

Claude Savary

Professeur de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières

(1998)

“Études sur la méthodologie  
et les concepts fondamentaux  
d'une théorie de la culture”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Claude Savary, "**Études sur la méthodologie et les concepts fondamentaux d'une théorie de la culture**".

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Claude Savary, **Cheminevements dans l'espace des théories de l'activité symbolique et de la culture**, pp. 11-115. Montréal: département de philosophie, Université du Québec à Montréal, 1998, 343 pp. Cahiers Recherches et théories. Collection Symbolique et idéologie, no S14, collection dirigée par Mme Josiane Boulad-Ayoub. [Autorisation accordée par le professeur Claude Savary le 5 novembre 2004]

M. Savary est enseigne la philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières.



Courriels : [Claude\\_Savary@UQTR.CA](mailto:Claude_Savary@UQTR.CA) ou [gausav@abacom.com](mailto:gausav@abacom.com) .

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

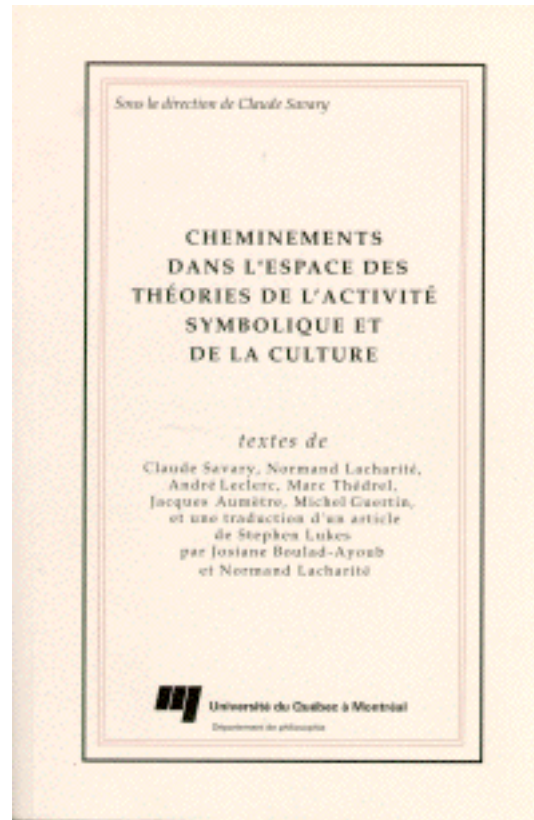
Édition numérique réalisée le 30 juin 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Claude Savary

Professeur de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières

**“Études sur la méthodologie et les concepts  
fondamentaux d'une théorie de la culture”.**



Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Claude Savary, **Cheminements dans l'espace des théories de l'activité symbolique et de la culture**, pp. 11-115. Montréal: département de philosophie, Université du Québec à Montréal, 1998, 343 pp. Cahiers Recherches et théories. Collection Symbolique et idéologie, no S14, collection dirigée par Mme Josiane Boulad-Ayoub. [Autorisation accordée par le professeur Claude Savary le 5 novembre 2004]

# Table des matières

## Remerciements

- I. Méthodologie et concepts fondamentaux
  - i. Considérations générales
  - ii. La construction philosophique de l'objet
  - iii. La définition de la culture
  - iv. Remarques sur ce qui est visé au moyen des notions d'« affectivité » et de « subjectivité »
  
- II. Les concepts appliqués dans les études sur la culture
  - i. Remarques générales
  - ii. Un problème à propos de l'agent de l'activité symbolique
  - iii. L'idée de « représentations collectives » (individualisme et holisme)
  - iv. Les « représentations »
  - v. Les agents de l'activité symbolique
  - vi. L'agent psycho-centré
  - vii. Un modèle pour décrire l'agent : la description des rituels ndembu par Victor Turner
  - viii. L'agent psycho-centre et le fonctionnalisme
  - ix. Transduction et information
  - x. D'autres modèles pour des agents psycho-centrés
    - a) dans la création artistique
    - b) dans la découverte scientifique
  
  - xi. L'agent socio-centré
  - xii. L'agent éco-centré
  - xiii. Les objets de l'activité symbolique
  - xiv. Les objets épistémiques et les objets sémiotiques
  - xv. Les objets épistémiques
  - xvi. Les objets sémiotiques

III. [Les applications simultanées de plusieurs modèles](#)

- i. [L'homme neuronal de Jean-Pierre Changeux](#)
- ii. [Ernest Gellner et le mouvement psychanalytique](#)

IV. [Des modèles des configurations logico-linguistiques des objets et des agents](#)

V. [Des modèles pour des pratiques épistémiques](#)

VI. [Des modèles pour des pratiques sémiotiques](#)

VII. [Les objets informationnels](#)

[Références](#)

Claude Savary

“Études sur la méthodologie et les concepts fondamentaux d'une théorie de la culture”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Claude Savary, *Chemineurs dans l'espace des théories de l'activité symbolique et de la culture*, pp. 11-115. Montréal: département de philosophie, Université du Québec à Montréal, 1998, 343 pp. Cahiers Recherches et théories. Collection Symbolique et idéologie, no S14, collection dirigée par Mme Josiane Boulad-Ayoub. [Autorisation accordée par le professeur Claude Savary le 5 novembre 2004]

## Remerciements

[Retour à la table des matières](#)

Les présentes *Études* appartiennent à un ensemble de travaux générés et exécutés selon un plan de recherches sur la théorie de la culture menées conjointement avec mes collègues Josiane Boulad-Ayoub et Normand Lacharité, ainsi qu'avec des étudiants à l'occasion de séminaires communs dispensés au programme de doctorat conjoint de l'Université du Québec à Trois-Rivières et de l'Université du Québec à Montréal. J'en sais gré à mon ami Normand et à mon amie Josiane d'avoir apporté pendant plusieurs années leur collaboration constante à un effort assidu pour construire et développer une problématique et une conceptualité propres à cette interrogation sur la culture. Je remercie également toutes les personnes qui y ont contribué dans les séminaires ou dans diverses rencontres. À deux occasions il m'a été donné de poursuivre cette interrogation avec des auditoires brésiliens. D'abord à l'Instituto de Filosofia e Ciências Sociais de l'Universidade Federal do Rio de Janeiro pendant le mois de septembre 1992 ; ensuite, de septembre à décembre 1993, pour une série de séminaires, à l'Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Je remercie, pour la première invitation, et pour l'accueil qu'elle m'a réservé lors de ces deux

séjours, la professeure Vera Vidal, alors directrice du département de philosophie de l'Université Fédérale, et pour la seconde<sup>\*</sup>, le professeur Alino Lorenzon, du Departamento de Filosofia de l'Université de l'État de Rio. Je remercie aussi Glória Maria Vilhena de Paiva, chargée de projets et de recherches à la Faculdade de Filosofia, Ciências E Letras Nossa Senhora de Sion, affiliée à l'Universidade do Estado de Minas Gerais, de l'intérêt qu'elle a manifesté pour ces recherches. Enfin, je dois des remerciements particuliers à Normand Lacharité qui a copieusement annoté une version antérieure de mon texte. Si copieusement que faute de temps je n'ai pu, pour la présente parution, profiter pleinement de la considération de ses questions et commentaires. Ce qui a pour avantage de fournir, pour la réflexion à venir, des problèmes à reformuler, des questions à préciser, des thèses à expliciter. Et bien entendu nul autre que moi n'est responsable des lacunes et insuffisances du présent texte.

## I.

### Méthodologie et concepts fondamentaux

#### *i. Considérations générales*

[Retour à la table des matières](#)

Je suppose qu'au point de départ un sujet connaissant est en présence d'un flux inorganisé d'informations. Il en est ainsi, pour lui, de ce qu'on nomme la réalité ou l'empiricité. À l'origine, cette réalité est présente à la manière d'un magma ou d'un chaos et l'activité d'un sujet connaissant instaure progressivement un ordre dans ce chaos. Cette mise en ordre est d'abord une expérience vécue spontanée d'un sujet. Et si on cherche par ailleurs une conception de la philosophie qui soit sous-jacente à ce qui va suivre, on peut dire que pour moi il s'agit d'une récupération, par la pensée ou la réflexion, en fait par la pensée réfléchissante, de l'expérience vécue d'un sujet. Ce que je nomme ici « sujet » ou « sujet connaissant » peut désigner aussi bien un individu qu'un groupe d'individus, et peut aussi désigner un sujet historique.

Il s'agit d'une récupération parce qu'on cherche des moyens de comprendre la situation présente, ses composantes et les fonctions de ces composantes, en revenant à

---

\* Je remercie vivement le « Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico » établi à Brasília, capitale du Brésil, qui pour ce séjour m'a accordé une bourse de « Pesquisador Visitante ».

une situation plus simple, plus analysée, dans laquelle on peut mieux saisir des motivations et la constitution des structures. Ce que j'appelle « la situation présente » peut être entendu comme, par exemple, l'existence même de cet état de chose, de cet arrangement qu'on a nommé « culture », ou encore de ces arrangements particuliers que les anthropologues désignent par l'expression « des cultures ».

Quant à l'idée du magma ou chaos, on doit l'interpréter de la manière suivante. Quelqu'hypothèse que l'on fasse sur les fonctions ou les finalités de la culture ou des cultures, on suppose que cela appartient à un processus et que ce processus à un terme initial, un *terminus a quo*. La supposition n'a pas pour but de nous proposer de méditer sur d'insondables origines mais de nous permettre de mieux saisir des fonctions, des structures et des comportements dans leur actualité. On peut tout simplement se dire, par exemple, qu'a été perçue une relation entre l'idée de culture et l'idée d'ordre, et que cette relation est dynamique (« par » la culture est généré de l'ordre). Lorsqu'il s'agit de préciser ce qu'on vise en utilisant le mot « culture » on le fait effectivement en se référant aux notions d'ordre ou de régulation, parfois de sens, qui est une manière subtile et par la bande de parler de la même chose. Cette définition par l'ordre on la rencontre lorsque E. Evans-Pritchard écrit que « la religion est la mère de la culture et de l'ordre social » (1981, p. 49). Également chez Z. Bauman (1973, pp. 94-95, 54-57) où on trouvera des explicitations et des descriptions des relations entre structure et ordre ; aussi chez G. Simondon (1969, pp. 150 et 227) où l'idée de régulation se retrouve, intégrée à l'effort mental dans son actualité: on utilise l'idée de régulation non seulement pour décrire des états de choses que l'on observe (par exemple, des cultures), mais aussi pour décrire ce qu'est notre présente activité. Autrement dit, être cultivé, aujourd'hui comme autrefois, ce serait - idéalement - intégrer toutes les parties significatives de l'expérience dans un ensemble. De ce point de vue, l'ordre est constamment à refaire et la culture toujours en crise.

