a, grâce à ses capacités cognitives, la possibilité de limiter ses déterminations pulsionnelles et ses bizarreries psychiques ; mais celles-ci persistent, de même que les nécessités biologiques. Il s'ensuit une conflictualité fondamentale en l'Homme et une difficile harmonisation sociale qui demande des efforts constants, comme l'a signalé Sigmund Freud dans *Le malaise dans la culture*¹²⁴.

L'éthique et ses déclinaisons morales et politiques qui sont des activités intellectuelles abstraites participent de la formation du social, dont elles constituent l'une des conditions d'émergence. Le niveau cognitif et représentationnel constitue le lieu privilégié de l'interaction entre individu et société. Ce niveau dirigeant les conduites, il explique comment le social est efficient. L'Homme n'est pas un pantin commandé par des ficelles sociétales invisibles, elles-mêmes guidées par une téléologie mystérieuse¹²⁵. Le social a besoin d'un intermédiaire en l'Homme et ce ne peut être que le niveau cognitif et représentationnel. Supprimons les effets de la pensée, des discours, des diverses productions symboliques et culturelles, de l'éthique, des règles de droit, des sciences et techniques, etc., on ne voit pas comment l'organisation sociale pourrait persister. Il resterait des agencements hiérarchisés comme

¹²⁴Freud Sigmund, *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995.

¹²⁵ L'un des problèmes de la querelle des méthodes. Voir Feuerhahn Wolf, *Max Weber Qu'est-ce que les sciences de la culture ?*, Paris, CNRS éditions, 2023, p.168-169.

la meute, ou le clan, auxquels il n'est pas sûr que le terme de société soit adapté.

5. Culture n'est pas Société

Étudier les faits de culture

Compte tenu de l'orientation de cet ouvrage, nous nous en tiendrons à évoquer la Culture comme processus globalisant participant à la socialisation. Notre ontologie pluraliste impose d'identifier progressivement des niveaux d'existence. La Culture apparaît comme un effet du cognitif et représentationnel dans la Société. On peut aussi dire c'est tout ce qui prend un statut sémiotique au sein du social. Elle résulte de la mise en œuvre collective de l'intellect propre aux humains. La culture est une dynamique créatrice une intelligence sémiotisée mise en œuvre collectivement dans un champ très vaste qui va depuis les principes de base de la sociabilité jusqu'aux arts.

La multitude des manifestations culturelles constitue un domaine immense. Il va de l'ordonnement fondamental permettant la vie en société, jusqu'à la vie religieuse, intellectuelle, artistique, les savoirs (la philosophie et les sciences dans les sociétés avancées), les pratiques du quotidien (manière de s'habiller, de parler, les parures, l'art culinaire, les sports), les techniques et leurs effets. Tous ces aspects impliquent l'étude des divers systèmes de signe (langues parlées et écrites, codes de toutes sortes).

L'étude de la Culture et des cultures concerne fondamentalement les effets collectifs du cognitif dans les formes diversifiées et comme processus d'humanisation (voir le paragraphe prochain « Les interactions par les règles »). Elle passe par l'étude des diverses manifestations culturelles et des diverses cultures (dans laquelle l'ethnologie et l'anthropologie culturelle se sont spécialisées).

L'ethnologie contemporaine « doit sa raison d'être » au concept de culture ce qui lui permet de situer « l'espace propre de son enquête [...] » écrit Philippe Descola¹²⁶. En même temps, l'ethnologue étudie des sociétés, car les cultures ne se promèneraient dans l'espace désincarné des idéalités.

Philippe Descola indique la difficulté concernant le statut ontologique à donner aux structures sociales :

« [...] les configurations structurelles repérées par l'analyse dans une réalité sociale quelconque sont-elles des expressions épurées de concrètes constituant la trame de cette réalité ou bien doivent-elles être conçues comme des modèles opératoires »¹²⁷.

Il s'ajoute au précédent le problème du positionnement entre individualisme *versus* institutionnalisme : doit-on considérer seulement l'action des individus, ou ce qui est présent chez eux sous forme d'habitus, de schèmes cognitifs, ou bien uniquement les institutions comme entités collectives ?

Le problème d'un positionnement épistémologique se pose : instrumentalisme¹²⁸ *versus* réalisme, qui s'accroît avec l'opposition entre relativisme (nominalisme épistémologique) et objectivisme. Les théories de la culture et du social sont-elles des conventions explicatives sans plus, ou renvoient-elles à une existence réelle de ce qu'elles expliquent ? Les deux cas sont différents.

Les sciences appliquées et les savoirs pragmatiques s'adressant aux aspects culturels (englobés sous appellation sciences humaines

¹²⁶ Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 138.

¹²⁷ Descola Philippe, *Ibid.*, p. 174 à 177.

¹²⁸ Appelée aussi « opératoire ».

et sociales) délimitent des champs de la réalité empirique sans réelle indépendance, car ils sont produits par l'action humaine. Pour dire les choses de façon directe les études portant sur la peinture du XIXe siècle, la sexualité en Océanie, les langues mortes, ne correspondent à aucun champ du réel constitutifs de l'Univers. Ces études délimitent des champs empiriques dépendant de l'action humaine. L'objectivation est délicate et les méthodes pour y parvenir doivent ruser avec les dilemmes posés par la quasi-identité entre l'observateur et l'observé, et le redoublement d'une construction de faits eux-mêmes construits.

Dans ce contexte, mais en l'élargissant sans nuance, l'épistémologie nominaliste prend une position radicale, selon laquelle les catégories, les théories ou les modèles que nous utilisons pour comprendre le monde social ou humain ne sont que des conventions plutôt que les reflets d'une réalité solide. Les défenseurs de ce point de vue sont sceptiques quant à l'idée qu'il existe des structures sociales ou des entités indépendantes de notre manière de les conceptualiser.

Une nouvelle querelle des méthodes

Si la réalité est construite par l'expérience, elle n'en comporte pas moins des possibilités d'objectivation. Si nos connaissances sont construites plutôt que découvertes cela ne les empêche pas de décrire, comprendre et expliquer la réalité. Évidemment, cela demande une méthode particulière. Brièvement dit, elle doit ruser avec les dilemmes posés par la quasi-identité entre l'observateur et l'observé, et le redoublement produit par de faits eux-mêmes produits. Pour y parvenir plusieurs procédés sont nécessaires. Tout d'abord la réflexivité, c'est-à-dire le retour du chercheur sur sa méthode et ses concepts pour les corriger de leur partialité. Ensuite des comparaisons historiques ou interculturelles, permettant de voir les différences. L'association entre abord génétique et structural

semble avoir porté ses fruits. La répétition au fil des générations de chercheurs finit par produire des descriptions assez sûres des faits à expliquer.

Le nominalisme s'associe fréquemment à une approche pragmatique. Plutôt que de chercher à déterminer si les concepts scientifiques ou les théories correspondent à des réalités objectives, le nominalisme se concentre sur leur utilité pour résoudre des problèmes pratiques ou pour organiser l'expérience. La vérité est délaissée au profit d'un effet sur contexte culturel ou social. Cet aspect n'est pas critiquable en soi. Il l'est, s'il prétend se substituer à l'approche scientifique. Nous verrons au chapitre sept qu'une approche philosophique pragmatique a un intérêt pour décrire ce qui se passe et en juger.

Le positionnement de la culture comme domaine factuel pratique a des conséquences épistémologique pour son étude. Un domaine purement factuel, qui plus est constitué des faits humains présente des particularités. Il se produit des fluctuations et des incertitudes dues à l'histoire et à l'intersubjectivité. Le débat s'étend à toute la culture. On peut considérer les cultures comme des réalités factuelles conditionnées par l'action humaine à étudier de façon adaptée. On admet dans cas qu'elles ne renvoient à aucun champ du réel stable. Il s'ensuit un problème de méthode. Les faits de ce type sont difficilement objectivables, car l'expérience ne vient buter sur rien. Elle doit s'auto-réguler.

Ces divers problèmes sont habituellement posés sous forme d'une alternative excluante (conventionnalisme ou réalisme ; individu ou institution) ce qui, de manière implicite, impose des choix exclusifs qui seront, de ce fait même, inadaptés. Ces questions induisent des réponses contraintes par le présupposé exclusif. Or, en vérité, aucune exclusion ne s'impose.

Claude Lévi-Strauss note :

Le principe fondamental est que la structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais à des modèles construits d'après celle-ci »¹²⁹.

Les structures sont évidemment des modèles opératoires construits par les chercheurs. Mais elles le sont d'après la réalité empirique, sinon ce seraient des simples fantaisies. Le problème est alors : à quoi se « rapportent-elles », pour reprendre les termes de Lévi-Strauss ? Notre thèse est qu'elles correspondent à quelque chose de réel (qui existe vraiment). Autrement dit société et culture n'ont pas le même statut ontologique et donc pas les mêmes méthodes d'étude, même si elles coexistent au sens fort du terme.

Si elles sont établies sérieusement, scientifiquement, ces théories répondent à des faits objectivés et vérifiés et sont donc en adéquation avec la réalité. Or la réalité est construite par l'expérience conduite la méthode adoptée par la connaissance. Si elle est pertinente, cette méthode teste ce qui résiste dans la réalité : le réel, ce qui existe indépendamment du chercheur. L'ensemble des faits et de la théorie sont interprétables de façon réaliste. Ensemble, ils indiquent un réel effectif. Bien évidemment, la position réaliste ne suppose pas que le social soit comme le dit la théorie.

L'opposition entre individualisme et institutionnalisme peut être dépassée. Le social et les formes qu'il prend n'existe pas sans institution pour les porter et les maintenir. Mais il n'existe pas non plus sans individus. Une société avec personne serait un curieux phénomène. Réciproquement, une société faite d'individus isolés et sans institutions n'existe pas. D'évidence individus et institutions sont nécessaires au social. Ce qui porte les institutions est nécessairement construit et porté par des personnes et plus

¹²⁹ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 305

particulières pas les schèmes cognitifs élaborés en pensées permettant des actions de maintien des institutions et des formes sociales.

L'opposition individu société est une mauvaise opposition qui rend opaque le social. La cognition individuelle, mise en commun sous la forme collective de la Culture, contribue au social qui en retour façonne la culture et la cognition individuelle. Tout coexiste obligatoirement. Les traditionnelles dichotomies évoquées ci-dessus sont un obstacle à l'étude du Social et de la Culture. En revanche, la recommandation de Bernard Lahire d'avoir à distinguer Culture et Société est justifiée. L'imbrication des deux ne doit pas conduire à les confondre.

Différencier le social et le culturel

Le social a un aspect factuel (les faits sociaux) saisi empiriquement par les diverses sciences qui s'en occupent. Ces faits constituent un domaine d'objectivé difficilement réfutable. Nous défendons l'idée, somme toute banale, qu'il y a là un champ de la réalité identifiable. À partir de ce constat, deux possibilités s'offrent : soit s'en tenir à cette factualité empirique, soit faire l'hypothèse d'un réel existant ontologiquement.

La réalité sociale empiriquement constatée, malgré sa diversité indéniable, semble soutenue par quelque chose qui est théorisé en termes de fonctions, systèmes, structures, etc. Cette association entre faits et théories, si l'on adopte une posture réaliste, laisse supposer l'existence d'un réel social. Cette forme d'existence réelle supposée, n'est ni essentielle, ni substantielle. Nous soutenons qu'elle a émergée à un moment donné dans la collectivité humaine lorsqu'elle a pris de l'ampleur et dépassé les agrégats claniques. Ce qui s'en manifeste dans la réalité, au sens d'une réalité objectivée et

théorisée par les divers savoirs socio-anthropologiques, montre qu'il n'est pas informe, mais organisé, architecturé.

Les sciences s'occupent de champs de la réalité différents, auxquels correspondent, ou pas, des champs du réel. Dans certains cas, on doit s'en tenir à l'aspect factuel, car il n'y a pas d'arrière-plan réel sur lequel viennent buter les recherches. On peut défendre cette position épistémologique à l'étude des cultures et des systèmes sémiotiques, comme le font divers auteurs. Auquel cas ce sont des méthodes d'étude spécifiques qui sont adaptées. Les considérations épistémologiques et ontologiques sont liées.

Divers arguments plaident pour donner une importance majeure à la culture dans la genèse du social. La transmission intellectuelle des intentions, des raisons, des normes, de la Loi commune, du langage, des savoirs, etc. sont des faits avérés et incontestablement. Les institutions sociales ne sont ni muettes, ni insensées, ni sans règles. Les deux champs sont étroitement imbriqués, mais à un moment donné une différenciation s'opère et elle doit être entérinée par une différenciation des savoirs. La sociologie se distingue des sciences de la Culture à partir du moment et l'étude vient buter sur le roc du réel social. Ce réel ne surgit pas du néant. Il émerge lorsque la collectivité humaine soudée par diverses dépendances économiques et politiques, par une culture et des institutions, se solidifie et devient contraignante pour les individus. L'existence d'un réel social est une thèse plausible qui peut donner une dynamique à la sociologie. Quant aux sciences de la Culture, plus pragmatiques, elles ont à développer une méthode propre, à la fois réflexive, comparatiste, génétique et structurale, pour solidifier leurs domaines d'étude.

CHAPITRE 5
UN NIVEAU SOCIAL EMERGENT

Chapitre 6

Un humain conçu sans dualisme

L'abandon du dualisme permet une conception pluraliste de l'Homme, bien plus heuristique. Nous allons dans ce chapitre rassembler les arguments déjà pour proposer une vision schématique de l'individu humain.

1. Des individus dualisés

La conception courante contemporaine

Au quotidien, pour agir et se situer convenablement dans son environnement concret, chacun tient compte de sa configuration anatomique, de sa place dans l'espace, de sa force musculaire, etc., bref, de ce que l'on considère comme le corps. Par rapport à notre environnement social, nous contrôlons notre posture, nos attitudes, notre habillement, etc., et donc notre corps. Du corps, nous différencions ce qui a trait à notre pensée, à notre imagination, à notre conscience, à nos capacités intellectuelles, etc., que l'on nomme esprit, ou intellect, ou parfois âme ou encore les états mentaux (la dénomination varie). D'évidence ces aspects sont différents, car ils sont abstraits, non localisable dans l'espace qui nous entoure.

D'un point de vue pratique, on ne peut guère considérer les choses autrement. Tout un chacun prend en compte ce double aspect de son individualité. Il y a bien une réalité concrète du corps et une réalité abstraite du mental qu'il n'est pas question de nier. Dans le cadre de

la vie ordinaire, cette catégorisation est utile et efficace. Elle rend compte de ce qui se passe d'un point de vue pratique. Toutefois, même dans une réflexion purement pragmatique elle provoque toutes sortes de bizarreries. On peut demander aux personnes estimant posséder un esprit où il se situe et sous quelle forme il existe. Les uns diront « il est en moi-même, c'est moi ». Cette réponse admise, on demandera si ce moi-même est le corps ou autre chose comme un sujet ? Certains opteront pour le corps et d'autres pour le sujet. Quelques philosophes rétorqueront que l'esprit est dans un monde idéal séparé du monde physique. Il aurait son lieu spirituel propre dans lequel le sujet peut aller, mais pas le corps. D'autres, enclins au concret, répondrons que l'esprit est plutôt dans le langage et la communication, et qu'il est dans l'interaction.

La conception commune s'exprime souvent selon la métaphore du contenant : « Il a une idée dans la tête ». Les idées sont « dans » l'esprit ou « dans » la tête, ce qui implique que l'un des deux, ou les deux à la fois, soient des sortes de contenant et avec un contenu qui serait invisible (car à l'intérieur du contenant). Dans le jeu de l'intériorité/extériorité, le corps trouve difficilement sa place. Si l'esprit est intériorité et l'environnement l'extériorité, le corps est entre les deux. Extérieur à l'esprit, il fait partie de l'environnement qui pourtant environne le corps. On retrouve la difficile question de la limite.