Il y a toujours un lien entre « culture » et « normativité », et plusieurs concepts tentent de décrire cette caractéristique. C'est le cas pour les concepts d'adaptation, d'équilibration, de fonction, de structure, d'intelligence <sup>1</sup>.

La présomption concernant le chaos s'applique donc aussi bien à l'activité désignée par le terme « culture » telle qu'elle s'exerce à n'importe quel moment du processus historique, et aussi bien pour des individus que pour des groupes <sup>2</sup>. La

---

<sup>1</sup> Cf. les commentaires de Z. Bauman (1973, p. 56) sur « mental » et « mind », comme deux formes interreliées d'adaptation ou de structuration; aussi d'Isabelle Stengers sur la notion d'« esprit » (Stengers, 1988, p. 130).

<sup>2</sup> Un énoncé aussi général mérite une explicitation, si courte soit-elle pour le moment. Ce qui est stipulé par cet énoncé, on le verra plus loin, c'est que la culture (les produits, événements, états de choses culturels) est descriptible comme étant de l'activité mentale. Celle-ci sera à expliciter en



fonction de la notion de chaos est par ailleurs ici de m'aider à me situer méthodologiquement, comme je le ferai plus loin. Et je reviendrai sur l'idée exprimée par Evans-Pritchard, à savoir que « la religion est la mère de la culture et de l'ordre social ». Elle entrera probablement en conflit avec la posture de la science, et les relations entre les deux constitueront un problème spécial.

Je présume qu'une philosophie de la culture prend comme point de départ et objet d'étude un domaine défini et déterminé par un corpus ou ensemble de textes qui nomment leur objet « la culture ». Ce corpus est constitué des « Études sur la culture » ainsi que des « Théories de la culture » et, pour moi, elles -les Études et les Théories - circonscrivent ou découpent un domaine dans le flux inorganisé d'informations. En ce sens, la culture est un objet construit. De plus, il faut comprendre que la conceptualité que j'utiliserai pour décrire cet objet, pour en parler, pour *l'exposer*, est celle de l'analyste et non celle des théoriciens de la culture ou des études sur la culture. La science construit son objet; de même, la philosophie construit son objet.

## *ii. La construction philosophique de l'objet*

[Retour à la table des matières](#)

Par l'expression « construction philosophique de l'objet » je désigne la reconnaissance, l'extraction et l'explicitation des méthodes et concepts mis en oeuvre et utilisés par les théories et études sur la culture, sans que les auteurs de ces études ou ces théoriciens en soient nécessairement conscients ou que ces méthodes et concepts soient explicites pour eux. En ce sens, il s'agit des catégories de l'analyste, et non pas celles des études ou théories. J'applique un principe ou une procédure *philosophique* qui peut être illustrée par cette remarque de Rudolf Carnap (1973, p. 184), à savoir que ce que le philosophe des sciences « étudie, ce sont les fondements

---

exhibant que la sensation, la perception, la pensée, sont des processus au moyen desquels des organismes fabriquent pour eux-mêmes ou reçoivent pour eux-mêmes de l'information à propos de leurs environnements. je crois qu'une telle définition est compatible avec les positions de base d'une philosophie matérialiste, sans nécessairement y joindre des descriptions neuro-scientifiques. (Voir dans M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, Volume 4, *Ontology II, A World of Systems*, D. Reidel Publishing Company, 1979, le chapitre 4 (Minci), notamment la définition de la culture (p. 182) comme ce qui renvoie aux membres d'une société qui s'investissent dans des activités mentales). (Les deux autres sous-systèmes de la société étant l'économie, qui est définie comme la transformation de l'environnement et le politique qui est défini comme le contrôle des comportements sociaux]. L'information est au fond une mise en forme des environnements. Quant aux aspects collectifs et historiques de ces produits, événements et états de choses, il seront descriptibles comme des processus de communication et de transmission.

philosophiques (c'est-à-dire logiques et méthodologiques) de la psychologie » et que « Le philosophe des sciences humaines a délaissé l'étude de la « nature de la culture » pour celle des fondements philosophiques de l'anthropologie. Ce qui passe au premier plan, c'est l'étude des concepts et des méthodes de chaque domaine scientifique ». Cela a pour conséquence que ce qui est pris en considération comme étant la culture est un construit, un construit des sciences du domaine de la culture, et que le philosophe procède à la reconstitution, à l'analyse de ce construit.

J'ai donc donc quatre étages. J'ai décrit le premier comme un chaos ou flux inorganisé d'informations<sup>3</sup>. Un deuxième est celui qui est constitué par des réalisations empiriques d'organisations ou structurations d'informations. Le troisième, les études sur la culture et théories de la culture, porte sur le deuxième et il circonscrit et décrit un domaine  $x$  de la réalité qu'il nomme des cultures et qui ont comme propriété « la culture ». Le quatrième, celui où nous nous plaçons, prend appui sur le troisième pour dégager les méthodes et concepts mis en oeuvre dans les opérations de ce troisième.

### *iii. La définition de la culture*

[Retour à la table des matières](#)

Je ne m'attarderai pas à définir longuement le terme « culture ». Cette décision est une conséquence de ce que j'ai déterminé plus haut comme orientation méthodologique. C'est le corpus des textes qui ont pour objet la culture ou la théorie de la culture qui fournit le matériau, à savoir les descriptions, les concepts, les thèses et discussions qui sont pertinents et utiles pour une construction théorique. Cela m'est recommandé aussi par ce fait que le terme a un sens trop large et trop vague. Il est dans un tel cas préférable et plus fécond de travailler avec des sous-concepts plus spécifiques et plus précis qui, pour notre domaine, circonscrit et délimité par le corpus, sont applicables à des portions ou à des configurations plus définies du domaine<sup>4</sup> - tels que ceux que j'utiliserai plus loin, par exemple, les AGENTS et les OBJETS, de l'activité symbolique, et aussi à des aspects empiriquement plus significatifs, plus concrets, comme ce qui est dénoté par la notion d'« activité » au paragraphe suivant.

---

<sup>3</sup> Il est bien certain pour moi que les peuplades germaniques dont parle Tacite, ou l'empire romain, ou le monde médiéval, ne sont pas des chaos inorganisés, et qu'ils comportent un ordre. Mais je me place ici du point de vue de l'apparition du thème de la culture et je relie l'apparition du thème aux découvertes et aux récits des voyageurs du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>4</sup> Une stratégie identique, et pour les mêmes raisons, avait été proposée par Arne Naess pour l'enquête que l'UNESCO lui avait commandée sur l'« idéologie » (cf. Naess 1956).

Pour inaugurer et orienter l'enquête que j'entreprends je définis la culture comme les *activités symboliques humaines*, en comprenant « symbolique » comme étant synonyme de « mental » ou de ce qu'on associe à l'« esprit » ou au « mind ». Lévi-Strauss proposerait une définition semblable en ce que, selon une interprétation qu'en fait Clifford Geertz (1973, pp. 352, 356), pour lui, « l'anthropologie n'est qu'en apparence l'étude des coutumes, croyances ou institutions. En réalité c'est l'étude de la pensée ». C'est pour cette raison que Lévi-Strauss aurait eu recours aux ressources de la linguistique structurale, de la théorie de l'information, de la logique des classes, de la cybernétique et de la théorie des jeux <sup>5</sup>. Mais le sens que je donnerai à « mental » sera plus large que celui qu'on lui donne si on en fait l'équivalent du terme « pensée ». Quant au mot « symbolique », il est utilisé ici dans un sens large, pour désigner toutes les représentations, tous les signes ou toute entité signifiante - des objets, des événements, des états de choses peuvent signifier - aussi bien ceux qui sont référentiels, qui sont présumés renvoyer à un monde objectif, que ceux qui ne renvoient pas à un monde objectif. Dans les usages accoutumés, le terme « symbole » (« *symbol* » en anglais) a divers sens, et pas toujours ce sens large. Chez Dan Sperber (1974 et 1979) le symbolique est distingué de l'ordre du signe, qui est présumé référentiel (et rationnel). C'est aussi le cas chez Leslie White (1949), mais sans la dépréciation du symbolique que l'on rencontre chez Sperber. Dans l'ouvrage classique de Ogden et Richards, c'est le sens contraire que l'on trouve: l'attitude cognitive référentielle est réalisée dans l'usage symbolique des mots (« *symbolic use of words* »), et l'attitude non-référentielle l'est par l'usage émotif (« *the emotive use* ») (Ogden et Richards 1923, p. 149). Il y a un cas où la définition proposée correspond au sens large que je vais moi-même emprunter. C'est chez Susanne K. Langer qui définit le symbole comme « any device whereby we are enabled to make an abstraction » (Susanne Langer 1979, p. xi) <sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Geertz fera état de son désaccord avec une telle conception de la culture.

<sup>6</sup> Il arrive à Ogden et Richards d'employer « symbol » pour tout ce qui peut signifier. C'est ainsi que leur ch. X (« Symbol situations », pp. 209-242) traite des symboles en général, de ceux qui sont émotifs aussi bien que de ceux qui sont référentiels (cf. p. 227). Mais ils sont entraînés vers une conception, comme celle de Sperber, selon laquelle le mode référentiel de signification prévaut sur tous les autres, de telle sorte que le symbole, pour ainsi dire, parfait, c'est le symbole référentiel ; ainsi, écrivent-ils : « Symbolism is the study of the part played in human affairs by language and symbols of all kinds, and especially of their influence on Thought. It singles out for special inquiry the ways in which symbols help us and hinder us in reflecting on things » (p. 9). On le verra abondamment plus loin, ce qui importe plus que les questions terminologiques, c'est la dichotomie « rationnel » / « émotif » que nous rencontrerons constamment. (Leslie White (1949) est un anthropologue qui utilise le mot « symbol » dans un sens large. Pour lui, tous les items culturels sont des « symbols », et comme c'est le cas pour Langer, ils réalisent l'abstraction. Et je crois que pour lui les « signes », ce qui est strictement référentiel, ce sont des moyens mis en œuvre pour une pratique linguistique plus élémentaire et moins complète).

Mes descriptions utiliseront souvent les notions de cerveau et d'esprit, ou du complexe cerveau/esprit, et cela parfois dans un cadre cognitiviste ou informationnel. Le concept de « cognition » n'a pas encore reçu de définition bien délimitée. Admettons que le cognitivisme ou la science cognitive a pour sujet d'étude le domaine des « choses qui connaissent » (« *knowing things* » dans Pylyshyn 1984, p. xi). La manière de comprendre le domaine comporte habituellement la distinction entre l'interne et l'externe. Le cognitivisme suppose alors un complexe esprit/cerveau susceptible d'une description matérielle et d'une description informationnelle ou fonctionnelle. Dans la description informationnelle le système est caractérisé par des états internes (« états mentaux ») qui sont représentationnels (Ander 1992, p. 13). Le terme « cognitif » est utilisé pour décrire une relation entre l'interne et l'externe et les mots représentationnel et informationnel indiquent que pour le système il y a un contenu interne, les états mentaux, « renvoyant à des entités externes » ou « *sémantiquement évaluables* » (Ander 1992, p. 14 ; pour simplifier, et ne pas avoir à entrer ici dans un univers complexe de nuances, j'identifie les « sciences cognitives » au « cognitivisme », et je renvoie à l'ouvrage d'Ander pour les distinctions et évolutions théoriques survenues dans le domaine).

Je veux donner à cognitif et à informationnel un sens plus large que celui dont je viens de parler. La tradition dans laquelle on se meut présentement ne rend pas la chose facile. On y trouve une très forte association du référentiel, du rationnel et du cognitif. Et cette association est reliée à une forme d'objectivisme dans laquelle le monde est posé là et dans laquelle toute manifestation est réduite à des entités « physiques ». Dans ce contexte ce qui est distingué du « cognitif », c'est l'« émotif » dont le statut est pour le moins problématique. Déjà, chez Ogden & Richards, l'« emotive use of words » est qualifié de « probably more primitive<sup>7</sup> ». En neurologie, l'émotif est relié à une ancienne partie du cerveau, le système limbique, appelé parfois cerveau reptilien et correspondant aussi à celui des mammifères primitifs (Jean-Pierre Changeux 1983, p. 140; Steven Rose 1975, p. 292; S. Lynne Mackenzie 1985, pp. 120-121). Il y a plusieurs raisons pour proposer d'élargir la signification de termes comme cognitif et informationnel. Admettons que les informations provenant de l'extérieur - du référentiel - sont à l'origine, sont la source des *percepts* alors que les informations provenant de l'intérieur sont à l'origine, sont la source des *affects*<sup>8</sup>. Admettons aussi que le terme cognitif soit utilisé, non seulement pour désigner une connaissance au sens fort, impliquant des attitudes épistémiques telles la connaissance et la croyance, et entraînant des jugements comportant des valeurs de vérité, mais aussi des attitudes qui supposent la conceptualisation mais

---

<sup>7</sup> Ogden & Richards 1923, p. 149. On trouve dans cet ouvrage, déjà, la conception du langage émotif comme « folk psychology » et des thèses comparables à celles de l'« eliminativism ».

<sup>8</sup> Pour cette distinction voir Normand Lacharité 1998, pp. 164-166.

n'impliquent pas de valeur de vérité, con-une « imaginer, voir-comme, envisager <sup>9</sup> ». On admet donc que de l'information peut provenir de l'intérieur. (Et cela ne signifie pas qu'elle ne puisse pas avoir un rapport avec des objets, événements ou états de choses extérieurs). On admet aussi que des attitudes non-référentielles (« imaginer », etc.) ont un contenu informationnel et sont perçues, sans qu'une valeur de vérité doive leur être attribuée. Enfin, j'espère pouvoir faire valoir que la principale raison de revaloriser le non-référentiel est que cela permet de traiter plus adéquatement d'un grand nombre d'activités symboliques qui risquent d'être déformées ou laissées pour compte si on n'apporte pas quelque support à leur présentation ou à leur pertinence. En d'autres mots, convenir que la sphère de l'art, de l'éthique, de la religion, de la philosophie, que cela soit tout bonnement non-référentiel, a-rationnel ou irrationnel, un parasite de la référence, une réaction du cerveau reptilien, ça ne me paraît pas raisonnable <sup>10</sup>.

Je dois admettre, que, pour le moment, la distinction que je fais entre *percepts* et *affects* est très sommaire. Il est en effet très sommaire de faire sans nuances une allégation à l'effet que tout ce que comportent les affects provient de, a pour source ou origine l'intérieur d'un sujet, et que tout ce que comportent les percepts a pour source ou origine l'extérieur d'un sujet. Il est assez commun de prétendre, à l'encontre d'un objectivisme ou réalisme qui semble aller de soi, que des éléments internes participent à la connaissance de la réalité « extérieure ». C'est, par exemple, ce qui est soutenu lorsqu'on développe le point de vue selon lequel l'observation est chargée de théorie (« theory-laden »). Mais ce n'est pas de cette question que je veux m'occuper ici. Il m'importe particulièrement de sauvegarder la possibilité de thématiser ultérieurement une certaine détermination par l'intériorité du sujet, et cela sans même pouvoir dire maintenant de quoi il s'agit. En l'énonçant, ainsi que je le fais relativement à l'affect, je me réfère à ce que, dans le sillage du réalisme et de l'objectivisme, des thèses qui semblent dominantes argumentent pour l'objectalité des

---

<sup>9</sup> Voir Claire Armon-Jones 1991, pp. 11-12.

<sup>10</sup> Tout cela est non référentiel - est « social-émotif » - dans la conception du langage de l'empirisme (v. C. A. Hooker 1975, pp. 183, 191). Pour Sperber (1974, p. 97 et suiv.) tout le symbolique - au sens restreint - est un « parasite » du référentiel, et du sémantique - au sens kantien d'« analytique ». Je reviendrai là-dessus. Mon propos, si j'avais à le développer - ce que je ne ferai pas dans le présent texte - ne serait pas de travailler pour transporter l'art, l'éthique, la religion et la philosophie dans le référentiel, mais à élargir la conception courante de la rationalité. Il s'agirait pour moi de tenter de revaloriser le non-référentiel en élargissant notre conception de la rationalité. Par ailleurs si, d'une façon lapidaire, j'assimile le non-référentiel, l'a-rationnel et l'irrationnel, et les associe à « une réaction du cerveau reptilien » c'est que je pense que c'est cela même qui est *suggéré* par ce qui se rencontre dans la littérature. C'est ainsi que, par exemple, on distingue le référentiel de l'émotif, et qu'on associe l'émotif au cerveau reptilien (sur l'association de l'émotif au cerveau reptilien, voir les auteurs (Changeux, Rose et Lynne Mackensie) cités plus haut.

affects <sup>11</sup>. Ces thèses assimilent l'objectalité et la rationalité et le point de vue cognitif et c'est à cela que je fais allusion lorsque je parle d'une tradition dans laquelle on se meut présentement. Pour sa part Claire Armon-Jones soutient que malgré que l'on puisse prétendre que l'émotion soit à décrire selon le mode de l'objectalité, à un niveau plus général il est théoriquement pertinent de décrire les états affectifs comme étant sans objets (« objectless »). Dans sa propre thèse ce qu'elle priorise c'est une relation entre les états affectifs et des processus neurophysiques. Ce sont ces processus qui « causent » les états affectifs. Cela, et son argumentation concernant l'objectalité de la « Standard View », sont des indices quant à la possibilité de soutenir que les affects ont pour origine ou source l'intérieur du sujet, de ce que j'appellerai plus loin l'agent psycho-centré. (Pour approfondir ce thème de la philosophie de l'esprit d'autres indices pourront être pris dans les ouvrages déjà mentionnés de Simondon et de Jaynes, de même que dans les travaux du neurologue Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992 [Trad. franç. : *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob]). Une des thèses principales d'Edelman c'est que le système immunitaire des vertébrés, de même que le cerveau humain, ne sont pas des systèmes qui fonctionnent par instruction, c'est-à-dire que les informations de base dont ils disposent ne proviennent pas de leur environnement ; il s'agit plutôt de « systèmes de reconnaissance » qui possèdent de l'information indépendamment de leur relation à l'environnement, et dont on peut, à ce qu'il me semble, dire qu'il vont traiter de nouvelles informations à partir du système de reconnaissance dont ils sont déjà équipés. Ce point de vue n'est pas sans rappeler une critique que Simondon faisait de la théorie accoutumée de l'information dans son ouvrage de 1964, à savoir notamment que « Les signaux doivent rencontrer pour être reçus des *formes préalables* par rapport auxquelles ils sont *significatifs*;... » (cf. *L'individu et sa genèse physico-biologique (L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information)*, Paris, PUF, 1964, p. 255). J'aurai besoin d'une telle conception de la « subjectivité » plus loin lorsque j'introduirai la notion d'« objets sémiotiques auto-centrés » que je devrai articuler à une forme quelconque d'« agents autocentrés ». Et, par ailleurs, la notion, plus importante dans l'exposé qui va suivre, d'« agent psycho-centré », comme support d'activités intentionnelles, me semble lacunaire si on ne peut la thématiser comme un « je », en faisant valoir qu'il comporte une « conscience de soi ». Et je soupçonne que cette conscience de soi est pour une part un état affectif, à vrai dire qu'elle ne peut pas exister ou se produire sans affectivité.

---

<sup>11</sup> On trouve ces thèses notamment dans l'ouvrage de Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion* (The MIT Press, 1987). Dans la critique qu'elle en fait Claire Armon-Jones les qualifie de « Standard View » et les nomme « the objectual view ». (Je traduis en français « objectual » par « objectal » et je traduirais le substantif « objectuality » par « objectalité » ; ces appellations, rares en français, on les rencontre dans Fritz Künkel, *Psychothérapie du caractère*, Paris, Emmanuel Vitte, 1952, dans une traduction de l'allemand (*Die Arbeit am Charakter*) par L. Barbey, pour rendre les termes « Objektal » et « Objektivität ».