L'esprit serait conscient mais accessible seulement par l'introspection, car personne ne peut regarder dans l'intériorité des autres. Cet esprit estimé privé et solipsiste mène logiquement à douter de son existence chez les autres. On peut aller jusqu'à douter de l'existence du monde environnant se déclarant Sujet, source de l'unique certitude possible. Mais alors, comment expliquer que l'on

arrive à concevoir la pensée des autres. Comment se fait-il qu'on se mette d'accord sur la justesse ou la fausseté d'un raisonnement ?

Si l'on a (au sens d'avoir, de posséder) un corps et un esprit, comme le prétend la conception commune, qui les possède ? Si le possédant se confond avec l'un ou l'autre, comment peut-il prétendre les avoir tous les deux ? Si le possédant est le Moi-Je-Sujet il est extérieur, distinct du corps. En pratique c'est impossible. Généralement, on choisit l'esprit pour s'identifier. Le sujet pensant serait soi-même qui est l'esprit-conscience. Est-il séparable du corps ? Que devient-il en cas d'anesthésie générale ou de coma ? Est-il toujours là ? Et si le corps disparaît ? Il faut des fictions métaphysiques pour répondre. Elles foisonnent.

Les religions ont toutes et chacune leurs réponses à ce sujet, de la métempsychose (passage dans un autre corps, y compris végétal ou animal, à l'accès à des infra ou ultra-mondes paradisiaques ou infernaux. Cependant, le sujet reste-t-il le même s'il est sans corps ou dans un autre corps ? L'esprit ayant quitté le corps est-il encore un sujet, une personne, un moi ? L'esprit (mens) est-il accompagné de l'âme (anima) ? Cette manière ordinaire de penser engendre dès qu'on l'interroge d'innombrables paradoxes et bizarreries, avec pour seules réponses des fantaisies imaginatives métaphysico-religieuses.

Le dualisme a été repris et ressassé au fil des siècles par les métaphysiques de tous horizons. Une ontologie rationnelle permet d'éviter ces discussions sans fin portant sur des problèmes insolubles.

L'universalité d'une telle conception

Pour bien comprendre cette conception courante, nous allons reprendre les travaux de Jean Piaget. À la suite de recherches empiriques très abondantes, cet auteur note que l'enfant différencie

progressivement son corps propre de ce qui l'environne. Ensuite, un décentrement des actions par rapport au corps permet de juger de leurs effets objectifs sur la réalité constituée en objets. Cela conduit aussi à considérer son corps propre comme un objet parmi les autres, tous situés dans l'espace. L'objet au fil du temps acquiert une permanence spatio-temporelle et il y a une objectivation des relations causales.

Citons Piaget : Il se produit une « différenciation du sujet et des objets entraînant la substantification progressive de ceux-ci ... »¹³⁰. C'est là l'expérience commune, celle qui permet de s'adapter correctement à l'environnement. Piaget décrit la façon dont se forme l'expérience ordinaire et la conception dualiste la plus courante consistant à opposer un sujet à son environnement qui est, lui, constitué d'objets. L'homme est à la fois sujet par son action et sa pensée (son esprit) et objet par son corps. Puis l'un et l'autre sont substantifiés.

Philippe Descola nomme intériorité et physicalité ce qu'on appelle généralement esprit et matière. Combiné avec le continu et le discontinu, cela donne quatre combinaisons possibles qui génèrent quatre types de récits. Descola défend cette catégorisation depuis son article de 1996 « *Constructing natures. Symbolic ecology and social practice* »¹³¹, et l'a maintenu dans *Par-delà nature et culture*¹³² et dans *Les formes du visible Une anthropologie de la figuration*¹³³.

¹³⁰ Piaget Jean, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970, p. 16.

¹³¹ « *Constructing natures. Symbolic ecology and social practice* », in Ph. Descola & G. Pálsson (dirs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives* : 82-102. Londres, Routledge, 1996.

¹³² Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Seuil, 2005.

¹³³ Descola Philippe., *Les formes du visible Une anthropologie de la figuration*, Paris, Seuil, 2021.

Selon Philippe Descola, on peut distinguer l'animisme qui instaure une continuité sur le plan de l'intériorité et une discontinuité sur le plan de la physicalité ; le totémisme qui déclare une continuité à la fois sur le plan de l'intériorité et de la physicalité ; l'analogisme qui associe une discontinuité sur le plan de l'intériorité et de la physicalité ; le naturalisme qui prône une discontinuité sur le plan de l'intériorité et une continuité sur le plan de la physicalité.

Ce que l'auteur tente de systématiser ainsi, ce sont les manières selon lesquelles les populations humaines perçoivent et conçoivent le Monde et par conséquent « habitent » leur environnement. Il estime que les critères de continuités et de discontinuités sont présents chez chaque individu, car intériorisés par des schèmes cognitifs façonnés dès l'enfance.

Il s'agit là des conceptions ordinaires qu'ont les humains d'eux-mêmes et des relations avec leur environnement, étendue inductivement au Monde en général. Ce sont des ontologies communes. Les Hommes font de l'ontologie sans le savoir, mais ces ontologies sont plutôt des cosmologies à caractère métaphysique. Quel que soit le cas, on constate toujours une distinction : esprit-intériorité-âme-subjectivité et corps-matière-physicalité-extériorité, qui est présente à la fois dans les cultures occidentales et non-occidentales.

Cette dualité, pour évidente et répandue qu'elle soit, ne correspond à rien de démontrable, ni quant à la constitution ontologique de l'Univers, ni quant à celle de l'Homme. Elle est la résultante intuitive d'une expérience ordinaire et subjective n'ayant pas valeur de vérité ontologique. Beaucoup d'hommes se considèrent selon cette dualité et agissent en conséquence. Il y a bien dans la réalité des pratiques corporelles et spirituelles qui existent.

De nombreux humains dans diverses civilisations se considèrent selon une dualité diversement conçue (corps-esprit extériorité-intériorité, visible-invisible, étendu-inétendu, etc.) et agissent en conséquence. Ce sont des faits humains indéniables, mais pas des catégories ontologiques rationnelles dont il y aurait à débattre philosophiquement ; si tant est que la philosophie se distingue du sens commun et de la pensée ordinaire, ce qui n'est pas toujours le cas.

La dualité corps-esprit

La philosophie a largement repris cette catégorisation ordinaire pour en donner des versions plus ou moins sophistiquées. Mais, est-ce bien pertinent ? La réponse que nous apportons est résolument négative. La dualité corps-esprit ne constitue pas une catégorisation pertinente pour une anthropologie philosophique et scientifique. Elle doit faire l'objet d'une distanciation critique. La transposition sur le plan ontologique d'une catégorie pratique et empirique présente des défauts majeurs.

Comme chacun le sait, pour Descartes, il est impossible de douter que l'on pense, alors que l'on peut douter du monde concret. La suite de son raisonnement consiste à attribuer à cette pensée une substance. C'est la « *res cogitans* », à quoi il faut ajouter la « *res extensa* » du monde étendu. Spinoza a critiqué Descartes au titre que l'interaction de la substance spirituelle avec la substance matérielle paraît impossible. Il suppose, pour résoudre ce problème, l'existence de deux attributs à la substance qui serait unique. Leibnitz à sa suite évoque un parallélisme entre aspects matériels et spirituels.

La philosophie de l'esprit contemporaine va plutôt vers un dualisme des états ou des propriétés. Elle oppose les états mentaux et les états physiques. Cette catégorisation pose que le Monde

(comme totalité) peut être conçu selon deux types, le physique et le mental, et qu'il existe un rapport causal (ou pas selon les auteurs) de l'un sur l'autre.

Dans ce courant de pensée, l'option d'une réduction du mental au physique est la plus fréquemment admise. Il est assez étonnant de voir ressurgir au XXI^e siècle sous le « label à succès du *Mind-Body problem* »¹³⁴ la vieille contradiction cartésienne. Pour nous, il s'agit, en vérité, du *Mind-Body* faux problème.

Le problème « corps-esprit » fait l'objet de controverses incessantes et reste sans solution depuis qu'il a été inventé. Les derniers développements sur ce sujet n'ont rien apporté. Jaegwon Kim, note dans *L'esprit dans un monde Physique* qu'au cours des années 1970 et 1980, et jusqu'à nos jours, on a uniquement cherché à donner une place pour l'esprit dans un monde fondamentalement physique.

Le refus du dualisme a conduit à la doctrine de la réduction de l'esprit à la matière et, plus précisément, au cerveau. Cette solution présente deux inconvénients, celui de laisser de côté une partie non négligeable de l'humain et celui de remettre à plus tard les explications précises au titre que le savoir est pour l'instant insuffisant. Cependant, il se peut que ce savoir ne vienne jamais, si la réduction qu'il suppose est sans fondement. Elle prétend résoudre la dualité esprit/matière qui effectivement est critiquable. Cependant, le monisme matérialiste l'est également. Il semble intéressant d'envisager une autre manière de penser, une manière qui ne s'appuie ni sur l'idéalisme, ni sur le dualisme, ni sur la réduction matérialiste.

¹³⁴ Dennett Daniel, *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 53.

2. L'autre conception

Le cognitif

Les apports philosophiques

Notre anthropologie philosophique s'appuie sur les sciences humaines et la philosophie. Commençons par la philosophie. L'incessant travail philosophique sur la pensée donne une densité irréfutable aux diverses formes de la pensée humaine, ce qui amène à considérer son existence empirique comme irréfutable.

Depuis deux millénaires, la philosophie montre une autonomie de la pensée rationnelle. La pensée humaine possède une possibilité de validité et de vérité intrinsèque établie par le raisonnement. Cette possibilité d'affirmer ou pas une vérité implique une autonomie pour la pensée. Si un changement dans la biochimie du cerveau occasionnait un changement dans les lois mathématiques ou logiques, il n'y aurait plus de possibilités de décréter un raisonnement vrai ou faux. Il y a une nécessaire autonomie du raisonnement qui implique une indépendance de la capacité de penser.

Emmanuel Kant a marqué un tournant en mettant en avant les conditions d'une pensée pertinente. Il faut chercher dans l'entendement la possibilité des concepts, y compris premiers, et analyser l'usage que nous en faisons. C'est là l'objet de sa philosophie transcendantale¹³⁵. Cette philosophie conduit à deux affirmations que nous considérons comme vraies : la possibilité d'une autonomie de la pensée et celle d'une réflexivité de la pensée sur elle-même. Ces qualités particulières de la pensée rationnelle

¹³⁵ Kant Emmanuel., *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1967, p. 86.

suggèrent que les capacités intellectuelles qui la produisent sont irréductibles à autre chose qu'elles-mêmes.

Les philosophes empiristes ont renouvelé la perspective. De John Locke jusqu'à John Stuart Mill (du XVII^e au XIX^e siècle) en passant par Hippolyte Taine et Étienne Bonnot de Condillac, on s'avance vers une étude empirique de la pensée, mais dans une perspective qui reste subjective et réflexive. La pensée se regardant et s'étudiant elle-même, est une avancée essentielle, mais elle n'est pas suffisante. Il faut en plus une objectivation pour avancer dans la connaissance. Les sciences humaines à partir du XIX^e siècle se sont saisies de domaines empiriques variés dont fait partie celui qui nous intéresse.

On s'étonnera du peu de cas fait de la philosophie de l'esprit, pourtant très présente sur la scène philosophique contemporaine. La raison tient à son utilisation de termes comme l'esprit ou les états mentaux, repris à titre de catégories, ce qui ne nous paraît pas souhaitable. Dans ces conditions, les innombrables tentatives pour montrer l'existence ou l'inexistence des états mentaux et des états physiques, et pour démontrer l'impossibilité des premiers à partir de la clôture causale des seconds, etc., sont inutiles. Elles concernent des problèmes fictifs.

La psychologie

La psychologie de la connaissance a montré que l'intellection, la cognition au sens large, peut être vue comme activité fonctionnelle (c'est-à-dire de manière dynamique, interactive, autorégulatrice) et comme structure (se constituant en système organisé prenant une forme définie). On parle de la cognition au sens large, depuis le rapport à l'environnement, jusqu'aux activités théoriques. On entre dans une pensée qui se pense objectivement à partir de faits et non pas subjectivement en se retournant sur elle-même.

Une partie de la psychologie cognitiviste a repris la représentation comme support des compétences. Elles feraient l'objet de traitements ou processus cognitifs. Les représentations supposées par le cognitivisme ne sont pas des observables, mais des entités théoriques. Leurs propriétés font l'objet d'une recherche empirique qui cherche à être expérimentale. Les processus cognitifs dont traite la psychologie cognitiviste seraient « en aval du traitement des informations sensorielles... et en amont de la programmation motrice » comme le définit Jean-François Richard ¹³⁶. Il s'agit des diverses formes de représentations (sémantiques, spatiales, procédurales) et des divers mécanismes dans lesquels elles entrent (catégorisation, compréhension, raisonnement).

La linguistique et la sémiotique sont aussi très vastes. Depuis sa naissance avec Ferdinand de Saussure et Émile Benveniste, les écoles se sont multipliées. La plupart admettent l'existence d'un déterminisme propre aux langues et à leur usage par le langage. La sémantique s'est intéressée aux contenus du langage ce qui l'a renvoyée aux structures intellectuelles. Il s'est développé un courant dit des « sciences de la culture » qui prennent cette dernière pour objet.

Ces connaissances apportent des garanties quant aux domaines factuels étudiés et aux tentatives de théorisation qui en sont faites. Or, nous tenons à nous appuyer sur des données fiables et sur des domaines disciplinaires stables. Elles s'appuient sur une expérience objectivante, souvent méthodologiquement double, à la fois compréhensive et explicative. De plus, elles ont des théories spécialisées dédiées à leur objet. Les résultats sont plus fiables

¹³⁶ Richard Jean-François., *Les activités mentales*, Paris, Armand Colin, 1990, p.11.

qu'une rationalisation, même très sophistiquée, partant de l'expérience ordinaire et du vécu, ce que font la plupart des philosophies ayant trait à l'Homme.

Il existe un abord empirique concerne tant la pensée que le langage, l'intelligence, les conduites humaines y compris sociales. Elles amènent à considérer des domaines factuels dont l'existence est difficilement réfutable. Elles décrivent avec un certain degré d'objectivité des activités qui sont des actes de représentation associés à la production de formes signifiantes et à des conduites finalisées. Il s'agit là de faits très spécifiques, propres à l'Homme, dont les différentes sciences de l'Homme proposent chacune une théorisation. L'existence de ces théories et des ensembles factuels de référence est un point d'appui du raisonnement, car ils demandent qu'on explique leur origine qui est liée à l'activité humaine.

La controverse

Si l'on croit à l'esprit, on dira que tout cela est dans l'esprit ou constitue l'esprit. Si on récuse le spiritualisme et le dualisme, il faut trouver une autre solution. En se référant à une conception émergentiste et organisationnelle du réel, on peut évoquer un niveau d'organisation de degré suffisant pour permettre les performances intellectuelles de l'Homme. Il n'y a que deux candidats possibles au vu des connaissances actuelles : le niveau neurobiologique et un niveau de degré supérieur au précédent que nous qualifions de cognitif et représentationnel, compte tenu des fonctions qu'il remplit.