#### ***iv. Remarques sur ce qui est visé au moyen des notions d'« affectivité » et de « subjectivité »***

[Retour à la table des matières](#)

Ce que je voudrais parvenir à thématiser par l'évocation de ce qui est affectif et subjectif, et que j'illustre par quelques renvois dans les trois paragraphes précédents, peut être précisé en empruntant l'orientation suivante.

J'ai rapporté plus haut que pour le cognitivisme les états mentaux sont des contenus internes qui renvoient à des « entités externes », ou encore que ces contenus - des « états représentationnels » - sont « sémantiquement évaluables » (Anderl 1992, p. 14). Je suppose que cela veut dire que l'on peut vérifier leur signification en les rapportant à ce à quoi ils réfèrent objectivement: être « sémantiquement évaluables » est donc un équivalent de « qui renvoie à des entités externes », et je suppose que cela veut dire aussi que l'on peut en avoir les concepts et donc les termes ou mots pour les nommer.

Or il y a un domaine pour lequel il y a des états mentaux qui ne sont pas « sémantiquement évaluables », mais qui sont pourtant reconnus comme états mentaux. (Dans ce qui va suivre je veux en rester le plus possible à des descriptions sans avoir à décider de la source ou origine de ces états mentaux; je ne peux pas prétendre que s'ils ne sont pas évaluables sémantiquement cela entraîne qu'ils ne soient pas d'origine « externe », et donc, ultimement, référentiels, c'est-à-dire susceptibles d'une explication causale ou fonctionnelle). Par ailleurs, concernant le statut et la portée de ce qui est dit « externe », je ne sais pas si je dois accorder une importance - et laquelle - à la distinction entre l'« externe », ou le « monde », d'une part, comme « figure », ou découpé en objets, et, d'autre part, le « monde » comme « fond », ou recelant des puissances, forces et énergies (voir Simondon) ; c'est probablement là une reprise de la distinction entre la forme et la matière; j'y vois aussi, peut-être à tort, une version de la distinction kantienne entre « monde » et « nature » : « Le premier » comme « l'ensemble mathématique de tous les phénomènes et la totalité de leur synthèse... », et le second comme « ce même monde en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique, et qu'on ne recourt pas ici à l'aggrégation, dans l'espace ou dans le temps, pour le réaliser à titre de quantité, mais à l'unité de l'existence des phénomènes. » (*Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 334).

Ce qui est « sémantiquement évaluable » pour les sciences cognitives, je l'assimile à la forme, présumément séparée du « contenu », dans les deux premières *Critiques* chez Kant: cela peut s'expliciter en soutenant que dans ces deux premières *Critiques*, celle de la « raison pure » et celle de la « raison pratique », c'est une « forme universelle » qui est appliquée à un « contenu », à un « particulier », alors que dans la troisième, la Critique du *jugement*, dans les « objets du jugement réfléchissant, l'œuvre d'art et l'être vivant, nous avons une unité de la forme et du contenu, de la loi intérieure et de la réalité extérieure ». Le contenu, le particulier, a sa forme ; celle-ci lui est immanente. (je me suis ici inspiré de, et ai traduit librement Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, p. 530-531). Par ailleurs, la forme kantienne séparé du contenu, c'est ce qui est sémantiquement évaluable pour les sciences cognitives. C'est ce qui sera, par exemple, décrit et examiné chez Varela, Thompson et Rosch (*The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, The MIT Press, 1993, p. 70-72) sous le nom de « computational mind », et présumé être une thèse des sciences cognitives et une réitération du kantisme des deux premières *Critiques*.

Or, typiquement, chez Kant, le domaine de l'esthétique est celui des objets pour lesquels, dans leur production, les états mentaux correspondants ne sont pas sémantiquement évaluables, et pour lesquels on ne postule pas de sujet transcendantal, c'est-à-dire que les choses ont alors, en plus des « attributs logiques », des « attributs esthétiques », qui appartiennent au « sens commun »; dans la présentation qu'Éric Weil en fait cela est probablement plus adroitement expliqué : la *Critique de la raison pure* part du *fait* de la science et la *Critique de la raison pratique* part du *fait* de la loi morale, et il s'agit alors pour Kant, dans la Troisième critique, de partir d'un autre *fait* dont la nécessité ou l'évidence découle des deux premières critiques, à savoir « Le rapport entre homme et nature empirique » ou « l'adéquation entre homme et monde », qui suppose une « faculté » qui « se trouve en rapport avec ce qu'il y a de plus immédiat en l'homme, le sentiment du plaisir et du déplaisir, sentiment le plus purement subjectif, le moins objectivant, et qui n'apporte même rien à la constitution de l'objet ». Donc, il y a une critique du judiciaire parce que l'homme découvre en lui « ce fait de la perception d'une structure concrète, de structures concrètes ». (Voyez Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963, p. 62-69). Voilà pour les considérations qui motivent d'un point de vue général l'intérêt de Kant pour l'esthétique. Je vais maintenant rapporter quelques remarques de Kant, sans en faire l'examen, et qui concernent notamment la sémantique des états internes.

Pour comprendre l'art - qu'il va comparer à la science - Kant le rapproche de la nature et il le fait au, moyen d'une description du « génie » selon laquelle les états mentaux agissants ou engagés dans la création artistique sont inaccessibles. La science se constitue selon des règles que l'on explicite et que l'on suit, mais pour l'art il n'en est pas de même, le génie ne sait pas d'où lui vient la règle qui le guide : « lui-



même ne peut indiquer scientifiquement comment il réalise son oeuvre, mais [...] il donne, en tant que *nature*, la règle: donc l'auteur d'une oeuvre qu'il doit à son génie, ne sait pas lui-même d'où lui viennent les idées et il ne dépend pas de lui d'en concevoir à volonté ou d'après un plan, ni de les communiquer à d'autres dans des prescriptions qui les mettraient à même de produire de semblables ouvrages. » (Critique *du jugement*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1971, § 46). C'est dire que ces états mentaux sont ineffables, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être exprimés dans un langage (ce qui est *effatum* étant une « chose prononcée »). Et ce qu'il y a dans l'art ce sont des « représentations de l'imagination ». Il s'agit d'« idées », parce qu'elles « tendent [...] vers ce qui est au delà des limites de l'expérience, cherchant ainsi à se rapprocher d'une présentation des concepts rationnels (idées intellectuelles)... ». Une de leurs propriétés c'est d'avoir « l'apparence d'une réalité objective », l'apparence seulement, parce que ce sont des « intuitions intérieures » et qu'« aucun concept ne peut leur être absolument adéquat », c'est-à-dire qu'« aucune langue ne peut (les) exprimer complètement, ni (les) rendre complètement intelligibles. » J'ajoute que pour Kant une idée esthétique en est une qui « donne beaucoup à penser » (pour toutes ces citations, v. Ibid., § 49).

Je réitère que je ne veux ici rien faire d'autre qu'esquisser une orientation, un domaine ontologique que je me propose de considérer. Je fais à cet égard l'hypothèse que l'investigation relative à l'esthétique - que je rapproche de la créativité et de l'invention - ouvre un champ fécond pour la philosophie de la culture. C'est celui de la conceptualisation de la sensation, de la perception, de la relation de nos organismes, de nos cerveaux - peut-être faut-il la nommer « pré-cognitive » - à notre environnement, d'une part notre environnement physico-pragmatique, d'autre part notre environnement existentiel <sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Parmi les concepts fondamentaux que je présenterai plus loin dans ce texte on rencontrera les OBJETS de l'activité symbolique, c'est-à-dire les représentations que les AGENTS de l'activité symbolique engendrent, communiquent, modifient, etc. Je supposerai, pour rendre compte de ce que je trouve dans les études sur la culture et les théories de la culture, qu'il y a deux principaux types d'OBJETS de l'activité symbolique, à savoir des OBJETS ÉPISTÉMIQUES et des OBJETS SÉMIOTIQUES. Les OBJETS ÉPISTÉMIQUES seront définis comme étant les représentations constitutives du SAVOIR des AGENTS, de leur relations cognitives à leur environnement physico-pragmatique ; les OBJETS SÉMIOTIQUES seront définis - ont été d'abord définis dans cette recherche - comme étant les représentations constitutives de l'univers de SENS dans lequel les AGENTS communiquent entre eux et interagissent. Ce que je viens d'ajouter ici, dans le corps du texte, pour les OBJETS SÉMIOTIQUES, c'est qu'ils sont constitutifs d'une relation des AGENTS à leur environnement existentiel, sans préciser de quoi il s'agit. D'autre part, les OBJETS SÉMIOTIQUES sont la plupart du temps, dans les études et théories anthropologiques, saisis comme des représentations collectivement partagées. Je dirai donc plus loin qu'ils sont SCCIO-CENTRÉS. Mais les processus auxquels je m'intéresse présentement, et que je défini par des références à l'affectivité et à la subjectivité, sont probablement des OBJETS SÉMIOTIQUES que je dois appeler AUTODÉTERMINÉS, puisqu'ils sont le produit de l'activité des individus ou sujets. (Et je crois que l'on devra concevoir quelque chose de semblables pour les OBJETS ÉPISTÉMIQUES lorsque l'on les décrit à certaines étapes de leur production). Enfin, cela

Il est fort possible que les opérations ou activités de ce domaine soient de quelque manière des constituants de ce qui est traditionnellement nommé la perception. Chez Kant il s'agit là du *fait* qui commande l'investigation faite dans la *Critique du jugement*. C'est le fait découvert par l'homme en lui-même « de la perception d'une structure concrète, de structures concrètes ». (Éric Weil, *Ibid.*, p. 64). Il s'agit du monde sensible de la philosophie naissante et du rapport de l'homme à ce monde, « Le rapport entre homme et nature empirique ». En outre, comme l'explique Weil, le « monde phénoménal » est « ordonné », et l'esprit ne « travaille » qu'à la condition qu'il le soit; et ce qui importe le plus pour désigner mon propos, c'est que « c'est seulement dans ce travail concret que l'esprit se découvre lui-même en ses possibilités et facultés ». (Weil, p. 61). Il me paraît qu'il est en cela question de cognition et de signification. Quelques relations avec des aspects récents de l'état de la question me permettront de détailler un peu plus l'orientation que je suis à décrire.

Lorsque Kant décrit les « idées esthétiques » il note, et de plusieurs manières, qu'elles sont ineffables : en disant, par exemple, qu'« aucune langue ne peut (les) exprimer complètement, ni (les) rendre complètement intelligibles ». Il considère aussi qu'elles donnent « beaucoup à penser ». C'est un thème qui de manière continue occupe la réflexion depuis les commencements de la philosophie. Les deux remarques de Kant se rapportent à ce thème. Une variété d'interrogations s'y rattachent. On trouve une illustration pertinente de l'ineffabilité de ce que Kant appelle les idées esthétiques dans le livre *Language, Music, and Mind*, de Diana Raffman. Dans ce contexte, l'ineffable n'est pas de l'inconnaissable. Et dans le langage comme dans la musique il y a une saisie de *signification*, mais dans le cas de la musique cette signification n'est que sensible (« *sensory-perceptual* ») et ressentie dans la « *nature* » (comme chez Kant le « génie » provient de la « nature » ?), et n'est donc pas communicable au moyen du langage: les sentiments musicaux, qui ont de la *signification*, mais pas d'expression dans le langage, ne seraient donc pas « sémantiquement évaluables », mais « quasisémantiques », car ils sont de la cognition <sup>13</sup>.

Si on peut dire que les « idées esthétiques » ou les arrangements ineffables de l'art, présumées présentes, à la fois dans un monde sensible et dans la perception, sont

---

apparaîtra plus loin, dans la mesure où de tels OBJETS seront trop rudimentaires pour être considérés comme des représentations il me faudra une troisième sous-classe d'OBJETS DE L'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE que j'appellerai des OBJETS INFORMATIONNELS, parce que de tels objets sont souvent investigués dans des théories de l'information - et aussi par les neurosciences et par les sciences cognitives. Je crois que c'est à de tels objets que je m'intéresse ici, et à des MODÈLES pour les décrire, et la réflexion de Kant sur l'esthétique me semble être un tel modèle.

<sup>13</sup> V. Diana Raffman, *Language, Music, and the Mind*, (A Bradford Book), the MIT Press, 1993, pp. 60-61 et 6.

de la cognition c'est qu'elles ont de la forme. Cette forme, comme on le soutient parfois dans l'interprétation de Kant, serait inséparable du contenu. Telle est, par exemple, l'interprétation déjà mentionnée de Taylor. Et si je comprend bien le sens du propos principal de Diana Raffman, qu'elle expose dans un cadre conceptuel cognitiviste, c'est que dans la musique il y a du cognitif dans le particulier, le contingent, le subjectif, le *token*, mais il n'est pas exprimable dans le langage ou dans des concepts ou idées rationnelles. Je ne soutiens pas que pour elle la forme qui est dans la perception est la même forme dans la chose et dans la perception. Ce n'est pas le cas.

Ce que j'essaie de faire au moyen de ces indications sommaires c'est de suggérer quelques éléments pour situer les concepts auxquels je vais m'intéresser pour décrire l'activité symbolique, et notamment les objets de l'activité symbolique. Je présume que pour tous les objets de l'activité symbolique il y aura, pour les AGENTS, des « états représentationnels ». Le point de vue de la science cognitive, tel que je le rapporte plus haut en m'inspirant d'Andler (et aussi de Varela *et al.*), s'applique bien à la relation cognitive entre l'AGENT et les OBJETS ÉPISTÉMIQUES: dans ce cas la relation cognitive est référentielle, renvoie à des « entités externes », est « sémantiquement évaluable ». Cependant, pour les OBJETS SÉMIOTIQUES, la situation est différente. J'ai alors des états mentaux que je présume être également des « états représentationnels » mais leur relation à des « entités externes » n'est certainement pas référentielle ou directe, et le fait est que leur relation à des « entités externes » de même que leur sémantisme sont très problématiques<sup>14</sup>. Je tiens cependant à les situer dans le cadre des recherches dans les sciences cognitives, comme Raffman le fait pour la musique. Un tel cadre présente par ailleurs d'autres exemples et, me semble-t-il, un intérêt assez établi pour ce que je nommerai le domaine du « quasisémantique ». Je crois que ce thème occupe la réflexion depuis les commencement de la philosophie. C'est de cela que parle Kant, décrivant les « idées esthétiques » comme ce qu'« aucune langue ne peut exprimer complètement, ni rendre complètement intelligible », et qui « donnent beaucoup à penser. » Il me paraît que ce sont de telles opérations de l'esprit qui sont investiguées lorsqu'on étudie l'invention, la découverte, la créativité. À cet égard il peut être profitable de développer une interrogation - ce que je ne ferai pas dans ce texte - en rapprochant de Kant les réflexions de Poincaré sur la découverte et l'invention en mathématiques<sup>15</sup>. Et ce thème nous le retrouvons aujourd'hui dans les sciences cognitives, et dans les

---

<sup>14</sup> Ma manière de caractériser ici les OBJETS ÉPISTÉMIQUES et la relation cognitive des AGENTS à ces représentations est sans doute d'inspiration empiriste. Comme l'est probablement aussi la conception de la cognition dans la science cognitive première manière décrite par Andler. Je conserve une telle caractérisation de la cognition et de l'idée de « science » qui y est associée mais je les relie étroitement à l'activité technique des agents humains.

<sup>15</sup> Voyez dans Jacques Hadamard, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique*, Paris, Blanchard, 1959.

neurosciences. Nous le retrouvons, par exemple, avec le renvoi à Poincaré, chez Douglas Hofstadter <sup>16</sup>, chez Antonio Damasio <sup>17</sup>. Toujours dans les parages des sciences cognitives il est présent chez Minsky <sup>18</sup>. J'ai dit qu'il s'agissait d'un propos présent depuis les débuts de la réflexion philosophique. En voici un aspect qui me paraît l'illustrer. On se souviendra que Socrate, faisant allusion à l'origine de ses pensées, renvoyait les auditeurs à son *daimon*. À son tour, pour décrire la même opération, Kant invoque la même entité, « le *génie* [...] disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par laquelle la nature donne ses règles à l'art. » (*Critique du jugement*, § 46) La même opération, dans les sciences cognitives, sera décrite aujourd'hui d'une manière semblable et l'entité qui en est la cause recevra le même nom. Ainsi chez Zenon W. Pylyshyn, pour décrire, dans l'activité cognitive, le passage du physique au symbolique, sont longuement analysés les transducteurs et leurs fonctions. Dans la présentation ils nous est dit qu'on peut les voir comme des démons (« *demons* ») qui attendent passivement d'être activés par des stimuli qui proviennent de l'environnement physique et qui leur sont spécifiques. Activés, ils génèrent un événement computationnel ou une structure symbolique (« symbol structure »), qui me paraît être l'équivalent d'une idée ou d'un concept. Dans l'ensemble - ou la suite - du processus il peut aussi y avoir d'autres démons, des démons cognitifs, qui réagissent à la structure symbolique engendrée par des transducteurs, ou encore il peut y avoir des tests au moyen desquels une telle structure symbolique est recherchée. Il y a, pour les organismes, deux manières d'être reliés à l'environnement :

<sup>16</sup> *Ma thémagie. En quête de l'esprit et du sens*, Paris, Inter Éditions, 1988. (Original: *Metamagical themes : Questing for the Essence of Mind and Pattern*, Basic Books, 1985). Hofstadter y décrit un niveau qu'il nomme « subcognition », « processus inconscients », etc.

<sup>17</sup> *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995. (Original: *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, A. Gosset/Putnam, 1994).

<sup>18</sup> Cf. Marvin Minsky, *The Society of Mind*, New York, Simon & Schuster, 1988. Marcel Gauchet (dans *L'inconscient cérébral*, Paris, Seuil, 1992) en cite ce passage qui a rapport à mon propos : « Il est largement accepté que le comportement émotionnel dépend d'une mécanique inconsciente, mais nous n'admettons pas souvent que la pensée intellectuelle ordinaire dépend également de mécanismes qui sont tout aussi inaccessibles à l'introspection ». Gauchet, dans son commentaire, note plus fermement la posture de l'« émotionnel » dans l'analyse de l'« intellectuel » : ... « enrichie et transformée par l'intégration de l'ordre émotionnel, l'analyse de l'inconscient "intellectuel" pourrait fournir le vecteur unifiant... » (pp. 187-188). Il y a donc une entrée de l'ordre affectif dans l'« intellectuel », dans le « cognitif ». Mais il y a aussi le mouvement inverse. Une entrée du « cognitif » dans l'affectif, dans l'esthétique, comme en fait foi ici le neurologue Changeux : « On oppose volontiers la science à l'art. Il y a peu de temps, le simple fait d'imaginer que les ineffables mystères du beau et de sa création puissent être l'objet d'une quelconque investigation scientifique paraissait sacrilège. [...] évaluer la plausibilité des liens qui uniraient l'art à la science ». (Jean-Pierre Changeux, *Raison et plaisir*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 7). je suppose que dans l'ensemble il y a des rapprochements simultanés de la science vers l'art et de l'art vers la science. Il y a ce qui est exposé en philosophie par Nelson Goodman. Mais malgré cette convergence ou unification de la science et de l'art, je tiens à conserver la dichotomie objets épistémiques / objets sémiotiques qui suppose une séparation. Ce sera plus utile pour présenter les modèles ou ébauches de modèles que l'on trouve dans les études sur la culture et dans les théories de la culture pour décrire l'activité symbolique.

en investiguant et en sondant, et cette première manière suppose des ressources déjà acquises, et appartient au registre du « test » ; *et* en se permettant d'être informés (« by allowing themselves to be informed »), et cette deuxième manière suppose la disposition selon laquelle ces états peuvent être bon gré mal gré changés par l'environnement, et cela appartient au registre de la coupure (« *interrupt* »), de celui où l'organisme est « actionné » par des événements de l'environnement (« *interrupt-or data-driven* »). Les transducteurs sont les dispositifs qui sont « *interrupt - or data-driven* ». C'est par eux que peuvent être engendrées de nouvelles structures symboliques - de nouvelles idées -, et Pylyshyn nous indique que c'est particulièrement ceux-là qu'on appelle des démons. Les dispositifs par lesquels se font les tests renvoient à des structures symboliques qui sont déjà là, et s'il n'y avait qu'eux il y aurait peu de possibilités pour qu'un organisme ou système percepteur en arrive à des surprises ou découvertes. Par contre s'il n'y avait que des démons l'organisme demeurerait « stimulus-bound ». Avec les dispositifs qui sont « data-driven » on a des situations qui sont semblables à celles que décrit Kant lorsqu'il parle des « idées esthétiques » auxquelles ne correspond aucun concept ou idée rationnelle et qui « donnent à penser <sup>19</sup> ».