Est-ce une hypothèse plausible et recevable, de supposer que les capacités intellectuelles soient générées par le cerveau ? C'est la thèse matérialiste réductionniste communément admise, mais il y a plusieurs motifs pour la récuser. Si l'on admet un support biologique à la cognition, ce qui est évident, ce ne peut être le cerveau comme entité anatomique, mais son fonctionnement et à un niveau de complexité déjà élevé. Or, les connaissances sont balbutiantes. À

l'heure actuelle, aucun neurobiologiste sérieux ne peut prétendre que tel fonctionnement détermine telle volonté, telle conduite, telle pensée. Il faut donc avoir une thèse plus élaborée.

Le second motif tient à la différence dans les domaines factuels et les disciplines concernées : d'un côté la neurobiologie, qui s'occupe des cellules, des flux biochimiques, des flux électriques, des réseaux cellulaires, des signaux, et de l'autre les sciences humaines qui s'occupent des idées, des représentations, de la volonté, des décisions, de l'intelligence théorique et pratique. Comme on l'a vu plus haut, le réductionnisme matérialiste est invalidant pour la vérité démonstrative. Si une démonstration rationnelle est déterminée par des processus neurobiologiques, comment pourrait-elle dépendre du jeu des concepts et des règles formelles ? Si la pensée est déterminée par son support biologique, c'est un événement parmi d'autres et elle ne peut prétendre à une validité ou une vérité.

Plus fondamentalement, on peut récuser le réductionnisme comme un faux problème. Il part du dualisme corps-esprit, physique-mental, matériel-spirituel, pour le réfuter au profit du premier terme. On peut estimer, et c'est l'enjeu de ce travail de le montrer, qu'il est préférable, pour l'étude de l'Homme et de la Société, d'ouvrir un nouvel espace de raisonnement sur la base d'un pluralisme ontologique appuyé sur les différences disciplinaires. La neurobiologie constitue une discipline assez bien définie. La psychologie de la connaissance et son évolution contemporaine constituent une discipline en voie d'autonomisation. Chacune correspond à des champs disciplinaires différents, qui s'occupent de faits différents, avec des théories différentes. On peut supposer, sans faire là une hypothèse hasardeuse, qu'elles ont deux référents réels différents, le niveau neurobiologique et le niveau cognitif, les deux

étant étroitement liés, mais pas identiques. Comme ils ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, ils sont à prendre en compte tous les deux et à coordonner. Comme on l'a vu au quatrième chapitre l'émergence du second suppose une continuité entre les deux. Mais ceci n'est pas encore suffisant pour évaluer correctement la constitution d'un individu humain.

Le psychisme

La psychanalyse, la psychiatrie et la psychopathologie

La psychiatrie et la psychanalyse, depuis la fin du XIX^e siècle, décrivent assez finement les formes des conduites et des formes de la pensée qui sont pathologiques (obsessions, délires, rationalisme morbide, etc.) et cherchent à les expliquer. Cette explication passe par la recherche de causes ou, au moins, des conditions déterminantes. Cet apport est à mettre au dossier de notre recherche. La pensée et les conduites peuvent prendre des formes pathologiques qui font pleinement partie de notre domaine d'étude. Cela ne change en rien leur nature, mais a donné lieu à des études que l'on peut regrouper sous le terme de psychopathologie. La psychiatrie et la psychanalyse décrivent assez finement ces aspects (obsessions, compulsions, délires, rationalisme, etc.) et cherchent à les expliquer.

La psychanalyse a proposé un intermédiaire entre la cause événementielle et l'effet symptomatique, le psychisme, dont le fonctionnement expliquerait les conduites affectives, relationnelles et la subjectivité individuelle. Le psychisme est constitué par des processus et des mécanismes de types cognitifs et représentationnels qui viennent se greffer à d'autres (pulsionnels, émotionnels, sociaux). Sigmund Freud a tenté une première théorisation de la clinique en s'appuyant sur la psychologie associationniste et la notion de représentation. Il a essayé d'expliquer les symptômes constatés par

l'action de représentations qui peuvent coexister indépendamment les uns des autres et surtout ne pas être conscientes.

La pathologie serait due à la rupture du lien entre les représentations et le reste du psychisme. Ces représentations agiraient de manière autonome (au détriment de la personne rassemblée par une instance unificatrice). Évidemment, le statut des représentations inconscientes a immédiatement posé des difficultés. Quelle est la nature de ces « traces psychiques inconscientes » qui ne sont ni des phénomènes mentaux conscients ni des modifications neuronales ? ¹³⁷ Elles auraient un rôle déterminant dans les symptômes et les conduites. Ces traces psychiques et les processus qui les affectent sont inconscients et échappent à la volonté et sont considérées sans rupture nette avec la neurophysiologie cérébrale. On a reproché à Freud son inspiration empiriste et la fixité des représentations qui selon Jean Piaget pourraient être remplacées par des schèmes qui sont, eux, dynamiques¹³⁸. On constate surtout qu'il peine à le donner un statut ontologique au psychisme.

Le problème de la nature du psychologique (du psychisme) a été longtemps en débat. Le paradoxe gênant est d'avoir à supposer une pensée inconsciente. Sigmund Freud le formule en reprenant les propos du philosophe et psychologue Theodor Lipps :

¹³⁷ Sur ce sujet, voir les premiers écrits de Freud : (1893) « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques » et (1898) « La sexualité dans l'étiologie des névroses », in *Résultats. Idées. Problèmes*, t. 1, Paris, PUF, 1984.

¹³⁸ Piaget Jean, *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Lausanne-Paris, p. 223.

« Le problème de l'inconscient en psychologie est moins un problème psychologique que le problème de la psychologie elle-même¹³⁹.

En effet, la psychologie naissante cherche son objet. Il est admis en cette fin du XIXe siècle qu'elle s'intéresse aux faits mentaux conscients et/ou aux comportements observables. Il s'ensuit que des aspects qui ne seraient ni les uns, ni les autres, (des aspects mentaux et cependant inconscients) ne sauraient être acceptés par la discipline. Il faut proposer une solution épistémologique, sinon l'idée de processus psychologiques inconscients sera immédiatement réfutée comme absurde et l'inconscient déclaré étranger au domaine de la psychologie.

Freud propose à la fin de *L'interprétation des rêves*, dans le chapitre « Psychologie de processus du rêve », au paragraphe VI une réflexion sur une dizaine de pages¹⁴⁰. Une amorce de solution se dessine. Plutôt que de pensée, Freud évoque des processus psychiques qu'il faut théoriser. « Il faut que le médecin puisse toujours conclure de l'effet conscient au processus psychique inconscient »¹⁴¹. Finalement, ce qu'il faut arriver à concevoir, c'est le psychisme lui-même dont la nature nous serait inconnue. « L'inconscient est le psychisme lui-même et son essentielle réalité. Sa nature intime nous est inconnue »¹⁴².

Pour Carl Gustav Jung, le psychisme participe du vivant, mais il doit être considéré comme différent des phénomènes physicochimiques. Il considère que l'on ne peut que constater « notre ignorance de la nature du psychisme » et que nous pouvons seulement dire qu'il existe. C'est une position proche de celle de

¹³⁹ Freud Sigmund, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, p. 519.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 517-527.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 520.

Freud. Les archétypes de Carl Gustav Jung sont, selon lui, des productions originales du psychisme¹⁴³.

En anthropologie on est aussi amené à concevoir des aspects mixtes. L'anthropologie culturelle est vaste et fait appel aussi bien à des concepts comme ceux de personnalité de base (Franz Boas), de réciprocité sociale (Marcel Mauss) ou de structure avec Claude Lévi-Strauss. Pour cet auteur, les opérations qui sont à l'œuvre dans les différents domaines factuels étudiés, que ce soit la parenté, les mythes ou les langues, sont des effets d'une capacité propre à l'homme et le travail de Lévi-Strauss est un essai de théorisation des effets empiriquement repérables de cette capacité en termes structuraux. Philippe Descola, en plus des schèmes cognitifs, utilise aussi les notions de « schèmes pratiques » et de « schèmes relationnels ». Les schèmes pratiques seraient « des dispositions psychiques sensorimotrices et émotionnelles »¹⁴⁴. Ils ne sont pas conscients, ce sont des schèmes non réflexifs, dont infère l'existence à partir de leurs effets.

La conscience réflexive est, vis-à-vis du psychisme, assez peu efficace et elle ne renseigne les individus que d'une manière incomplète. Les faits mentaux issus de l'expérience dit « interne » sont trompeurs et donnent un accès partiel au fonctionnement psychique effectif. Dès lors, quel statut donner à ce qui est inconscient et dont on suppose l'existence à partir du ressenti, des pensées conscientes et des attitudes, constatés empiriquement ? Quel peut être son statut ontologique ? Et, plus précisément, quel peut être ce statut, si l'on suppose que l'inconscient « ne saurait être

¹⁴³ Descombes Vincent, *Les Institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996., p. 67.

¹⁴⁴ Descola, *Ibid.*, p. 189-191.

localisés dans des éléments organiques du système nerveux »¹⁴⁵ ? C'est l'une des questions fondatrices de la présente recherche. N'y aurait-il pas là une existence réelle à laquelle nous avons un accès partiel ?

Le psychisme comme objet de recherche

Les divers travaux évoqués au-dessus montrent que le psychisme qui ne peut être, comme le veut la confusion langagière, assimilé à l'esprit ou au mental. Nous le définirons comme l'entité individuelle qui détermine les conduites affectives et relationnelles. On a vu précédemment, que le terme désigne d'abord une entité virtuelle qui a été supposée par la psychanalyse pour expliquer les conduites humaines, sans que sa nature soit précisée. Freud est toujours resté flou à ce sujet et sa postérité a bataillé pour tirer le psychisme vers l'esprit ou vers le neurobiologique. Nous ne souscrivons à aucune de ces deux options pour les raisons largement développées précédemment.

Définir le psychisme demande à faire appel à une convergence de critères. Il peut, au premier abord, être situé comme une entité complexe, repérable en chaque individu humain qui engendre les conduites, traits de caractère, types de relations, sentiments, symptômes, etc., décrits par la clinique. Le psychisme évolue au fil de la vie individuelle et acquiert des contenus qui dépendent de facteurs relationnels, éducatifs, sociaux, et de facteurs biologiques et neurophysiologiques. Enfin, il est possible d'en construire un modèle théorique, rationnel et cohérent à partir des faits cliniques. Ce modèle a d'abord une valeur opératoire, celle d'expliquer la clinique en intégrant les différentes influences qui agissent sur l'individu humain.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 58.

Une difficulté surgit. Si on se réfère aux caractéristiques du niveau cognitif et à celles du niveau neurobiologique, le psychisme ne répond ni aux unes, ni aux autres. Cependant, il est indispensable de l'identifier au titre de l'explication des conduites humaines. Une énigme apparaît. On peut la résoudre en supposant que le psychisme soit mixte, c'est-à-dire qu'il comporte à la fois des aspects neurobiologiques et cognitivo-représentationnels que l'on ne peut pas toujours départager. Il intègre aussi des influences relationnelles, culturelles et sociales. Ces facteurs sont pour certains communs, et pour d'autres singuliers, propres à chaque personne ou à certaines cultures.

Le psychisme ne s'inscrit donc pas exactement dans l'un des niveaux (neurobiologique et cognitif) tels qu'ils ont été identifiés dans les chapitres qui précèdent. Cependant, il est indispensable de l'individualiser au titre de l'explication des conduites humaines. Une petite énigme apparaît à ce point du raisonnement. On peut la résoudre en supposant que le psychisme soit mixte¹⁴⁶, c'est-à-dire qu'il mette en jeu les deux niveaux, cognitif et neurophysiologique, et surtout leurs interactions. Ces dernières sont constantes et continues, et souvent non départageables. Dans une approche plurielle de l'homme, à la fois biologique, cognitive et sociale, le psychisme désigne le lieu de convergence et de synthèse individuelle de ces trois aspects, convergence dont on doit essayer de donner une théorie rationnelle.

Affirmer l'existence du psychisme chez l'Homme c'est entrer dans une conception anthropologique. C'est dire que ce qui détermine l'Homme n'est ni exclusivement intellectuel, ni

¹⁴⁶ Voir Juignet Patrick. Le psychisme humain. *Philosophie, science et société*. 2015. <https://philosciences.com/psychisme>.

exclusivement biologique. C'est affirmer qu'il existe une vaste zone d'interaction entre les deux, constituée par des schèmes affectisés et un imaginaire investi pulsionnellement. De ce fait le psychisme peut difficilement être considéré comme un niveau autonome, il est plutôt le lieu d'interaction entre le niveau cognitif et le niveau biologique.

Selon Freud, il est nécessaire de postuler l'existence du psychisme. Toutefois il est toujours resté évasif sur sa nature. On peut estimer que c'est par prudence épistémologique. Mais, c'est aussi la conséquence d'un obstacle qui tient au psychisme lui-même : il est rétif à se laisser définir. Le psychisme est une entité au sein de laquelle les influences biologiques, cognitives et socioculturelles viennent jouer ; il est donc difficile de lui donner un statut ontologique simple. Nous proposons à ce sujet une hypothèse qui est celle de la mixité, de l'interrelation. Ce qui n'empêche pas de l'individualiser comme objet de recherche pertinent.

La particularité du psychisme est sa force déterminante, ce qui a été théorisé de manière floue par les concepts d'énergie psychique ou de pulsion. Les pulsions sont distribuées entre le sexuel et l'agressif, entre l'objectal et le narcissique. En conséquence, les schèmes et les instances qui constituent le psychisme ne sont pas neutres. Ils ont des puissances différentes qui dépendent de leur investissement et ils génèrent ensuite une énergie qui mobilise les conduites avec plus ou moins de force. Il s'ensuit qu'une partie importante des conduites humaines échappent aux raisonnements intellectuels neutres qui évalueraient simplement et objectivement les situations. Ceux-là même qui peuvent être produits par le niveau cognitif. On voit l'intérêt qu'il y a à distinguer les deux types de fonctionnements.

Cette conception de l'Homme est étrangère au dualisme corps/esprit, qui est remplacé par une continuité entre le cognitif et le biologique, continuité assurée par le psychisme qui associe le

deux. Le psychisme intègre aussi des aspects de la culture et les normes sociales apprises dans l'enfance. Sa prise en compte, sur un plan anthropologique dément également le clivage entre individu et société. Enfin on comprend l'intérêt d'avoir un vocabulaire précis qui n'amalgame pas le psychisme, le mental, la cognition, la pensée, dans le grand fourre-tout indéterminé de « l'esprit » ou du « psychologique ».

Ce sont ces amalgames qui provoquent toute la difficulté du projet « psychosomatique », qui tente de comprendre comment le « psycho » peut produire des effets somatiques. L'énigme du psychosomatique se résoudra par des recherches sur le domaine mixte entre le neurophysiologique et le cognitif, qui est aussi celui du fonctionnement psychique au sens précis du terme. C'est le domaine quasi inexploré des systèmes par lesquels le neurofonctionnel forge les processus cognitivo-représentationnels ; et dans l'autre sens, les systèmes par lesquels le cognitif engendre des processus neurophysiologiques. Notons que cette relation est absolument indispensable pour commander des actions pratiques, ou des modifications viscérales, ou endocriniennes, ou immunologiques. Les interactions entre le système nerveux, le système immunitaire et les processus psychologiques, font à l'heure actuelle l'objet de recherches expérimentales.