## II.

### Les concepts appliqués dans les études sur la culture

#### *I. Remarques générales*

[Retour à la table des matières](#)

Les études sur la culture et les théories de la culture constituent une mise en forme d'un certain donné. Cette mise en forme s'applique sur un domaine *x* de la réalité. Ce domaine est réputé présenter des occurrences multiples, des états de choses nombreux que les anthropologues appelleront des cultures. Pour ces états de choses il y a une propriété particulière qui sera nommée « de la culture », et que l'on distinguera des relations sociales, de l'économie, de la structure politique. Et à un niveau plus abstrait,

---

<sup>19</sup> V. Zenon W. Pylyshyn, *Computation and Cognition. Toward a Foundation for Cognitive Science*, The MIT Press (A Bradford Book), 1984, pp. 157-158.

considérant l'ensemble de ces états de choses d'un point de vue idéal, des scientifiques ont tenté d'en fournir des théories.

Le domaine  $x$  que je viens de décrire est celui des anthropologues et des théoriciens de la culture. Leurs travaux portent sur ce domaine. Mais le domaine qui est pris ici pour matière de la recherche, ce n'est pas ce domaine  $x$ . C'est celui qui est composé par les études sur la culture et par les théories de la culture. J'ai présumé que la culture c'était les activités symboliques humaines. À l'analyse, si la culture consiste en activités, si ce sont ces activités que décrivent les études sur la culture et les théories de la culture, on doit poser qu'elles décriront et auront des théories sur des AGENTS, car pour toute action ou activité on suppose un agent qui l'exécute. Et puisqu'une activité a un point d'application, qu'elle vise quelque chose, qu'elle est relative à un produit ou résultat, on doit aussi poser qu'elles décriront et auront des théories sur des OBJETS de l'activité symbolique<sup>20</sup>. Il s'agit là de catégories ou concepts qui sont mis en oeuvre dans les théories de la culture et dans les études sur la culture. Ils peuvent l'être explicitement. Dans la plupart des cas ils le sont implicitement ou inconsciemment. Un anthropologue qui décrit des mythes ou un système de castes, un théoricien de la science qui décrit un ensemble théorique ou le processus de la découverte scientifique, ne disent pas habituellement « je vais décrire des objets de l'activité symbolique » ou « je vais décrire des agents de l'activité symbolique ». Ces concepts sont ceux de l'analyste qui les utilise pour dégager la structure du domaine, pour travailler à en reconstituer l'architecture, c'est-à-dire en distinguer les principaux éléments ou détails, en montrer les motifs et les raisons, et également les rapports entre les parties.

## *ii. Un problème à propos de l'agent de l'activité symbolique*

[Retour à la table des matières](#)

En définissant la culture comme consistant en « les activités symboliques humaines » je génère un problème théorique que je dois dès maintenant commencer à formuler. (Le même problème se pose lorsque plus loin je suppose que la culture consiste en « représentations »). Il y a un problème parce que la définition implique qu'il s'agit d'activités d'agents humains, en comprenant par cela qu'il s'agit d'agents

---

<sup>20</sup> On pourra parfois présumer que ce qui est décrit par un anthropologue c'est un processus, une opération. C'est, on le verra plus loin, ce que Victor W. Turner nous dit qu'il fait. Mais il est aussi vrai qu'une opération ou un processus est déterminé, et donc décrit, en étant reporté à l'énergie qui le meut, donc à l'agent.

pourvus d'intentionnalité humaine, c'est-à-dire d'agents qui ont des croyances, des désirs et des buts. Or il y a des théories de la culture pour lesquelles, globalement, ou dans lesquelles, partiellement, la culture est le produit d'agents qui ne sont pas des agents humains, des agents pourvus d'intentionnalité. C'est le cas, par exemple, de théories, dont celles de Leslie White et de Marvin Harris. L'activité symbolique humaine est alors subordonnée « à une activité (action, processus...) définie à un niveau plus englobant et attribuée à un agent qui n'est pas humain ;...» (N. L. <sup>21</sup>). Chez Leslie White « les "systèmes culturels" sont effectivement les agents les plus puissants » (N. L.). Ces systèmes, chez White, sont indépendants de l'environnement et indépendants des organismes, bien qu'il me paraisse aller de soi que pour lui les représentations ou symboles dont ces systèmes sont composés aient été d'abord produits, élaborés par des individus, c'est-à-dire par des agents psycho-centrés : j'en parle plus loin et j'indique alors que pour moi White décrit un AGENT SOCIO-CENTRÉ, car j'imagine que ces systèmes ont des supports sociaux empiriques (des institutions). Je présume que si ces systèmes sont considérés comme indépendants de n'importe quel groupement social (des groupes ou classes, et également des institutions), je devrai les présenter comme des AGENTS ECO-CENTRÉS. Chez Marvin Harris ce qui est déterminant « c'est l'environnement, au singulier ou au pluriel » (N. L.). (Dans le cas de Leslie White, si les « systèmes culturels » sont indépendants des environnements et indépendants des groupements sociaux, il faudra dire que ce sont des agents qui sont ni SOCIO-CENTRÉS, ni ÉCO-CENTRÉS). Mais ce qui importe, pour le moment, c'est que si on admet que nous avons là des AGENTS de l'activité culturelle, il ne s'agit pas d'AGENTS humains, c'est-à-dire pourvus d'intentionnalité humaine.

Il y a des théories d'un autre genre pour lesquelles de la culture est déterminée soit par des « sujets collectifs », soit par des « états de choses sociaux, culturels ou socio-culturels », soit par « les systèmes abstraits des produits des activités symboliques humaines » (N. L.). « L'inconscient collectif » est un exemple de ce que sont les sujets collectifs, et « la langue considérée comme système, le Monde 3 considéré comme système » seraient des exemples de « systèmes abstraits des produits des activités symboliques humaines » (N. L.).

Il faudra donc comprendre que l'expression « activités symboliques humaines » signifie, minimalement, « se trouvant chez les humains ». Qu'est-ce qui se trouve chez ces « humains » ? C'est-à-dire qu'il faut demander de quelle manière on parle des « activités », du « symbolisme », et de « représentations ». Restons-en aux « représentations ». Il est bien difficile, lorsqu'on se donne une définition de la culture, de ne pas le faire en utilisant cette idée qu'il s'agit d'un monde, d'une réalité

---

<sup>21</sup> Je rapporte ainsi (N. L.) des commentaires faits par Normand Lacharité sur des versions antérieures de mon texte.

caractérisée par des représentations. Cela apparaît dans tous les cas où on en donne, en anthropologie, des définitions. Il s'agit alors d'idées, de valeurs, de croyances, de modèles de comportement, de règles, d'émotions. C'est cela qui dans les définitions est dit être partagé par les membres d'une collectivité, transmis de génération en génération. Les anthropologues font souvent comme si ces représentations constituaient un système, un ensemble stable, ordonné et cohérent. À cet égard une conception comme celle de Leslie White est probablement en accord avec celle qui est commune en anthropologie.

### *iii. L'idée de « représentations collectives » (individualisme et holisme)*

[Retour à la table des matières](#)

Je ne peux m'arrêter ici pour analyser et commenter ces exemples, et pour examiner les problèmes qu'ils soulèvent. Mais je dois quand même expliquer - rapidement - pourquoi je préfère travailler avec ma définition selon laquelle la culture est constituée des « activités symboliques humaines ». Une des raisons c'est que pour les théories qui font appel à des « sujets collectifs », à des « systèmes culturels », à un « inconscient collectif », à l'« environnement », à des « états de choses sociaux, culturels ou socio-culturels », aux « systèmes abstraits de l'activité symbolique humaine », ou encore, comme chez Durkheim, à des « représentations collectives », les représentations, symboles, ou les autres objets qui sont présumés constituer de la culture, on été d'abord produits, c'est-à-dire construits par des individus-organismes. Cela n'empêche pas de concevoir que la culture, que les représentations qui la constituent, soient les produits, les résultats d'une interaction entre le cerveau - le complexe cerveau/esprit - et l'environnement, aussi bien l'environnement physique que l'environnement humain.

Je ne sais pas jusqu'à quel point, dans ce qui précède, tout ce qui peut être nommé « systèmes abstraits » ou « sujets collectifs », peut être interprété et compris, complètement ou partiellement comme un exemple de ce qui est entendu par l'idée de « représentations collectives ». Je présume qu'on peut spontanément inférer que cette notion nous renverra à un « sujet collectif », et cela nous donnerait une théorie pour laquelle la culture serait déterminée ou produite par un « état de choses social ». Je présume, sans cependant en être certain, qu'on peut aussi y voir un exemple d'un « système abstrait ». Et si je m'intéresse à ce cas c'est qu'il est souvent entendu comme étant typique des conceptions pour lesquelles la culture est une entité abstraite et « supra-organique ». En d'autres termes on aurait là l'exemplaire d'une conception holiste de la culture. On dira parfois qu'il s'agit de conceptions « organicistes ». Or il



semble bien que même dans de telles théories les formulations spécifient que, malgré que la dimension collective soit un trait essentiel des représentations, celles-ci n'en sont pas moins produites, portées et transmises - et parfois modifiées - par les individus (et donc par des AGENTS PSYCHO-CENTRES). C'est ainsi que les concevait Lucien Lévy-Bruhl lorsqu'il écrivait:

Les représentations collectives [...] peuvent se reconnaître aux signes suivants : elles sont communes aux membres d'un groupe social donné ; elles s'y transmettent de génération en génération; elles s'y imposent aux individus et elles éveillent chez eux, selon les cas, des sentiments de respect, de crainte, d'adoration, etc. pour leurs objets. Elles ne dépendent pas de l'individu pour exister. *Non qu'elles impliquent un sujet collectif distinct des individus qui composent le groupe social, mais parce qu'elles présentent des caractères dont on ne peut rendre raison par la seule considération des individus comme tels. C'est ainsi qu'une langue, bien qu'elle n'existe, à proprement parler, que dans l'esprit des individus qui la parlent, n'en est pas moins une réalité sociale indubitable, fondée sur un ensemble de représentations collectives. Car elle s'impose à chacun de ces individus, elle lui préexiste et elle lui survit* <sup>22</sup>.

Et en ce qui a trait à Durkheim, que l'on a coutume de considérer comme un des principaux tenants de ce concept de « représentations collectives » - il est très certainement une des premières sources de la conception de White qui a été mentionnée plus haut - son propos, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* a été de montrer que les « forces religieuses », que j'assimile aux « représentations collectives », sont des « forces humaines <sup>23</sup> ». Elles sont, bien sûr, sociales, impersonnelles, mais non surhumaines. Et il faut bien voir dans quelle vue d'ensemble elles sont estimées sociales et impersonnelles. Lorsqu'il est chez Durkheim question de « conscience collective », il s'agit de quelque chose qui est produit à partir des « consciences particulières » de telle sorte que se « produise une synthèse sui generis » de ces consciences particulières, synthèse qui a « pour effet de dégager tout un monde de sentiments, d'idées, d'images qui, une fois nés, obéissent à des lois qui leur sont propres » (op. cit., p. 605). Mais on doit aller plus loin et se demander en quoi consiste très exactement le caractère impersonnel de cette synthèse, ou de ce monde, et à quelle théorie globale tout cela est incorporé, puisque Durkheim affirme aussi « qu'en s'incarnant chez les individus, les idéaux collectifs tendent à s'individualiser », et que « Chacun les entend à sa façon, les marque de son empreinte », et que si « on en retranche des éléments on en ajoute d'autres », et que « L'idéal personnel se dégage ainsi de l'idéal social, à mesure que la personnalité individuelle se développe et devient une source autonome d'action ». En fait, comme Durkheim l'indique à la fin du paragraphe, le problème crucial pour lui c'était de parvenir à « comprendre cette aptitude si singulière, à vivre en dehors du réel », ou de

---

<sup>22</sup> *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 1. Les soulignés sont de moi.

<sup>23</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985 [Paris, Alcan, 1893-1913], p. 599. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

comprendre ce qu'il appelle la « faculté d'idéaliser » ; et sa thèse c'est qu'elle dépend de conditions sociales<sup>24</sup>. Il se peut que l'on manque le problème que voulait poser et que tentait de résoudre Durkheim si l'on se borne à énoncer que pour lui la culture est le produit d'une force surhumaine ou d'un agent qui n'est pas humain, ou si sans analyse on n'y voit qu'un « holisme » ou un organicisme. Ernest Gellner, pour qui, comme Durkheim, les concepts et les croyances sont des institutions, et sont indépendants des individus, soutient que le propos de Durkheim est le propos kantien d'expliquer la pensée conceptuelle<sup>25</sup>. Ce qui est en cause c'est donc la description et la compréhension que l'on peut avoir de l'intentionnalité humaine et de la pensée conceptuelle.

Par ailleurs la conception durkheimienne de la représentation ou de la conscience est parfois déclarée typiquement « holiste » et ainsi opposée, dans la description et l'analyse de l'action, à une conception « individualiste ». Bien qu'il puisse être alors surtout question de « méthode » - on parle donc alors d'« individualisme méthodologique » - il me paraît utile, si l'on veut bien situer le problème de la représentation et de l'activité symbolique, de remarquer que les thèses durkheimiennes se retrouvent, à ce qu'il me semble, chez un défenseur de l'individualisme comme Karl Popper. Pour le moment, je ne fais que présumer que le « monde » durkheimien « de sentiments, d'idées, d'images » est à peu près la même chose que le Troisième Monde de Popper. Cela se vérifie dans les passages que voici :

I suggest that it is possible to accept the reality or [...] the autonomy of the third world, and at the same time to admit that the third world originates as a product of human activity. One can even admit that the third world is man-made and, in a very clear sense, superhuman at the same time. It transcends its makers. [...] there is no man that can master even a small corner of this world. [...] All of us try to grasp it, and none of us could live without being in contact with it, for all of us make use of speech, without which we could hardly be human [...] we thus owe to the third world especially our rationality that is, our subjective mind, the practice of critical and selfcritical ways of thinking. [...] almost all our subjective knowledge depends upon world 3, that is to say on (at least virtually) *linguistically formulated* theories. *Example*: our "immediate self-consciousness", or our "knowledge of self", which is very important, depends largely upon world 3 theories...<sup>26</sup>.

Je retiens, pour ce qui est de la substance, que l'idée de Popper c'est qu'il y a là un environnement<sup>27</sup> qui est constitutif de l'activité symbolique, conceptuelle,

---

<sup>24</sup> Pour tout cela voir op. cit., pp. 602-605.

<sup>25</sup> Ernest Gellner, « Concepts and Society », dans D. Emmet & A. MacIntyre (eds.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, MacMillan, 1972, p. 149.

<sup>26</sup> Karl Popper, *Objective Knowledge*, Oxford University Press, 1975, pp. 159, 147, 74 ; les italiques du centre sont de moi.

<sup>27</sup> Plutôt que de dire que c'est un système je trouve préférable de considérer qu'il s'agit d'un environnement. Je pense que la formulation de Clifford Geertz est à cet égard une suggestion féconde: le fonctionnement du cerveau humain dépend des « ressources culturelles » (voir la référence à Geertz dans la section qui suit sur la représentation). Mon interprétation est que ces

linguistique, et de la rationalité des individus humains. Il l'identifie parfois à la culture et énonce que cela fonde et détermine ce qui est « humain ». Or la même conception se trouve chez Durkheim. Cette « conscience collective » - on peut lui reprocher cette métaphore - plutôt que d'être surhumaine ou un système abstrait, c'est encore ici ce qui constitue l'homme: « C'est elle qui l'élève au-dessus de lui-même: c'est même elle qui le fait. Car ce qui fait l'homme, c'est cet ensemble de biens intellectuels qui constitue la civilisation, et la civilisation est l'œuvre de la société <sup>28</sup> ».

Le holisme est fort probablement - c'est ce qu'on dit souvent - une thèse métaphysique. En elle il est affirmé qu'il existe pour les agents humains une structure d'idées de valeurs - la rationalité en est une - à laquelle ils sont reliés. Il y a donc postulation d'une relation de dépendance. L'interprétation de cette thèse est, pour les uns, que cette structure domine, asservit et aliène <sup>29</sup> les individus ; pour les autres, elles les constitue et les fait.

Mais ce qui importe dans le présent contexte ce n'est pas l'analyse élaborée du problème que présente le conflit que je viens d'évoquer entre deux interprétations. Ce qui importe est, je pense, le constat que pour des conceptions qui font dépendre la culture - et les représentations qui la composent - de « sujets collectifs » ou d'« états de choses sociaux, culturels ou sociauxculturels » ou de « systèmes abstraits des produits des l'activités symboliques humaines », cela ne signifie pas que, selon ces conceptions, ce ne soit pas un individu ou ce que je nomme un AGENT PSYCHO-CENTRÉ qui soit actif relativement à ces représentations, soit pour les produire, soit pour les modifier, soit pour les communiquer. Autrement dit, acceptons que des conceptions qui parlent de « sujets collectifs », de « conscience collective », ou qui peuvent décrire la culture - ou de la culture - comme s'il s'agissait de « systèmes abstraits de l'activité symbolique humaine », puissent aussi admettre qu'en dernière analyse ça été ou ce sont les individus qui ont été et qui sont actifs dans la production et la circulation des représentations. Ils peuvent aussi préconiser un individualisme méthodologique. Popper a d'ailleurs souvent été considéré comme un de ses plus ardents avocats. Mais on a aussi parfois bien aperçu qu'il y avait deux pôles dans sa méthode, les individus et les institutions <sup>30</sup> Et on a pu lire dans ce que j'ai cité plus

---

« ressources culturelles » doivent être prises pour un environnement pour les cerveaux humains. Par ailleurs, si on admet qu'il s'agit d'un système, ce ne sera pas un système abstrait puisqu'il se trouve dans la partie mémoire du cerveau, dans les bibliothèques, les ordinateurs, etc.

<sup>28</sup> Op. cit., p. 597.

<sup>29</sup> Comme c'est le cas, par exemple, dans la conclusion de l'analyse et de la critique d'Anthony O'Hear fait de l'idée popperienne de Troisième Monde (voir son *Karl Popper*, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 196-200).

<sup>30</sup> Voir les deux études suivantes: J. O. Wisdom, « Situational Individualism and the emergent group-properties », dans Robert Borger et Frank Cioffi (dir.), *Explanation in the behavioral sciences*, Cambridge University Press, 1970, pp. 271-311 et Joseph Agassi, « Methodological

haut que pour Durkheim « en s'incarnant chez les individus, les idéaux collectifs tendent à s'individualiser » et que « Chacun les entend à sa façon, les marque de son empreinte », etc. Et on peut même le voir pratiquer l'individualisme méthodologique<sup>31</sup>.

Je reviens brièvement au problème qui a suscité ces remarques. On présume que la culture est définie comme étant « l'activité symbolique humaine ». Il y a quelque chose d'intuitif dans cette définition. L'interprétation du mot « humaine » nous conduit à entendre que la production des items culturels est le fait d'agent humains pourvus d'intentionnalité, c'est-à-dire d'agents qui ont des croyances, des désirs, des buts.

#### *iv. Les « représentations »*

[Retour à la table des matières](#)

Le concept de « représentation » peut par ailleurs trouver sa place aussi bien dans des théories intentionnalistes que naturalistes, c'est-à-dire, pour ce qui est de ces dernières, causales ou fonctionnalistes<sup>32</sup>. Dans le premier cas les représentations sont présumées dépendre des intentions et des interprétations des systèmes - il s'agit alors d'individus - qui les produisent. En fait c'est la manière de représenter qui dépend de ces systèmes. Cette manière est imputée aux « pouvoirs interprétants » (Perner: « interpretative powers ») de l'esprit. Dans le second cas les représentations sont présumées dépendre de processus naturels indépendants de l'esprit humain<sup>33</sup>. Je crois également que le concept de représentation peut trouver sa place dans des théories comme celles que j'ai mentionnées plus haut, à savoir celles pour lesquelles la culture est le produit d'agents qui ne sont pas des agents humains, des agents pourvus d'intentionnalité humaine<sup>34</sup>. À la suite de ces considérations le peux spécifier que

---

Individualism and Institutional Individualism », dans J. Agassi et I. C. Jarvie (dir.), *Rationality : the Critical View* Martinus Nijhoff, 1987.