Le domaine émotionnel est tout particulièrement en question. Dans son ouvrage *Neurobiologie des comportements agressifs*¹⁴⁷ Karli a examiné les mécanismes cérébraux sous-jacents à l'agressivité, mettant en lumière comment des facteurs psychologiques peuvent influencer des réponses physiologiques. Il souligne l'importance des structures cérébrales, telles que

¹⁴⁷ Karli Pierre, *Neurobiologie des comportements agressifs*, Paris, PUF, 1982.

l'amygdale et le cortex préfrontal, dans la modulation des émotions et des comportements agressifs. Plus tard, dans *Le cerveau et la liberté*¹⁴⁸, il a exploré la relation entre les processus neuronaux et les expériences subjectives, abordant des questions relatives à la conscience et à la liberté humaine. Il y discute comment les états émotionnels peuvent affecter le fonctionnement cérébral et, par extension, le fonctionnement somatique. Citons aussi Bénédicte Giffard et Bernard Lechevalier, qui proposent un résumé des avancées contemporaines sur le corrélat neurophysiologique des émotions obtenues grâce à la neuro-imagerie et à des études expérimentales, soulignant l'importance des affects dans les processus cognitifs et décisionnels¹⁴⁹.

Ce domaine est encore mal connu. Son exploration scientifique pose des difficultés. Elle a pris du retard, car le dualisme en a fait une frontière sans épaisseur. De plus, est venu se greffer la séparation institutionnelle entre les savoirs psycho-littéraire d'un côté et médico-scientifiques de l'autre. Les efforts fait par la psychanalyse pour penser ce domaine scientifiquement (selon les vœux de Sigmund Freud¹⁵⁰), se place dans une perspective empirique globalisante qui se veut et rationnelle. Mais la théorie psychanalytique reste, au mieux, modélisante, et elle est, parfois, seulement métaphorique. Elle est loin de présenter des garanties de scientificité suffisantes. Cette imperfection est, à coup sûr, préférable aux prétentions illusoire, des médecines parallèles « offrant une réponse rapide [au] besoin d'une synthèse unificatrice »¹⁵¹. Avec, toutefois, cette réserve que certains courants

¹⁴⁸ Karli Pierre, *Le cerveau et la liberté*, Paris, Odile Jacob, 1995.

¹⁴⁹ Giffard Bénédicte et Lechevalier Bernard, « Neurosciences et affects », *Champ Psychomatique*, 2006 1, n° 41, Pages 11 à 27.

¹⁵⁰ Juignet Patrick, *La psychanalyse une science de l'homme ?* Paris-Lausane, Delachaux et Niestlé, 2000.

¹⁵¹ Delourmel Christian, *Médecine et psychosomatique (Discontinuité et unité de la vie psychosomatique)*, Paris, Ithaque, 2024, p. 31.

psychanalytiques suivent la même pente. Un effort épistémologique est absolument nécessaire pour éviter que l'approche empirique du psychisme ne sombre dans des généralisations abusives, des analogies incertaines, ou qu'elle soit menée de façon fantaisiste.

3. Concilier dualisme et pluralisme

La conception courante

Au quotidien, pour agir et se situer convenablement dans l'environnement concret, nous tenons compte de notre masse, de notre corpulence, de notre place dans l'espace, de notre force musculaire, etc., bref, de ce que nous nommons notre corps. Par rapport à notre environnement social, nous contrôlons notre apparence, notre posture, nos attitudes, etc., et donc nous interagissons socialement grâce à notre corps. Du corps, nous différencions ce qui a trait à la pensée, à l'imagination, à la conscience, aux capacités intellectuelles, etc. D'évidence, ces aspects sont différents du corps, ils sont abstraits, non palpables, sans matérialité. On les rassemble sous les termes d'intellect, d'esprit, ou d'âme, ou d'intériorité selon la dénomination adoptée. À l'esprit conçu comme intériorité s'oppose l'extériorité, celle de l'environnement immédiat.

D'un point de vue pratique, on ne peut guère considérer les choses autrement. Tout un chacun prend spontanément en compte ce double aspect de son individualité. La pragmatique (théorie qui associe le point de vue empirique et pratique) élargit la vision et conduit à considérer des individus en interaction avec leurs environnements. Nous n'en parlerons pas ici. Notre propos se situe sur le plan ontologique pour en tirer des enseignements pour comprendre l'Homme et sa place dans l'Univers. Ce que ne permet pas l'abord

pragmatique, qui est une compréhension utile pour l'action, mais fausse le jugement.

Dans sa *Critique de la faculté de juger* Emmanuel Kant écrivait :

« ... émettre l'opinion qu'il existe dans l'univers matériel de purs esprits, qui pensent sans avoir un corps [...] cela s'appelle une fiction [...]. Une telle chose est une entité sophistique (*ens rationis ratiocinantis*) »¹⁵².

Si on admet la critique de Kant, les termes de corps et d'esprit sont inutiles. On peut, si on veut penser rigoureusement, les remplacer par ceux de niveau cognitif et niveau biologique. Les niveaux d'organisation présents dans l'Univers sont hiérarchisés et inclus les uns dans les autres, si bien que le niveau cognitif et représentationnel qui génère la pensée coexiste avec le niveau biologique. Notre travail aboutit à concevoir un Homme pluridimensionnel inclus dans un Univers pluriel. C'est une figure de l'Homme bien différente de celle d'un individu figé dans le monde des substances. On voit ainsi surgir un humain inclus dans la multiplicité de l'existant, un Homme participant d'un Univers qui change et évolue.

Penser autrement

L'ontologie que nous proposons donne une intelligibilité utile à la connaissance de l'Homme. Elle donne une place pleine et entière à ce qui fait la spécificité humaine : ses capacités intellectuelles que manifestent les diverses formes de pensée et qui permettent la vie culturelle et sociale. L'affirmation d'une pluralité ontologique n'interfère pas avec l'éthique et, sur le plan des valeurs, ne dément en aucune manière la pertinence d'un projet humaniste.

¹⁵² Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1968, p. 271.

Le philosophe doit soigner en lui les maladies de l'entendement, affirmait Wittgenstein en 1956¹⁵³. Parmi celles-ci, figure la transformation de l'expérience vécue en propos métaphysiques. Il est assez évident qu'il s'agit d'une rationalisation, dont on ne voit pas comment elle pourrait constituer un mode de connaissance adéquat de la réalité et encore moins de son fondement. Pour notre travail, il nous a fallu nous extraire de la conviction première et commune d'avoir un corps et un esprit afin de penser autrement, selon une autre ontologie. Ça n'a pas été facile, car cette maladie de l'entendement est tenace et elle se chronicise sous la pression d'expressions langagières qu'il est difficile de ne pas employer.

La posture existentielle dualiste est la norme et elle est quasi universellement répandue selon diverses variantes. Nous proposons de laisser cette conception ordinaire à la vie ordinaire (car on ne saurait la réformer). Wittgenstein va plus loin, il préférerait un changement dans le vécu¹⁵⁴. Ce n'est pas possible. L'expérience première et immédiate s'impose. On peut seulement éviter sa transposition dans le domaine philosophique et scientifique. Le problème corps-esprit est un non-problème philosophique, une interrogation vaine. En remplacement, l'ontologie des niveaux d'organisation, qui est applicable à l'Homme, situe l'intellect tout simplement comme l'un d'eux. C'est un positionnement ontologique savant qui ne prétend pas s'imposer dans la vie ordinaire, ni d'un point de vue pragmatique (guidant l'action pratique).

¹⁵³ Wittgenstein Ludwig, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983, p. 252.

¹⁵⁴ Wittgenstein Ludwig, *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion, 2002, p.129.

Un individu pluriel, dans un Univers pluriel

Le dualisme du corps et de l'esprit, conception commune à usage pratique, ne constitue pas une catégorisation valable pour le raisonnement scientifique. Il est source de raisonnements aporétiques. Il est préférable de remplacer les notions de corps et d'esprit par le concept de niveaux d'organisation. On peut alors penser les aspects biologiques et cognitifs humains en dehors de toute hypothèse métaphysique substantialiste et sans les opposer

Concernant le cognitif, entre les deux niveaux candidats, neurobiologique et cognitif, susceptibles de supporter les capacités intellectuelles humaines, plusieurs arguments plaident en faveur du second. Les caractéristiques connues du neurobiologique ne semblent pas propres à expliquer les faits considérés. Pour justifier leurs thèses, les propositions réductionnistes appauvrissent trop la réalité humaine pour être crédibles. L'argument de simultanéité entre activité neurobiologique et activité cognitive ne vaut pas démonstration de détermination de l'un par l'autre, mais seulement de dépendance et d'interaction.

Les conduites intelligentes et de représentation, la pensée, ont une singularité et une autonomie. On les explique par des schèmes, des structures, des processus dynamiques. Il est cohérent de supposer qu'ils sont supportés par un niveau d'organisation autonome qui échappe au déterminisme biologique. Cette proposition évite les deux positions antagonistes prises eu égard aux capacités intellectuelles humaines : soit leur surélévation transcendante, soit leur réduction matérialiste au fonctionnement du cerveau. Accepter une pluralité de niveaux d'organisation, c'est changer de paradigme ontologique. C'est passer d'une ontologie matérialiste ou dualiste à une ontologie pluraliste. La question pertinente n'est alors plus celle des rapports entre le corps et l'esprit, mais celle de l'émergence d'un mode d'organisation cognitif

spécifique qui explique les capacités à connaître, penser, vouloir, se représenter, communiquer, agir, etc., des humains.

On pourrait dire, en une formule un peu provocante, que nous proposons de concevoir l'Homme sans corps, ni esprit. Cela signifie que l'attelage corps-esprit, qui est le point de vue pratique le plus commun, ne doit pas être transposé sur le plan ontologique et qu'il est inadapté pour penser de manière scientifique et philosophique. Le dualisme, tout comme sa réduction matérialiste, sont inappropriés pour concevoir correctement de l'humain. Une rupture ontologique est nécessaire. Rupture au sens où cette conception doit être abandonnée à son usage ordinaire et remplacée par une vision pluraliste associant tous les niveaux mis en jeu : physique, chimique, biochimique, biologique, cognitif (sur le plan individuel) et le niveau social (sur le plan collectif). On passe d'un dualisme sommaire à un pluralisme complexe. Elle permet de concevoir des domaines d'interaction mixtes. Cette proposition donne une assise ontologique bien plus adaptée à l'étude de l'Homme de la Culture et de la Société.

Chapitre 7

Le point de vue pragmatique

1. Un abord pratique

Deux domaines à considérer

Nous allons quitter le domaine de l'épistémologie et de l'ontologie pour envisager un abord pratique et empirique. On quitte donc les connaissances scientifiques pour se placer du point de vue de l'action individuelle et collective, ainsi que de ses effets. La philosophie pratique est traditionnellement identifiée au domaine moral. La pragmatique¹⁵⁵ dépasse très largement la morale, car les actions et interactions individuelles et collectives pour une grande part échappent au jugement moral. Cette orientation philosophique pragmatique s'efforce de donner une description informée des situations pratiques qui comportent de nombreuses dimensions. Seule, elle est impuissante et doit s'appuyer sur des connaissances déjà en place. Nous allons envisager successivement la place des individus humains, des cultures et des sociétés humaines sur Terre ainsi que leurs diverses interactions avec ce qui les environne.

L'aspect physique et physiologique des interactions concrètes des humains est étudié par la biologie appliquée et la médecine. Pour ce qui est des conduites, les traditions, la morale, la politique tentent de les façonner. La culture lui donne ses formes particulières. Nous

¹⁵⁵ Précisons qu'il ne s'agit pas du « pragmatisme » tel que proposé par Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey.

allons aborder ici le domaine pratique sous l'angle des interactions des individus humains avec ce qui les entoure (leurs divers environnements). L'environnement au sens large, c'est ce qui nous entoure. Par environnement, on pense spontanément à l'environnement naturel. Encore faut-il s'entendre sur ce que l'on appelle nature ou Nature (pour ceux qui y voient une entité autonome). De manière plus ciblée par rapport au vivant, ce sont les conditions de vie, le milieu. Cependant, le premier entourage des humains, le plus proximal et le plus primitif, est socioculturel.

Si par Nature, on veut dire tout ce qui existe, le terme de Monde serait plus approprié. Si l'on veut dire ce qui existe sur Terre, il serait plus précis et plus juste de dire que l'Homme entre en relation avec ce qui l'entoure (l'atmosphère, l'hydrosphère, la biosphère, la géosphère). Cela ne va pas sans l'intermédiaire obligé de la Société, de la Culture et de la Technique, qui constituent pour chaque individu humain un autre type d'environnement, avec lequel les interactions sont massives dès le jeune âge.

L'Homme et un vivant particulier. Ses capacités cognitives génèrent les différentes formes de la pensée, dont les produits objectivés donnent la culture au sens large (y compris les sciences et les techniques). L'intellect humain permet des interactions fortes, des échanges nombreux et, par voie de conséquence, la socialisation. Mettre en évidence le niveau cognitif et représentationnel ainsi que le niveau social, ce n'est pas reléguer le biologique, c'est ajouter des dimensions supplémentaires que l'on doit nécessairement considérer.

L'*Homo sapiens* est du genre *Homo*, ce qui signifie qu'il est un vivant parmi les autres. Mais, à un moment donné de son évolution, il est devenu *sapiens*, c'est-à-dire a acquis une spécificité d'espèce. Il a ainsi développé son intelligence et s'est mis à vivre en groupes, puis au fil du temps dans des sociétés de plus en plus vastes et de

plus en plus complexes. Ces sociétés intègrent toujours des aspects techniques, économiques et culturels, l'ensemble constituant ce que l'on appelle une « civilisation ». Cet ensemble civilisationnel entoure et enserme tous les humains.

Si l'on s'interroge sur ce qui entoure les individus humains, ils interagissent avec deux types d'environnements. Ils entrent en interaction avec l'environnement naturel terrestre, mais aussi et surtout avec l'environnement technique et socioculturel qu'il a façonné et qui le façonne en retour. Le problème qui se pose alors est de cerner les interactions entre ces deux environnements ainsi que celui de leur coexistence plus ou moins conflictuelle.

S'amorce ainsi un remaniement des catégories communément utilisées. Si l'on utilise l'opposition nature/culture, qui est la manière commune de penser, cela suppose que les humains vivent dans leurs cultures et qu'ils n'ont pas seulement un environnement dit « naturel ». Il est par conséquent plus pertinent de considérer que l'individu humain vit dans deux environnements emboîtés, l'un constitué par l'écosystème terrestre et l'autre constitué par sa société, celle-ci comportant une dimension culturelle (et en particulier technique). Ce qui implique d'avoir à penser la relation des individus avec chacun de ces environnements et la relation entre ces deux environnements.

L'environnement socioculturel et techno-économique constitue un système complexe qui est le milieu de vie premier pour les humains. Il est d'abord technique par l'habitat, les habits, les innombrables artefacts-instruments mis à disposition. Il est nourricier par l'agriculture et l'élevage. Il est culturel par la langue les arts et les mœurs. Il est social par l'organisation de la famille, du clan, des Nations et des États qui les gouvernent.

L'esquive de la métaphysique

Penser les interactions des hommes avec ce qui les entoure impose de savoir ce qu'est l'humain, c'est-à-dire de disposer d'une conception anthropologique minimale.

La modernité considère que l'Homme est un vivant, un être biologique et, à ce titre, il rentre dans le règne animal sous l'espèce *Homo*. De plus, l'Homme pense, se représente, imagine, invente, il est conscient de son existence, il agit selon des intentions. Il est du genre *sapiens*. D'où viennent ces capacités spécifiquement humaines ? Deux thèses s'affrontent. L'une les attribue à l'Esprit, l'autre à la matière. Ces deux points de vue opposés et leur affrontement sont caractéristiques de la modernité.

Il est possible d'esquiver les deux métaphysiques concurrentes, idéaliste et matérialiste, grâce à la vision pluraliste de l'Homme et de l'Univers que nous avons exposé. On peut, en effet, considérer le réel selon une pluralité de niveaux d'organisation/intégration que les connaissances empiriques explorent successivement. Cela permet de rapporter la source de ses conduites aux divers niveaux qui le constituent. Ainsi, on peut concevoir comme support de ses interactions le niveau physico-chimique, le niveau biologique, le niveau cognitif et le niveau social, sans qu'il y ait à les opposer.

De plus, l'Homme comme un être biologique doté de capacités intellectuelles et vivant dans un tissu social. Le clivage cartésien fondateur de la modernité disparaît sans qu'il soit besoin de faire prévaloir un matérialisme réducteur. En tant que niveau d'organisation à valeur ontologique, le niveau cognitif donne une assise et un centre de gravité aux diverses approches de type psychologique. Il en va de même pour le niveau social qui donne un fondement aux diverses approches sociologiques.

Cette conception qui positionne l'Homme de manière inclusive et interactive avec l'Univers pourrait être dite naturaliste. Cependant, identifier l'Univers à la Nature au sens d'une entité métaphysique totalisante (tantôt déifiée, tantôt réifiée) pose trop de problèmes. De même, admettre une transition continue entre capacités cognitives et fonction neurophysiologique pourrait aussi être considérée comme naturaliste. Mais, à côté de cela, nous maintenons une différenciation entre les deux (qui est niée par nombre de naturalistes au nom du matérialisme). Notre réflexion ne s'inscrit pas dans un naturalisme matérialisme réducteur, ni même dans un naturalisme modéré¹⁵⁶.

Tout naturalisme garde un lien avec la métaphysique de la « Nature », vue comme une entité globale unifiée (notée ici avec une majuscule). Notre propos ne concerne donc pas la Nature, mais l'Univers (au sens précis de la partie du Monde connu par les sciences). Nous évitons volontairement le terme de Nature (comme entité totalisante) qui prête à confusion. Enfin, si par nature, on désigne simplement l'environnement terrestre légué par l'évolution, c'est-à-dire les équilibres écologiques permettant la vie sur Terre, les hommes ne sont pas dans un rapport direct avec cette nature-environnement. Ils sont d'abord en relation avec le milieu socioculturel et technique qu'ils ont créé. L'évolution des sociétés et l'expansion techno-culturelle les ont mis à distance du milieu environnemental terrestre.

Si nous contestons l'appellation de « naturalisme » de Philippe Descola, en revanche la description qu'il fait de la culture moderne nous paraît juste. Cette dernière est marquée par un dualisme opposant nature et culture, intériorité et physicalité et elle a tendance à privilégier une causalité linéaire peu adaptée. Cet ensemble

¹⁵⁶ Andler Daniel, *La Silhouette de l'humain*, Paris, Gallimard, 2016.

explique bien les façons de ses conduire observées. Ce qu'il nomme naturalisme correspond à quelque chose de plus large que ce qui est convenu, à savoir l'idéologie dominante présente dans la modernité. Il évoque d'ailleurs à ce sujet « l'accroissement de la prospérité des plus riches, la mise à sac irréfléchie des ressources la planète et la destruction de la diversité biotique »¹⁵⁷.

L'idéologie est un aspect particulier de la Culture. Elle indique ce qui doit être fait ou pas, elle donne des directives, elle est intéressée, etc. Elle doit donc être considérée comme un point de vue pratique et abordée comme tel. Dans ce cadre, on peut décider de se tenir à l'écart, ou abonder dans son sens, ou au contraire la critiquer et s'y opposer. On n'est plus ici dans une visée ontologique savante qui cherche à savoir ce qui existe de manière neutre, rationnelle et argumentée. On est dans un discours prescriptif vis-à-vis duquel il convient de se situer. Ce qui exige préalablement d'avoir repéré l'idéologie pour ce qu'elle est.

2. Ontologie et pragmatique

Action et interaction

Comme développé précédemment, notre ontologie se fonde sur les idées d'organisation et d'émergence ce qui laisse supposer des niveaux d'organisations successifs. Cette conception présente l'intérêt de ne supposer aucune coupure de type corps/esprit. Elle permet de construire un modèle théorique simplifié de l'Homme utilisable d'un point de vue pratique. Ce schéma comporte plusieurs niveaux hiérarchisés et permet de situer les interactions qu'ils provoquent avec son environnement proche. Dès le moment où on envisage des actions et interactions, on passe de l'ontologie à la

¹⁵⁷ Descola, *Ibid.*, p. 675.

pragmatique. La première donne une sorte de cadre général, une base, mais elle doit ensuite céder la main, lorsqu'on entre dans le domaine des applications et de la pratique. D'autres concepts sont nécessaires.

D'évidence, l'Homme a une constitution physico-chimique et qui se retrouve dans l'Univers auquel il participe. Si l'on dépasse les niveaux physiques et chimiques, on arrive au niveau biologique. Même en se limitant à ce niveau, nous avons affaire à une infinité de systèmes et d'appareils qui demanderaient une encyclopédie pour être décrits. Nous allons donc simplifier à l'extrême en ne considérant que ce qui est indispensable ici.

Du point de vue biologique, on peut évoquer l'ensemble somatique (pris en bloc) et, en son sein, le système nerveux. Le système nerveux fonctionne et assure la formation, la transmission et l'interaction des signaux nerveux, qui se produisent par médiation électrique et par médiation chimique. À partir de cette fonctionnalité se forme, par un degré d'organisation supplémentaire, le niveau suivant que nous nommons cognitif et représentationnel. Cette base très simple nous permet de penser les interactions de l'humain avec ce qui l'entoure.

Les interactions individuelles

Les relations qu'entretient l'individu avec ses environnements sont différentes selon les niveaux d'interactions mis en jeu. Considérons d'abord un environnement simplifié correspondant aux conditions de vie. On peut distinguer grossièrement quatre regroupements qui engendrent quatre types d'interactions de chaque individu humain avec son environnement immédiat : les interactions cognitives, les interactions comportementales, les interactions de type stimuli-réponses, les interactions automatiques.

Au plus simple, la perception des indices et des événements divers présents autour de soi demande un traitement de l'information qui produit en retour des comportements (attitudes, fuite devant un danger, stratégie de déplacement, etc.). Ceci demande un apprentissage et la mise en place de schèmes sensorimoteurs. Il s'agit de ce que l'on peut considérer comme les aspects praxiques de la cognition.

L'individu est aussi soumis à des stimulations issues de son environnement qui produisent des réponses en passant par le niveau neurophysiologique pour ce qui concerne les comportements simples (l'alimentation, les gestes automatiques). L'interaction est largement gouvernée par des schémas innés issus de l'évolution. Les conditions environnementales proximales qui jouent sur le biosomatique donnent des réponses automatiques (modification du rythme cardio-vasculaire, par exemple, en fonction de la pression en oxygène). Dans ce cas l'interaction est entièrement automatisée et correspond à l'adaptation au milieu naturel au sens de l'écosystème terrestre actuel.

Pour ses besoins physiologiques, l'individu agit sur le milieu ambiant qui lui est nécessaire pour vivre. Chaque individu respire, boit, mange, ce qui provient de son environnement immédiat. Dans ses relations pratiques avec l'environnement, l'Homme interagit avec les choses concrètes. Il se heurte aux contraintes concrètes, aux lois physiques de base. C'est dans une interaction constante qu'il construit des capacités pratiques. Le concret rétroagit sur les comportements en indiquant par les échecs et réussites ceux qui sont adaptés et ceux qui sont inefficaces, voire nocifs. Cette dimension pratique se distingue des aspects ontologiques. Ce que l'Homme est et ce que les humains font, ne peut être envisagé de la même manière.

Les relations entre l'individu humain avec ce qui l'entoure sont des interactions en boucles, actives et rétroactives. Il faut aussi noter les évolutions temporelles, car toute personne a une histoire. Les boucles successives forment nécessairement une spirale déployée au fil du temps. Si on considère la vie d'un individu, les spirales emmêlées sont innombrables et forment un ensemble complexe dont il est impossible de rendre compte de manière exhaustive.

Mais cela ne s'arrête pas là. La connaissance humaine du milieu passe par le niveau cognitif et représentationnel, qui produit un savoir complexe et engendre des conduites pratiques et de communication avec les autres. Ces conduites viennent d'une pensée menant à des actions finalisées. Le savoir utile dans ce cadre nécessite un long apprentissage, il dépend en grande partie de l'éducation et souvent demande l'intervention d'une pensée élaborée. L'Homme vit au sein de diverses cultures.

Les interactions culturelles

L'espèce humaine est apparue au sein de l'Univers et comme tous les vivants, il s'est adapté à son milieu. Il est nécessairement en osmose avec son environnement terrestre. Ce que l'on appelle communément « nature » est tout simplement cette part très limitée de l'Univers qui l'entoure et avec laquelle les individus humains interagissent. L'Homme est en continuité interactive avec cet environnement terrestre. Sur le plan ontologique l'humain est constitué comme l'Univers dont il fait lui-même partie. D'un point de vue pratique il n'en est pas de même.

Comme on l'a vu avant, à côté du biosomatique, il faut distinguer le niveau cognitif. Un tel niveau d'organisation (générateur des compétences intellectuelles individuelles) explique l'intelligence et de l'action humaine. Il donne un support à la pensée. Cette dernière est complexe, car elle associe, à des degrés divers et selon les

diverses formes, des aspects sémiotiques et des schèmes cognitifs (accessoirement des processus psychiques)¹⁵⁸.

Les effets de la cognition sont massifs. Elle a parmi aux humains d'inventer une multitude d'artifices techniques. Les plus simples comme les outils, les vêtements, l'usage du feu, la construction d'habitations, l'agriculture, l'élevage ont produit des changements importants. Ses capacités intellectuelles et sa sociabilité ont conduit les humains à aménager leur environnement premier et à créer un néo-environnement techno-socio-culturel qui entoure tous les individus humains.

Cet environnement artificiel immédiat est sémiotisé ce qui constitue la Culture ou « entour ». François Rastier y distingue des zones à partir de considérations purement sémiotiques, qu'il nomme « zones anthropiques ». La sémiotique comporte des fonctions locutoires à caractère personnel, local, temporel et enfin modal. Pour cet auteur l'entour est composé par les aspects représentationnel et sémiotique des pratiques. Le niveau physique y figure seulement en tant qu'il est perçu.

« À ces trois niveaux, en jeu dans toute pratique, correspondent trois praxéologies (ou théories de l'action) : (i) la praxéologie représentationnelle comprend les arts de mémoire, le raisonnement, l'effort mémoriel, etc. (ii) la praxéologie sémiotique concerne la génération et l'interprétation des performances sémiotiques ; la praxéologie physique intéresse en premier l'activité technique et productive »¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Juignet, Patrick. La pensée et sa genèse. *Philosophie, science et société*. 2019. <https://philosciences.com/origine-pensee> .

¹⁵⁹ Rastier, *Ibid.*, p. 187-188.

C'est une manière de catégoriser l'environnement culturel de l'humanité d'un point de vue pragmatique.

La nébuleuse idéologique

Nous voudrions insister sur un aspect du sémiotico-culturel. L'Homme vit moins dans la réalité concrète, que dans une vaste rumeur idéologique qu'il fabrique individuellement et collectivement. Il produit et se nourrit intensément de récits de toutes sortes : mythes, légendes, religions, idéologies, propagandes, fictions, faits-divers, etc. Les humains vivent avec, dans, et au travers, ce monde fictionnel, autour duquel ils bâtissent une vie sociale, qui elle-même le nourrit.

Ce monde sémiotique ruse avec les contraintes de la réalité, quoiqu'en même temps, il la transforme, si bien que la séparation devient souvent impossible. Il utilise les moyens de communication habituels, le langage parlé ou écrit, les images, la musique pour créer un environnement sémiotique. Cet environnement est l'un des fondements du social, car la communication et le lien social dépendent de cet espace sémiotico-culturel omniprésent. Cet espace est nécessairement une conséquence du niveau cognitif et représentationnel, puisqu'il ne peut s'autogénérer. Les cultures peuvent finalement être considérée comme des passerelles, des traits d'union, entre les individus et leur société.

Cette approche change complètement la conception traditionnelle, en particulier marxiste, de la dimension idéologique et culturelle comme « reflet » d'un monde politico-économique réel. Relisons Karl Marx : « Le reflet religieux du monde réel ne peut disparaître [...] »¹⁶⁰. Cette dimension idéologique et religieuse ne peut en aucun cas être considérée comme superficielle et opposée à la vraie réalité. Elle a une réalité. C'est une réalité représentative, produite par le

¹⁶⁰ Marx Karl, *Le Capital*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 74.

niveau cognitif et représentationnel dans son fonctionnement individuel et collectif. Certes, elle est à différencier de la réalité concrète, mais c'est une réalité effective qui est le fruit d'une action collective et vis-à-vis de laquelle on peut agir.

Le « voile mystique et nébuleux » que dénonce Marx n'est pas qu'un brouillard fictionnel qui ne demanderait qu'à se dissoudre devant la réalité (de la production économique et du pouvoir politique). Idéologie, religion, culture, participent de la réalité et ont une effectivité et puissance. Le problème doit être posé autrement que selon l'opposition réalité/fiction. Ce qui entre en jeu dans ce cas, c'est l'adéquation entre réalité représentative et la réalité socio-politico-économique. D'un point de vue pratique on se demandera si le savoir exhibé est en adéquation avec l'ordre politico-socio-économique effectif. S'il est adéquat, on le dira vrai, s'il est inadéquat, on le dira faux et illusoire. Un savoir adéquat sera utile et intéressant. S'il est inadéquat, il sera trompeur et aliénant. Dans tous les cas, il y a une mise en œuvre intéressée du vrai et du faux à la poursuite de buts individuels ou collectifs.

Selon la forme et le contenu, on distingue classiquement l'idéologie, la religion, les mythes, la propagande politique, etc. Cet ensemble symbolique, discursif et fictionnel existe par lui-même, avec une grande force. Il s'intègre à la culture au sens large (normes, règles, langage, lois, idéologies, imaginaires, arts, sciences et techniques) qui, elle-même, permet l'interaction collective, l'échange et, par voie de conséquence, la socialisation¹⁶¹. Cette socialisation est toujours stratifiée et marquée par une lutte pour les biens et le pouvoir. La culture n'est pas neutre.

¹⁶¹ Rastier François, *Faire sens De la cognition à la culture*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 29.

Les hommes vivent au sein d'une Culture qu'ils fabriquent individuellement et collectivement. Elle est nourrie de récits de toutes sortes : mythes, légendes, religions, idéologies, propagandes, fictions imaginatives, faits-divers, etc. Les moyens de communication habituels, le langage parlé ou écrit, les images fixes ou animées, la musique sont utilisés pour créer cet environnement sémiotique. C'est l'un des fondements du social, qui dépend de cet espace sémiotico-culturel omniprésent. L'Homme vit avec et dans ce monde représentatif par lequel il bâtit une vie sociale, qui elle-même s'en nourrit. Ce monde sémiotique ruse avec les contraintes de la réalité concrète et la transforme, si bien que la séparation devient souvent impossible¹⁶².

Dans ce vaste tourbillon culturel, l'idéologie et la propagande tiennent une place importante. Aldous Huxley et surtout George Orwell en ont dénoncé les formes perverses. Ce dernier, dans *La Ferme des animaux* et dans son livre majeur *1984*, a dénoncé l'utilisation du mensonge, des fausses nouvelles, de la falsification de l'histoire et des slogans contradictoires pour inhiber la pensée. En particulier, il a noté l'utilisation de l'injonction à ne pas croire son expérience, mais ce qui est imposé par l'idéologie. Les propagandes totalitaires utilisent ces procédés et manipulent ainsi les populations. Ce n'est possible que parce que l'humanité est immergée dans un bain sémiotico-langagier.

La techno-socio-culture produit un clivage

Les difficultés de survie ont poussé les humains à produire une société technique pour modifier un environnement terrestre auquel ils sont spontanément peu adaptés. Depuis le Néolithique l'humain vit au sein d'une socioculture technique et économique qui forme un

¹⁶² Xavier Giannoli a illustré dans différents films le déchaînement de la rumeur par l'industrialisation des médias (de l'imprimerie en continu jusqu'à l'internet).

intermédiaire avec l'écosystème terrestre. Cet intermédiaire est plus ou moins poreux selon les sociétés. Cet intermédiaire a un double aspect : concret du fait des techniques et des modes de vie et idéologique du fait des conceptions culturelles. Dans les sociétés évoluées il est devenu une barrière qui sépare et éloigne considérablement l'humanité de l'écosystème terrestre tel qu'il s'est constitué au fil d'une longue évolution.

Les humains se sont fabriqué collectivement un milieu différent de l'environnement terrestre, un néo-environnement. Une vaste nébuleuse technique, sociale et culturelle les enveloppe de leur naissance à leur mort. Ce second type d'environnement ayant sa propre force déterminante, il a traditionnellement été situé par différenciation de la Nature.

Dans toutes les cultures, on trouve des mythes et des récits idéologiques sur les relations entre l'Homme et la Nature. Autrement dit, la conception de la Nature est un fait de culture : c'est une conception impliquant une manière d'habiter la Terre qui est en partie métaphysique. La Nature désigne une entité globale avec laquelle il s'agirait d'entretenir un certain rapport. La diversité de ces rapports a été largement décrite par Philippe Descola¹⁶³.

Il y a une tendance humaine largement répandue à se séparer de la Nature en la désignant comme telle et à édifier une norme collective par rapport à elle (quelle qu'elle soit). Il existe une relation ambivalente avec les écosystèmes, pensés comme une Nature hostile ou bienfaitrice, qu'il faudrait respecter, ou au contraire dominer, exploiter, asservir.

¹⁶³ Voir précédemment.

Pour ce qui est d'une Nature à dominer ou exploiter, on trouve déjà dans le récit de la Genèse un verset qui invite à « dominer » la Terre¹⁶⁴. Francis Bacon dans le *Novum Organon* annonce le règne de l'Homme qui par les arts mécaniques pourra avoir une maîtrise de son environnement. Avec Descartes l'Homme peut se déclarer « maître et possesseur de la nature »¹⁶⁵ ou avec Emmanuel Kant « seigneur de la nature »¹⁶⁶.

Du côté matérialiste et naturaliste, on retrouve cette idée d'une humanité qui collectivement se devrait de maîtriser la Nature. C'est une tendance idéologique lourde présente en Occident et qui s'est largement répandue. Penser le problème en termes de deux environnements en interaction permet d'échapper à cette conception et d'aborder le problème différemment.

Au fil du temps la technique s'est développée d'une manière qui s'est fortement accentuée à partir du XIXe siècle pour devenir omniprésente ensuite. De nos jours, la majorité de la population vit dans des villes en utilisant une multitude d'objets de haute technologie qui sont d'évidence le fruit de l'intelligence et de l'action humaines. Même l'eau est devenue un produit technologique distribué industriellement. L'environnement artificialisé a pris une ampleur considérable et enveloppe la vie humaine.

Dans la constitution de la société, la dimension affective des conduites n'est nullement négligeable. On lui doit une partie du lien social, mais aussi des conflits. Les passions humaines de domination, de volonté de puissance, les tendances à l'avidité, à la démesure, les

¹⁶⁴ Genèse 1, 28.

¹⁶⁵ Descartes René, (1637) Discours de la méthode, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953. p. 168.

¹⁶⁶ Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1968. p. 241.

rivalités mortifères jouent un rôle majeur dans les interactions sociales.

Les passions humaines interviennent aussi dans l'utilisation immodérée de la technique. Ce peut être à des fins d'accumulation absurde de richesses ou à des fins de puissance et de domination. L'augmentation gigantesque d'arsenaux guerriers en est la manifestation évidente. Le développement massif de l'industrie s'est fait sans tenir compte de ses effets délétères sur les humains, sur les sociétés et sur l'environnement terrestre. Il a fallu depuis le XIXe siècle une lutte constante des populations pour le faire reconnaître et cela reste au XXIe bien insuffisant.

3. Une société aux effets puissants

L'environnement socioculturel et technique

Le premier environnement des humains est social et culturel. L'enfant naît dans une famille au sein d'une société et y passe toute sa vie. Les aspects institutionnels constitutifs de la société résultent d'une intentionnalité collective (partagée) mais également des pratiques qui les soutiennent, comme des règles qui préexistent et perdurent au fil des générations. Tout cela a nécessairement à voir avec l'intellection. Les règles et *a fortiori* des lois codifiées sont le fruit d'une réflexion et d'une élaboration.

La réalité sociale a un pouvoir contraignant qui lui est propre.

« L'ordre invisible, l'ordre de cette vie sociale que l'on ne perçoit pas directement avec les sens, n'offre à l'individu qu'une gamme très restreinte de comportements et de fonctions possibles. Il se trouve placé dès sa naissance dans

un système de fonctionnement [organisé en] structures très précises »¹⁶⁷.

L'autonomie du social trouve là son support, dans les fonctions interdépendantes, dont la structure donne aux groupes humains leurs caractères spécifiques. L'environnement social est fait d'interactions, de dépendances, de hiérarchies qui préexistent à l'individu, qui lui-même y contribue par sa pensée et ses actes. Une série de boucles interactives se constituent entre individus et société. On peut admettre une existence réelle et effective du social au sens de ce qui fonde les sociétés¹⁶⁸.

« Le tissu de fonctions interdépendantes par lequel les hommes se lient les uns aux autres a son propre poids et sa propre loi »¹⁶⁹.

Le social a pour médium la Culture, ce milieu sémiotisé au sein duquel baigne les humains. Chaque individu rencontre la pensée et le langage des autres, avant que la sienne ne soit constituée et que ces dernières contribuent à la former. Il intègre des codes et des normes, des croyances et des manières de penser. La plus simple des conduites telle que bouger la tête pour dire oui ou non, constitue un acte finalisé à caractère sémiotique et intentionnel codifié.

Les aspects institutionnels constitutifs de la société résultent d'une intentionnalité collective, mais également des pratiques qui les soutiennent, comme des règles qui préexistent et perdurent au fil des générations. La réalité sociale a un pouvoir contraignant qui lui est propre. Cet environnement social est fait d'interactions, de

¹⁶⁷ Elias Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 49.

¹⁶⁸ Juignet, Patrick. *Ontologie du social. Philosophie, Science et Société*. 2023.
<https://philosciences.com/niveau-social>.

¹⁶⁹ Elias, *Ibid.*, p. 51.

dépendances, de hiérarchies qui préexistent à l'individu, qui lui-même y contribue par sa pensée et ses actes.

L'environnement auquel l'individu humain doit s'adapter est d'abord constitué par sa société. Les sociétés sont diverses et évolutives. Les capacités techniques, qui se transmettent de génération en génération depuis le Néolithique, ont été multipliées de manière exponentielle à partir du XIXe siècle. Elles ont augmenté qualitativement en étant plus efficaces, mais aussi et surtout quantitativement, par l'industrialisation présente sur toute la planète. C'est un ensemble à la fois social, culturel, technique, économique et politique d'une grande force et d'une grande complexité.

Le problème de l'écosystème terrestre

Plutôt que de parler de nature ou de la Nature comme totalité, nous employons le terme plus neutre d'écosystème terrestre, ce qui permet de mieux préciser la relation interactive de l'individu en société avec ce qui l'entoure. Au plus simple, les hommes ont besoin de trouver de l'air dans l'environnement. Une interaction évidente a lieu : la respiration. Elle aboutit à une absorption de l'oxygène et un rejet de gaz carbonique. Pour respirer, les humains dépendent des équilibres écologiques permettant la formation continue d'oxygène sur Terre. De manière plus complexe, l'espèce humaine dans son ensemble interagit massivement pour trouver nourriture, abri et extraire les matières premières utiles à sa technique.

L'espèce humaine est incluse et participe ontologiquement de l'Univers, mais, si l'on passe à une approche de la pratique (une philosophie pragmatique), on voit que l'*Homo sapiens* n'est pas une espèce animale spontanément adaptée à l'écosystème. C'est même exactement l'inverse : elle adapte l'écosystème existant à ses besoins. L'Homme seul ou en petits groupes survit difficilement dans

l'écosystème naturel. Il a donc, à partir du Néolithique, entrepris de le transformer, ce qui est devenu possible grâce à son organisation sociale et à sa technologie.

La conception pluraliste que nous proposons dément que l'Homme puisse se considérer comme extérieur à l'Univers. Elle dément aussi qu'il soit un animal inclus et adapté à l'écosystème terrestre constituant son environnement immédiat. Il possède en lui la capacité de le transformer. De tout temps les humains ont tenté de modifier cet environnement pour améliorer leurs conditions de vie. Les moyens limités de l'élevage, de l'agriculture et de l'artisanat, ont eu longtemps des effets qui sont restés modérés.

Ensuite, de nouvelles possibilités se sont offertes comme le note René Descartes à la fin du *Discours de la méthode*. Avec un certain enthousiasme, il annonce des connaissances utiles à la vie des hommes, celle des forces naturelles. Il compare les possibilités ainsi offertes par rapport à la nature à celles des métiers de l'artisanat. Comme l'artisan maîtrise par les moyens techniques de son art, nous pourrions par des moyens techniques manipuler les forces naturelles.

Descartes a prophétisé l'avènement d'une science appliquée, l'entrée dans l'ère des sciences de l'ingénieur, qui mettent en pratique les résultats des capacités intellectuelles humaines. Les savoirs devenus efficaces promettent une technologie puissante. L'annonce de Descartes prendra du temps pour se réaliser. En effet, il faudra attendre le XVIII^e siècle pour que les techniques se répandent et c'est évidemment au XIX^e siècle que tout basculera avec l'industrialisation qui amplifiera massivement les effets de la technique.

La société et la techno-culture permettent à l'espèce humaine de vivre dans un environnement façonné pour répondre à ses besoins. La techno-culture s'est aussi transformé selon des enjeux de

compétitions économiques et politiques qui dépassent la visée d'amélioration du niveau de vie. L'adaptation individuelle à ce type d'environnement social techno-compétitif n'est pas aisée. Il y a de nombreux laissés pour compte dans la plupart des sociétés. Les guerres incessantes prennent des ampleurs gigantesques à la mesure de l'industrialisation. De plus le XXI^e siècle a hérité du grave problème de la modification rapide et inquiétante de l'écosystème terrestre.

Les systèmes socio-techo-économico-culturels sont mus par une dynamique du fait de l'engrenage des rivalités. Le terme de « mégamachine »¹⁷⁰ a été proposé. Fabian Scheidler désigne ainsi le système à la fois technique, économique et politique qui a envahi la Terre. À l'origine de la « mégamachine », l'auteur place la volonté de domination. L'extension continue de l'espèce humaine et de son industrie a modifié massivement l'environnement terrestre, au point que l'on parle d'anthropocène. L'homme a créé un environnement technoculturel distinct qui est une extension de ses capacités, mais entre en conflit avec la biosphère. Son développement est une affaire politique.

La dimension politique et géopolitique

L'écologie dite politique tente de faire entrer les préoccupations environnementales dans le champ du débat public. Elle s'est amorcée à partir des années 1960 dans la poursuite de la tradition des naturalistes qui existe depuis 1970.

En se référant à Jean-Paul Deléage, on peut dire que l'écologie politique prend acte des contradictions qui affectent les rapports de l'espèce humaine à l'écosystème auquel elle est inféodée. En effet,

¹⁷⁰ Scheidler Fabian, *La fin de la Mégamachine, Sur les traces d'une civilisation en voie d'effondrement*, Paris, Seuil, 2020.

l'humanité, envisagée comme une espèce, est devenue une force géophysique majeure (idée que résume bien le néologisme d'« anthropocène » forgé en 2002 par le prix Nobel de chimie, Paul J. Crutzen). Il s'ensuit la nécessité d'une action politique tant au niveau des États que de l'organisation interétatique¹⁷¹.

La saisie du problème par les modes de vie, les « modes de production et de consommation », comme le disait le Sommet de la Terre, qui s'est tenu à Rio de Janeiro en 1992 est insuffisant. L'industrialisation massive ne se fait pas toute seule. Ce n'est pas un individu, ni un groupe d'individus, qui l'amènent au point où elle modifie les équilibres planétaires. Il faut une économie de marché mondialisée qui vende les biens produits. Il faut que l'ensemble de la population participe et que les États soutiennent politiquement l'édifice de la production et de l'échange.

Dans la plupart des sociétés contemporaines, la production des biens et des services se fait dans le cadre d'une économie capitaliste de marché qui n'a de cesse que de se développer toujours plus. Les retombées en termes de confort pour les populations est bien présent. Les contraintes aussi. Cependant, la gigantesque machinerie économique entraîne hommes, matières et animaux dans une course productiviste sans autre finalité que son accroissement incessant. Or développement illimité dans une Terre aux ressources limitées et aux équilibres écologiques fragiles est impossible.

La situation géopolitique joue un rôle important qui en peut être négligée. L'activité industrielle de masse et l'innovation technologique sont voulues par les États qui sont en concurrence et ont besoin pour s'affronter de puissance industrielle et technologique. Dans une situation de rivalité interétatique constante,

¹⁷¹ Deléage, Jean-Paul. « En quoi consiste l'écologie politique ? », *Écologie & politique*, vol. 40, 2, 2010, pp. 21-30.

la puissance techno-industrielle est vitale. Son développement passe avant toute considération écologique. Le développement culturel, politique, technique, économique des sociétés humaines constitue un environnement global, qui a une dynamique difficilement contrôlable.

Pour paraphraser Emmanuel Kant ¹⁷², nous dirions que l'incohérence de ses dispositions « plonge l'homme dans des tourments qui l'acculent avec ses semblables (par l'oppression de la tyrannie, la barbarie des guerres) à la misère » et « qu'il travaille autant qu'il en a la force à la destruction de sa propre espèce ». Il pourra échapper à ce destin s'il sait et s'il a la volonté collective d'établir une relation finale (téléologique) de pérennité entre les sociétés étatisées et avec son environnement terrestre. Malheureusement, les peuples (et surtout leurs dirigeants) obéissent plus à leurs passions qu'à leurs intérêts¹⁷³. Passions qui s'opposent à l'établissement de relations paisibles visant tant la pérennité de l'espèce que son insertion harmonieuse dans l'écosystème terrestre.

Passions qui s'objectivent dans des appareils d'État techno-industriels et guerriers qui constituent une menace objective pour les pays voisins. C'est l'affrontement des « mégamachines » pour reprendre le terme de Fabian Scheidler. Tant que durera cette rivalité géopolitique (et les guerres qui vont avec), réduire l'industrie ou l'orienter vers des processus respectueux de l'écologie pour limiter l'impact environnemental sera difficile. La relation à l'environnement terrestre est indissociable des interactions violentes au sein de l'environnement socioculturel. Le point de vue pratique

¹⁷² Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1964, p. 241.

¹⁷³ Freud Sigmund, « La guerre et ses déceptions » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1971, p.252.

a, ici, une dimension géopolitique qui met en jeu des décisions dans un cadre conflictuel mondialisé.

Des environnements en conflit

L'opposition classique Homme/Nature n'est pas une catégorie ontologique utile, mais une approximation pratique descriptive laissée par la tradition. Il faut pour l'utiliser la préciser et la modifier. Les individus humains sont entourés par deux environnements en concurrence, la biosphère terrestre et la sociotechnosphère. Ils vivent de deux environnements vis-à-vis desquels ils agissent et qui interagissent entre eux. Les actions et décisions collectives modifient l'évolution sociale. L'évaluer c'est entrer dans la philosophie pratique.

Les interactions des individus humains avec l'environnement terrestre (les échanges vitaux) passent par un intermédiaire socialisé, technique et culturel, qui les filtre. Au fil du temps cet intermédiaire est devenu massif, et il a institué une distance entre les humains et leur milieu terrestre. La Culture et la Société constituent pour les individus humains un néo-environnement premier.

Les buts initiaux de la vie collective étaient de se protéger et de pourvoir aux besoins vitaux. L'humanité doit probablement sa survie à l'association en groupes, tribus, sociétés, qui ont amélioré l'adaptation de l'espèce à un environnement difficile. Cependant l'ensemble techno-socio-économico-culturel s'est mis à exister par lui-même avec une force et une dynamique sans relation avec sa finalité première. Il a une existence propre, une histoire, dont les effets sont majeurs tant pour les individus humains que pour leur environnement dit naturel.

Nous avons vu le social était constitutivement lié au culturel et au politique. S'il est vain de les dissocier, on est toutefois en droit de les distinguer au titre que les sociétés, selon les cultures et les

politiques menées, prennent différentes formes, ont des histoires différentes, et entretiennent des relations différentes avec les écosystèmes terrestres. Nous sommes là dans une perspective pratique correspondant aux actions individuelles et collectives effectivement mises en œuvre. On peut essayer d'en comprendre les ressorts et de réfléchir aux moyens de l'infléchir selon le jugement que l'on aura porté sur elle.

Il y a une continuité ontologique entre l'Homme et l'Univers. Cependant, lorsque l'on passe à un niveau pratique, celui de l'action de l'espèce humaine sur Terre, on constate que l'intermédiation socio-techo-culturelle met les humains à distance de leur environnement terrestre. Arrivé au XXI^e siècle, la noosphère créée par les sociétés industrialisées modifie de manière rapide et inquiétante l'écosphère existante. Cette modification vient des décisions politiques prises dans un contexte de rivalités étatiques mondialisées qui imposent de disposer de technologies toujours plus avancées et d'industries toujours plus puissantes.

Conclusion :

Le but de ce travail est de constituer une sorte de cartographie sommaire applicable à l'humain comme individu, à ses productions culturelles et à ses regroupements en diverses sociétés. On peut dire aussi une anthropologie. L'assise ontologique de notre travail est formée par une conception pluraliste et émergentiste du réel. L'anthropologie philosophique qui se dégage de notre réflexion décrit un Homme pleinement inclus dans l'Univers et en continuité avec lui. Notre propos ne se situe dans aucune des ontologies traditionnelles qui toutes opposent extériorité et intériorité, ou corps et esprit, ou encore nature et culture. Il se fonde sur le pluralisme d'un Univers organisé, qui implique une continuité fondamentale entre l'Homme et ce qui l'entoure.

Les divers domaines de la réalité factuelle bien qu'issus de l'expérience ont une résistance et présentent des particularités indéniables. Selon notre point de vue réaliste cela tient à ce qu'ils sont marqués par ce qui existe effectivement hors de l'expérience. De la sorte les sciences identifient divers champs de la réalité et donc du réel. Elles permettent de désigner comme formes d'existence réelle les niveaux physique, chimique et biologique, Dans le champ qui nous intéresse ici, on doit ajouter l'existence du cognitif et du social. Comme nous l'avons montré dans un autre ouvrage¹⁷⁴ les

¹⁷⁴ Juignet Patrick, *Un Univers organisé Essai pour une ontologie réaliste et pluraliste*, Nice, Libre Accès Éditions, 2023.

thèses au sujet de la constitution du réel ne peuvent être que restreintes et prudentes.

L'Homme pris dans sa globalité est un être la fois physique, chimique, biologique et cognitif. Le niveau cognitif et représentationnel lui donne une spécificité parmi les vivants. Son usage collectif fait surgir la Culture (les mœurs, les langages, les arts, les religions, les sciences, les techniques et la politique, etc.). Elle constitue l'intermédiaire obligé entre l'individu humain et sa société sous forme d'une relation interactive. Selon les évolutions culturelles et politiques, dont rend compte l'histoire, les sociétés prennent différentes formes. Le social est une forme d'organisation identifiable à laquelle on peut attribuer une existence réelle. Le réel social constitue le ciment organisationnel des sociétés.

Ce livre développe l'idée d'une coordination entre les théories et méthodes d'études, les champs empiriques et les niveaux ontologiques. C'est une réflexion épistémologique et ontologique qui cherche à situer et à délimiter les formes d'existence au vu des disciplines scientifiques existantes. La méthode adoptée impose de prendre de la distance par rapport aux conceptions ordinaires et elle ne correspond pas au point de vue pragmatique. Ces façons voir sont inadaptées à une telle réflexion.

Gaston Bachelard a montré que les sciences devaient opérer une rupture épistémologique avec le sens commun pour se constituer. Nous dirons qu'elles demandent aussi une rupture ontologique. Les catégories ordinaires du Monde sont d'abord empiriques et pragmatiques. Transformées en métaphysiques, elles ne constituent pas des ontologies permettant d'asseoir correctement les connaissances savantes. On ne peut légitimement décider, ni *a priori*, ni intuitivement sur la base de l'expérience ordinaire, de ce qui constitue l'Univers. Dans la zone proximale de l'Univers qui est la

nôtre, concernant l'Homme, la Culture et la Société, trois domaines fondamentaux se dessinent. Ce sont le domaine du biologique, le domaine de l'intellect, le domaine du social. Une multitude d'intermédiaires est possible. Des domaines mixtes apparaissent à l'interaction de ces trois champs : le domaine du psychique né de l'interaction entre le cognitif et le biologique ; le domaine du cognitif socialisé qui constitue la Culture.

Cette recherche a pour conséquence une critique du réductionniste. L'existence effective d'un champ du réel implique qu'on ne doit pas chercher à le faire disparaître au profit d'un autre. La volonté de réduction est fondée sur un *a priori* naturaliste et matérialiste improuvable qui entraîne des répercussions fâcheuses sur le plan du développement des connaissances. Une anthropologie (philosophique ou à vocation scientifique) doit tenir compte de tout ce qui concourt à faire de l'Homme ce qu'il est et ne rien évincer.

Nous avons signalé incidemment un autre point de vue, empirique et pratique qui correspond sur le plan philosophique à une approche dite « pragmatique ». Elle concerne les manières d'agir individuelle et collective des humains, ainsi que les évolutions techniques, culturelles et sociales, qui en sont la conséquence. Dans ce cadre, on constate que l'évolution historique mondialisée a abouti à produire une discontinuité entre la collectivité humaine et ce qui l'entoure. Ce clivage concerne autant le plan idéologique, avec l'opposition nature/culture, que le plan concret avec un mode de vie techno-dépendant. La majeure partie de l'humanité s'est éloignée du contact direct avec l'environnement naturel.

Le point de vue pratique est marginal par rapport à notre propos. Il était difficile de ne pas l'évoquer, ne serait-ce que pour mettre en évidence la différence avec l'ontologie. Réflexion ontologique et réflexion pratique n'utilisent pas les mêmes concepts et n'ont pas la même portée. Elles sont parfaitement compatibles, mais doivent

CONCLUSION :

absolument être situés pour ce qu'elles sont, car leur indistinction conduit à des raisonnements erronés. Désigner ce qui existe et comprendre ce qu'il faut faire sont deux activités intellectuelles distinctes, même si la seconde a intérêt à s'appuyer sur la première. Mettre en œuvre ces deux façons de penser aboutit à des constatations opposées : si du point de vue de ce qui existe l'humanité est en continuité avec l'Univers, du point de vue de son action, elle est en rupture avec ce qui l'entoure.

Ce que nous présentons dans cet ouvrage est une recherche qui ne prétend pas être aboutie. Elle s'appuie sur la connaissance, à coup sûr insuffisante, de disciplines nombreuses et en évolution. Le résultat ne peut être considéré que comme une synthèse provisoire, la cartographie transitoire du champ anthropologique.

Bibliographie

Bunge Mario, *Philosophie de la physique*, Paris, Le Seuil, 1975.

Brentano Franz, *La Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Montaigne, 1943.

Boudon, Raymond, *La Logique du social*, Hachette, Paris, 1979.
L'idéologie, Paris, Fayard, 1986.

Bucchioni, Guillaume. L'ontologie des objets matériels : l'éliminativisme, le nihilisme et l'ontologie du stuff. *HAL*. 2013. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/hal-01795902>.

Bertalanffy Ludwig (von), « Zu einer allgemeinen Systemlehre », *Blätter für deutsche Philosophie*, 18, 3/4, 1945.
(1968) *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1973.

Carnap Rudolf, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, Vrin, 2010, p. 149-171.

Cassirer Ernst, Le concept dans les sciences de la nature et de la culture, in *Logique des sciences de la culture*, Paris, cerf, 1991.
Substance et fonction, Éditions de Minuit, Paris, 2010.

Chomsky Noam, (1957) *Structures syntaxiques*, Paris, Le Seuil, 1969.

Collingwood Robin George, *Toute histoire est histoire de la pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*, Paris, EPEL, 2010.

Comte Auguste, (1830-1842) *Cours de philosophie positive*, Paris, Hatier, 1982 et *Gallica Bibliothèque Nationale de France*. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76267p/>.

Comte-Sponville André, Entretien avec Vincent Citot, *Le Philosophoire*, 2013/2, n° 40.

Couloubaritsis Lambrops, « Le concept d'auto-organisation dans la pensée de l'Antiquité », in *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, Bruxelles, Ousia, 1999.

Dabray Eva, L'ordre social spontané. Étude des phénomènes d'auto-organisation dans le champ social, Thèse de philosophie de l'Université Paris Ouest, 2016.
<https://www.academia.edu/1103501>.

Darmangeat Christophe, Recension (Histoire brève de l'anthropologie), *L'Homme*, Éditions EHESS, n°221, 2017.

BIBLIOGRAPHIE

- Darras B., L'image, une vue de l'esprit. Étude comparée de la pensée figurative et de la pensée visuelle, *Recherches en communication*, n°9, 1998.
- Davidson Donald, *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993.
Enquêtes sur la vérité et l'interprétation, Nîmes, Ed. Chambon, 1993.
- Dehaene Stanislas, Leçon inaugurale : vers une science de la vie mentale. *Collège de France*. <https://www.college-de-france.fr/site/stanislas-dehaene/inaugural-lecture-2006-04-27.htm>
- Delourmel Christian, Médecine et psychosomatique (Discontinuité et unité de la vie psychosomatique), Paris, Ithaque, 2024.
- Doat David & Sartenaer Olivier, John Dewey, Lloyd Morgan et l'avènement d'un nouveau naturalisme pragmatique-émergentiste, *Philosophiques*, 41(1), 127–156, 2014. <https://doi.org/10.7202/1025726ar>
- Descartes René, (1637) Discours de la méthode, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953.
- Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Seuil, 2005.
Les formes du visible Une anthropologie de la figuration, Paris, Seuil, 2021.
- Descombes Vincent, *Les Institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996.
- Ducrot O., Todorov T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.
- Denis Michel, *Image et cognition*, Paris, PUF, 1993.
- Dennett Daniel, *La Conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- Diderot Denis, Le rêve de d'Alembert, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1964.
- Durand Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
- During Elie, *L'âme*, Paris, Flammarion, 1997.
- Durkheim Émile, Représentation individuelles et représentations collectives, *Revue de métaphysique et de morale*, 1898.
Les Règles de la méthode sociologique, Paris, PUF, 1968.
- Descombes V., *Les Institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996.
- Dumouchel P., Dupuy J-P., « L'auto-organisation du social au vivant et du vivant au social », *CahierS.T.S.*, n° 5, 1984, p. 48-73.
- Eco Umberto., *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, 1988.

Einstein Albert, in Schilpp, *Albert Einstein, philosopher and scientist*, The library of living philosophers, Open Court, La Salle (Ill.), 1949, p. 1- 95. Trad. fr., *Éléments autobiographiques*, in Einstein [1989-1993], vol. 5, p. 19-54.

Elias Norbert, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1987.

Engel Pascal, *Davidson et la philosophie du langage*, Paris, PUF, 1994.

Esfeld Michael, *Philosophie des sciences*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires Romandes, 2009.

Espagnat Bernard (d'), *À la Recherche du réel*, Paris, Bordas, 1981.

Espagnat Bernard (d'), Klein Etienne, *Regards sur la matière*, Paris, Fayard, 1993.

Eposito Elena Hörl Erich (dir), *Réflexivité et Système. Le débat sur l'ordre et l'auto-organisation dans les années 1970*. Trivium. 2015. <http://trivium.revues.org/5126>.

Fagot-Largeault Anne, "L'émergence", in *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 2002.

Feibleman James K., "Theory of integrative levels". *The British Journal for the Philosophy of Science*, 5 (17), pp 59–66, 1954.

Feltz Bernard, Crommelinck Marc, Goujon Philippe (dir), *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, Paris, Ousia, 1999.

Feuerhahn Wolf, *Max Weber Qu'est-ce que les sciences de la culture ?*, Paris, CNRS éditions, 2023.

Foucault Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Freud Sigmund, (1893) « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques », *Archives de Neurologie*, 1893.

(1895) *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 2002.

(1890 -1920) *Résultats. Idées. Problèmes*, t. 1, Paris, PUF, 1984.

(1821 -1938) *Résultats. Idées. Problèmes*, t. 2, Paris, PUF, 1984.

(1900) *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1980.

(1905) *Le Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1974.

(1915) *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.

(1938) *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.

Friedrich, Janette. *La Pensée comme expérience vécue*. HAL. 2011. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00578392/>

Gabriel Markus, *Pourquoi le Monde n'existe pas*, Paris, J-C Lattès, 2014.

Gautero Jean-Luc. *Le concept de substance chez Whitehead et Russell*. *Philosophie, science et société*. 2015. <https://philosciences.com/le-concept-de-substance-chez-whitehead-et-russel>.

BIBLIOGRAPHIE

- Gautier Claude, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin/EHESS, 2005.
- Gachelin Gabriel, « Vie relationnel et immunité », in *Corps et histoire*, Paris, Les Belles Lettres, p. 45-98.1986.
- Gibb Sophie, Hendry Robin Findlay, Lancaster Tom (dir.), *The Routledge handbook of emergence*, Londre- New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2019.
- Giffard Bénédicte et Lechevalier Bernard, « Neurosciences et affects », *Champ Psychomatique*, 2006 1, n° 41, Pages 11 à 27.
- Grossetti Michel, *Comment construire une ontologie « robuste » pour les sciences sociales ?*, Conférence Université de Toulouse, Janvier 2022.
Examen d'une ontologie robuste pour les phénomènes sociaux intermédiaires in *Métaphysique et Sciences Nouveaux problèmes*, Paris, Hermann, 2022.
- Hagoort Peter, MUC (Memory, Unification, Control): A Model on the Neurobiology of Language Beyond Single Word Processing, *Computer Science, Psychology*. 2016.
https://pure.mpg.de/rest/items/item_2193289_2/component/file_2193288/content
- Hartmann Nicolai, *Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, in *Ontologie. Vol. 3*. Berlin: Walter de Gruyter. 1940.
New ways of ontology, Chicago, H. Regnery, 1952.
- Heisenberg Werner, (1942), *Philosophie : le manuscrit de 1942*, Paris, Seuil, 1998.
Réédition : trad Chevalley, Paris, Allia, 2010.
- Hendry R. F., « Ontological reduction and molecular structure » in *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, N°41, 2010, pp. 183-191.
- Jackendoff Ray, *Semantics and cognition*, Cambridge, M.I.T. Press, 1983.
- Jacob Pierre, *Pourquoi les choses ont-elles un sens*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Juignet Patrick. Le psychisme humain. *Philosophie, Science et Société*. 2015.
<https://philosciences.com/psychisme>.
Un modèle du psychisme. *Philosophie, Science et Société*. 2015.
<https://philosciences.com/modele-psychisme>.
Le concept d'émergence. *HAL*. 2016. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03209830>.
L'idée d'esprit. *HAL*. 2016. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03210713>.
La pensée et sa genèse. *Philosophie, science et société*. 2019.
<https://philosciences.com/genese-pensee>.
La psychanalyse, une science de l'homme ? Paris-Lausane, Delachaux et Niestlé, 2000.
Une ontologie pluraliste est-elle envisageable ? *HAL*. 2022. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03217728>.
Un Univers organisé Essai pour une ontologie réaliste et pluralise, Nice, Libre Accès Éditions, 2023.

- Juillerat Bernard, *Penser l'imaginaire*, Lausanne, Payot, 2001.
- Jung Carl Gustav, (1954), *Les Racines de la conscience*, Paris, Buchet-Chastel, 1975.
- Kant Emmanuel, (1781) *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1967.
(1788) *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1960.
(1790) *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1968.
(1798) *Le Conflit des facultés*, in *Œuvres complètes*, Nrf, Pléiade, 1980, t. III.
(1798) *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Flammarion, 1993.
- Karli Pierre, *Neurobiologie des comportements agressifs*, Paris, PUF, 1982.
Le cerveau et la liberté, Paris, Odile Jacob, 1995.
- Kaufmann Laurence, Cordonier Laurent, *Vers un naturalisme social. À la croisée des sciences sociales et des sciences cognitives*, SociologieS. 2011.
- Kaufmann, Laurence. Cordonier, Laurent. Les sociologues ont-ils perdu l'esprit ? À la recherche des structures élémentaires de la vie sociale. *SociologieS*. 2012.
<http://sociologies.revues.org/3899>.
- Kaufmann, Laurence. La « ligne brisée » : ontologie relationnelle, réalisme social et imagination morale. 2016. *Revue Du MAUSS* 47(1). 2016.
<https://doi.org/10.3917/RDM.047.0105>.
..... « Société », in *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2018, pp. 543-552.
- Kim Jaegwon, « Considérations métaphysiques sur le modèle stratifié du Monde », in *Trois essais sur l'émergence*, Paris. Les Éditions Ithaque. 2005.
Trois Essais sur l'émergence, Paris, Les Éditions d'Ithaque, 2010.
Philosophie de l'esprit, Paris, Les Éditions d'Ithaque, 2008.
L'Esprit dans un monde Physique, Paris, Ithaque, 2014.
- Kistler Maximilien, *L'esprit matériel*, Paris, Ithaque, 2016.
- Künstler Raphaël. Microfoundational Essentialist Social Ontology. Séminaire de janvier 2022. <https://mmso.hypotheses.org/raphael-kunstler-microfoundational-essentialist-social-ontology>.
- Künstler Raphaël (dir.), *Métaphysique et Sciences. Nouveaux problèmes*, Paris, Hermann 2022.
- Lahire Bernard, (2013) *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La découverte, 2019.
L'interprétation sociologique des rêves, Paris, La Découverte, 2018.
La part rêvée. L'interprétation sociologique des rêves, volume 2, Paris, La

BIBLIOGRAPHIE

Découverte, 2021.

Les structures fondamentales des sociétés humaines, Paris, La Découverte, 2023.

Langacker Ronald, An Introduction to cognitive grammar, *Cognitive science*, Vol 10-1, 1986.

Laughlin Robert, Pines David, "The theory of everything", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol 97, n°1, 2000.

Laughlin Robert, *Un Univers différent*, Fayard, Paris, 2005.

Launay Michel, *Psychologie cognitive*, Hachette, Paris, 2004.

Leibniz Gotlob, *Monadologie*, Paris, Erdmann, 1840.

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

(1960) *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Plon 1973.

La Pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.

Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton, 1981.

Lewes George Henry, *Problem of Life and Mind*, Osgood, Trubner & Company 1875.

Libera Alain (de), *Archéologie du sujet*, Paris, Vrin, t. I 2007 ; t. II 2008 ; t. III 2014.

Cours au Collège de France du 13 janvier 2015, Histoire de la philosophie médiévale. <https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/seminar-2015-01-13-16h30.htm>.

Marx Karl, (1867) *Le Capital*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.

Mauportuis Pierre-Louis Moreau, *Essai sur la formation des corps organisés*, A. Berlin, 1754.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966.

Margairaz E, Piaget J., *La Structure des récits*. Fondation Jean Piaget.

http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/textes/VE/JP_25_Images_Dawid.pdf .

Meyerson E., *Réel et déterminisme dans la physique quantique*, Paris, Hermann, 1933.

Mill John-Staurt., (1843) *A system of Logic*, trad française : *Système de logique*, Paris, Mardaga, 1988.

Modera, Astrid. Est-ce que plus est différent ? Réduction et émergence en chimie contemporaine. *Université catholique de Louvain*. 2017.

<http://hdl.handle.net/2078.1/thesis:10162>.

Morgan Lloyd Convy, *Emergent Evolution*, Londres, William & Norgate, 1923.

Morizot Bernard, Portes C., Montant M., Cours « Le langage entre nature et culture », Aix-Marseille Université, 2015.

Mossio Matteo, Umerez Jon. *Réductionnisme, holisme et émergentisme. Précis de philosophie de la biologie*. Vuibert. 2014. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01151472/>.

Neiryck Jacques, Préface, in *Introduction aux réseaux neuronaux*, Bruxelles, De Boeck, 2010.

Passeron Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique*, Paris, Albin-Michel, 1991.

Paty Michel, « La création scientifique selon Poincaré et Einstein », in Serfati, Michel (éd.), *La Recherche de la vérité*, Coll. L'écriture des Mathématiques, ACL-éditions du Kangourou, Paris, 1999, p. 241-280.

Piaget Jean, *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1976.

Pierce Charle Sanders, *The Collected Papers of C. S. Peirce*, vol. 1-6 édités par Ch. Hartshorne et P. Weiss (1931-1935), vol. 7-8 édités par A. Burks (1958), Harvard UP.

Pierrès Roger, Intériorité et extériorité à l'âge classique Histoire d'un partage, Thèse pour l'obtention du grade de Docteur en Philosophie de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2019.

Poinat Sébastien, *Mécanique quantique*, Paris, Hermann, 2014.

Poli Roberto, Scognamiglio Carlo, Tremblay Frédéric (dir.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011.

Popper Karl, (1963) *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985.

(1968) Sur la théorie de l'esprit objectif. In : *La connaissance objective* (pp. 245-293). Paris, Aubier, 1991.

Pouvreau, David, Une histoire de la "systémologie générale" de Ludwig von Bertalanffy - Généalogie, genèse, actualisation et postérité d'un projet herméneutique. Thèse à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. 2013. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00804157v2>.

Quine Willard Orman (von), (1953) *Du point de vue logique*, Paris, Vrin, 2003.

Rastier François, L'action et le sens - pour une sémiotique des cultures, *Journal des anthropologues*, n°85-86, mai 2001, pp. 183-219.

Faire sens De la cognition à la culture, Paris, Garnier, 2019.

Interview, 2019, <https://youtube/atc?v=a2YBeJlFrw>.

Rastier François Bouquet Simon, *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF, 2002.

BIBLIOGRAPHIE

- Recanati François. Philosophie du langage et de l'esprit. Collège de France. 2019.
https://www.college-de-france.fr/site/francois-recanati/_inaugural-lecture.htm.
Penser avec le langage. *Colloque de rentrée du Collège de France*.2020.
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02932399/>
- Richard Jean-François, *Les activités mentales*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Rickert Heinrich, *Grenzen des natruwissenschaften Begriffsbildung*, Fribourg-Leipzig, Mohr, 1996.
- Roche, Christophe. Terminologie et ontologie. *Langages*, 2005/1 (n° 157).
<https://www.cairn.info/revue-langages-2005-1-page-48.htm>.
- Rougier, *Traité de la connaissance*, Paris, Gauthier-Vilars, 1955.
- Ryle Gilbert, (1949) *La Notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978.
- Saussure Ferdinand (de), (1916), *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot, 1981.
- Savioz A., Leuba G., Vallet P., Walzer C., *Introduction aux Réseaux neuronaux*, Bruxelles, De Boeck, 2010.
- Scheller Max, *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951.
- Scubla Lucien, « Les sciences cognitives, les sciences sociales et la matérialisme », in *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, 1992.
- Searle John Rogers, (1969) *Les Actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.
(1995) *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.
- Sperber Dan, *La Contagion des idées*, Paris, Ed.Odile Jacob, 1996.
- Steiner Pierre, Survenance, émergence et immersion : le problème de la conscience d'un point de vue externaliste, *Revue Philosophique de Louvain*, 2013, 111-1, pp. 69-108.
- Tiercelin Claudine, Leçon inaugurale du Collège de France, « Métaphysique et philosophie de la connaissance », 5 mai 2011.
Le Ciment des choses, petit traité de métaphysique scientifique réaliste. Paris, Les éditions d'Ithaque, 2011.
La pensée-signe : Études sur C. S. Peirce. Nouvelle édition. Paris. Collège de France. 2013. <http://books.openedition.org/cdf/2209> .
- Turing, Alan. The Chemical basis of morphogenesis. *Philosophical Transactions*. Royal Society. London. 1952.
<http://www.dna.caltech.edu/courses/cs191/paperscs191/turing.pdf>.
- Varela Francisco Thompson E. Rosch E., *The Embodied Mind* (1991), trad. française *L'Inscription corporelle de l'esprit*, Paris Seuil, 1993.
- Varzi Achille, *Ontologie*, Les éditions d'Ithaque, Paris, 2010.

Whitehead Alfred North, (1938) *Modes de pensée*, Paris, Vrin, 2004.

Windelband Wilhelm, « Histoire et sciences de la Nature », *Les Études philosophiques*, 2000.

Wittgenstein Ludwig, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983.

Grammaire philosophique, Paris, Gallimard, 2001.

Remarques mêlées, Paris, Flammarion, 2002.

Wunenburger Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Paris, P.U.F., 1997.

BIBLIOGRAPHIE

Table des matières

Avant-propos	7
Chapitre 1 Des disciplines récentes	13
1. La querelle des méthodes	13
2. La guerre des substances	20
3. Un abord ontologique différent	25
5. Un nouvel espace de recherche	30
Chapitre 2 Intellect, cognition, pensée	35
1. Les champs empiriques concernés	35
Le langage et la pensée	35
Les conduites et actions pratiques finalisées	37
L'imagination et l'imaginaire	38
L'intelligence et la connaissance	40
L'ordre individuel et collectif	42
La représentation vue par le cognitivisme	44
2. Les caractéristiques pour l'intellect	46
Des traits définissant l'intellect	46
Pas de solipsisme pour l'intellect	47
Une dynamique productive	48
Des effets sociaux et culturels	50
Un dépassement du biologique	51
Situer la pensée	53
Le caractère autonome de la pensée	54

La complexité est présente d'emblée	55
3. Des spécificités et une origine humaine.....	56
Un domaine factuel particulier et irréfutable	56
L'évitement du débat spiritualisme contre matérialisme.....	57
Quelles capacités pour réaliser cela ?	58
Chapitre 3 Changer de paradigme.....	61
1. Dualisme et réductionnisme.....	61
La conception commune	61
L'universalité d'une telle conception	64
Du dualisme au <i>Mind-Body problem</i>	66
Les pièges du dualisme	71
2. Changer les principes de recherche.....	74
Une conception du Monde	74
Les deux piliers du pluralisme	76
Un pluralisme pour penser l'Homme	78
La production des faits intellectuels.....	79
Comment procéder ?	81
3. Un niveau générateur spécifique de l'intellect ?.....	86
Problématisation.....	86
Arguments en faveur d'un support neurobiologique	87
Arguments en faveur d'un niveau spécifique.....	90
Comment comprendre cette émergence ?	92
Penser autrement l'intellect.....	94
Le rôle de la philosophie	96
Chapitre 4 Un niveau cognitif émergent	99
1. Un niveau de complexité en l'Homme	99
Dissiper un malentendu.....	99

L'hypothèse de la complexification et de l'émergence.....	100
2. Envisager l'émergence du cognitif.....	102
Une double approche	102
L'étude en complexité décroissante passe par les sciences cognitives	103
L'étude en complexité croissante passe par la neurobiologie	104
L'émergence est nécessairement locale et progressive.....	105
3. Dépendance et échappement.....	107
Une dépendance attestée	107
L'argument de la pensée rationnelle.....	109
4. Quelques données en neurobiologie	113
Des savoirs incertains.....	113
Les réseaux neuronaux.....	114
Neurosignalétique et neurobiologie computationnelle	115
La rémanence neuronale	117
Les corrélations neurobiologiques	118
5. Une tentative de synthèse.....	120
Interactions de contigüité	120
Les actions en cascade	121
Un niveau d'organisation identifiable.....	122
Chapitre 5 Un niveau social émergent	125
1. Le problème du social	125
Étudier la société humaine	125
Des repères épistémologiques et ontologique.....	127
2. Quelle existence pour le social ?.....	129
Des thèses pour le moins diverses !	129
Une existence engendrant une diversité.....	135

3. Le rôle de la médiation cognitive.....	138
Associer des diverses conceptions	138
L’aspect intellectuel, idéologique et culturel	139
Les interactions directes.....	143
4. Culture et civilisation	147
Des définitions difficiles à trouver	147
Divers points de vue.....	150
5. Culture n’est pas Société.....	155
Étudier les faits de culture.....	155
Une nouvelle querelle des méthodes.....	157
Différencier le social et le culturel	160
Chapitre 6 Un humain conçu sans dualisme	163
1. Des individus dualisés.....	163
La conception courante contemporaine	163
L’universalité d’une telle conception	165
La dualité corps-esprit.....	168
2. L’autre conception.....	170
Le cognitif	170
Le psychisme.....	175
3. Concilier dualisme et pluralisme.....	184
La conception courante	184
Penser autrement	185
Un individu pluriel, dans un Univers pluriel.....	187
Chapitre 7 Le point de vue pragmatique	189
1. Un abord pratique.....	189
Deux domaines à considérer	189
L’esquive de la métaphysique	192

2. Ontologie et pragmatique.....	194
Action et interaction.....	194
Les interactions individuelles.....	195
Les interactions culturelles.....	197
La nébuleuse idéologique.....	199
La techno-socio-culture produit un clivage	201
3. Une société aux effets puissants.....	204
L'environnement socioculturel et technique	204
Le problème de l'écosystème terrestre	206
La dimension politique et géopolitique.....	208
Des environnements en conflit.....	211
Conclusion :	213
Bibliographie.....	217
Table des matières	227