<sup>31</sup> Voir à l'article « Individualisme » dans Raymond Boudon et F. Bourricaud *Dictionnaire critique de la sociologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1990), p. 306.

<sup>32</sup> V. Josef Perner, *Understanding the Representational Mind*, Cambridge, The MIT Press, 1983, notamment p. 21. Il me semble que Perner assimile les explications causales et les explications fonctionnalistes.

<sup>33</sup> Une telle affirmation se rencontre chez Perner (op. cit., p. 21) mais cependant il considère - et rapporte - quand même que pour les théoriciens naturalistes les représentations sont des états mentaux. Ce qui est mental est donc tantôt ce qui a la propriété d'être intentionnel tantôt ce qui a la propriété de ne pas l'être, c'est-à-dire d'être « naturel » et non-intentionnel.

<sup>34</sup> Ce qui ne veut pas dire que pour l'engendrement des représentations je n'admets pas qu'il est nécessaire qu'il y ait de tels agents.

lorsque je parlerai d'AGENTS PSYCHO-CENTRES il s'agira d'agents pourvus d'intentionnalité. Lorsque je parlerai d'AGENTS SOCIO-CENTRÉS il s'agira d'agents qui ne sont que problématiquement assimilables à des agents intentionnels humains. C'est le cas des « sujets collectifs », de l'« inconscient collectif », de divers états de choses sociaux, culturels ou socioculturels, des systèmes abstraits des produits de l'activité symbolique. C'est aussi le cas, bien que d'une autre manière, lorsque l'on soutient par exemple, que les processus mentaux - ou la conscience - ne peuvent s'expliquer uniquement par le cerveau mais qu'ils dépendent également d'une matrice socioculturelle<sup>35</sup>, ou que les processus neuronaux ne peuvent se définir uniquement en ayant recours à des paramètres intrinsèques et que conséquemment le fonctionnement du cerveau humain dépend des ressources culturelles, et donc que celles-ci ne sont nullement des adjuvants mais des constituants de l'activité mentale<sup>36</sup>. Il s'agit là, à n'en pas douter, de conceptions et de thèses dont la théorisation pose encore beaucoup de problèmes<sup>37</sup>.

Les précédents renvois concernent la relation entre les individus et des agents socio-centrés. Mais un problème qui se pose aussi c'est celui du mode d'existence d'un AGENT SOCIO-CENTRÉ ou d'un système abstrait des produits de l'activité symbolique. Mais ce n'est là encore qu'un problème parmi d'autres. Un autre c'est celui de la relation entre le système formé par les produits (par exemple, une langue) et un collectif d'individus. On peut donc distinguer les divers problèmes que voici :

- celui du mode d'existence des systèmes de représentations ou de symboles (représentations que j'appellerai plus loin des objets épistémiques et des objets

<sup>35</sup> Il en est ainsi chez J. Pickering et M. Skinner (sous la dir. de), *From Sentience to Symbols. Readings on Consciousness*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 1990, p. 173.

<sup>36</sup> Il en est ainsi chez Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, pp. 76, 82-83.

<sup>37</sup> Si on parvient, comme certains essaient de le faire, à naturaliser l'intentionnalité, on doit supposer qu'il n'y aura probablement plus lieu de parler d'un agent psycho-centré et de lui attribuer des actions. La psychologie serait alors réduite à la biologie, comme chez Ruth Garrett Millikan dans *Language, Thought, and other Biological Categories* (The MIT Press, 1984) : c'est l'interprétation que j'en trouve dans l'ouvrage d'Élisabeth Pacherie, *Naturaliser l'intentionnalité*, Paris, PUF, 1993; ce que je comprends c'est que l'intentionnalité est alors intégrée au fonctionnel (v. Perner), au référentiel, la représentation est une adaptation à l'environnement, elle est une correspondance supposée correcte (cf. Pacherie, pp. 246-249) ; on ne peut plus alors évoquer ce que Perner appelle des « pouvoirs interprétants » de l'esprit, à moins que ce soit pour y voir un résidu inintéressant. Pour l'instant je me borne à indiquer que je suppose qu'il y a lieu de travailler à concevoir qu'il y a quelque chose comme un pouvoir interprétant de l'esprit, qu'il est autonome et qu'il n'est pas purement référentiel. Ce que Jerome Bruner nomme le mode « narratif » (domaine du virtuel et du plausible) et oppose au « paradigmatique » (domaine du vérifiable, de la logique et de la vérité) constitue un exemple à élaborer pour illustrer ce qu'est le pouvoir interprétant de l'esprit (v. J. Bruner, « Two modes of Thought », dans *Actual Minds, Possible Words*, Harvard University Press, 1986). je note au passage que le paradigmatique a pour objet le nécessaire et l'universel alors que l'objet du narratif est contingent.

sémiotiques) ; ces systèmes de représentations peuvent être pris comme des systèmes concrets (par exemple, le Monde 3. 1 de Popper, c'est-à-dire les produits symboliques de l'activité humaine - de l'esprit humain - codés et entreposés dans la matière, dans les livres, revues, disquettes, bibliothèques, etc.), ou comme des systèmes abstraits (comme le Monde 3.3 de Popper);

- celui du mode d'existence des collectifs d'individus;
- celui de la relation entre des systèmes de représentations et des collectifs d'individus:
- celui des relations entre des systèmes de représentations et des cerveaux individuels; (par exemple, les affirmations de C. Geertz, que j'ai précédemment rapportées, concernent ces relations) ;
- il y a des auteurs anthropologues ou sociologues qui prennent la théorie poppérienne de M3 comme un modèle pour décrire la culture : par exemple, M. Archer (1988) et L. Holy & M. Stuchlick (1983). D'après les derniers (p. 46-47 de leur ouvrage) la théorie poppérienne décrirait les relations entre un système de représentations - « a system of notions » - et un collectif d'individus - « a collective of individuals » - ; je pense plutôt que cette théorie décrit d'abord les relations entre des cerveaux individuels et le système des produits symboliques entreposés dans la matière en M3.1 ; et j'ajoute ici que pour Popper, M3.3, le monde de la connaissance objective, ne forme pas un système.

### *v. Les agents de l'activité symbolique*

[Retour à la table des matières](#)

La définition initiale que j'ai donnée de la culture stipule qu'il s'agit de l'activité symbolique. Je suppose que c'est cela que décrivent les théories de la culture et les études sur la culture. Et l'analyse de la notion d'activité entraîne que s'il y a une activité il doit y avoir des AGENTS de l'activité, c'est-à-dire que des études et théories peuvent décrire de tels AGENTS. Un AGENT c'est ce qui engendre, produit, manie, diffuse, modifie, reproduit, reçoit des représentations. Je supposerai que trois types d'agents peuvent être décrits, et qu'au plan de la conceptualité de l'analyste il peuvent être représentés par trois sortes de MODÈLES, soit des modèles pour des agents PSYCHO-CENTRÉS, soit des modèles pour des agents SOCIO-CENTRÉS,

soit des modèles pour des agents ECO-CENTRES. On peut ajouter à ces modèles et ils peuvent être modifiés. C'est selon ce que l'on trouve lors des applications faites aux textes du corpus. (je tiens à conserver cette définition selon laquelle la culture c'est les activités symboliques humaines et selon laquelle les activités ont toujours et seulement pour objet des représentations. Ce que cela implique c'est que l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ est présumé décisif dans cette activité. Il est décisif du point de vue de la fabrication des représentations. Et aussi, de toute évidence, pour la communication, la diffusion, la modification des représentations. Ce qui n'entraîne pas que d'autres agents (l'AGENT SOCIO-CENTRÉ et l'AGENT ÉCO-CENTRÉ) ne sont pas aussi des causes ou déterminants de ces représentations).

Ces MODÈLES sont des types idéaux. Par MODÈLE j'entendrai ce par quoi on tente de représenter ou décrire un système réel. Au sens strict du terme, un modèle est une construction pour représenter le réel, et il est habituellement convenu que cette construction est relativement formalisée<sup>38</sup>. je vais cependant utiliser ce terme d'une façon moins restrictive pour désigner des éléments embryonnaires (notions, idées, conjectures, intuitions) qui pourront éventuellement servir à la construction de modèles plus formalisés.

## *vi. L'agent psycho-centré*

[Retour à la table des matières](#)

On dira qu'une théorie ou une étude décrit un AGENT PSYCHO-CENTRÉ lorsqu'elle décrit l'activité en prenant pour cible l'INDIVIDU, ou des INDIVIDUS. Il est alors présumé que c'est un individu qui agit ou des individus, pris comme individus, qui agissent. Chez le sociologue Pierre Bourdieu, ce qu'il théorise sous le nom *d'habitus est*, du moins en partie, car il y a aussi un *habitus* collectif, une description de la manière dont un individu ou les individus pris comme individus acquièrent des dispositions collectives ou sont imprégnés de ces dispositions (v. Bourdieu 1972, pp. 174-175, et *passim*). La notion *d'habitus est* utilisée pour décrire de quelle manière l'individu incorpore des dispositions ou structures collectives. À cet égard il s'agit d'un modèle qui décrit les effets d'un AGENT SOCIO-CENTRÉ sur un AGENT PSYCHO-CENTRÉ, et les relations entre les deux. Ce que dit Bourdieu est par ailleurs à mettre en réserve pour un examen de l'idée de « sujet collectif »: il reprend des expressions comme « Il la bourgeoisie pense que... Il ou Il la classe ouvrière n'accepte pas que... Il », pour y voir des engendremens d'une Il

---

<sup>38</sup> Voir dans Bernard Walliser, *Systèmes et modèles*, pp. 11 et 116 (B. Walliser 1977).

*personnification des collectifs* II », des postulations de « conscience collective » ; cependant, selon lui, il y a là « des dispositions qui ne peuvent se constituer que dans des consciences individuelles, même si elles sont le produit de conditions collectives, comme la *prise de conscience* des intérêts de classe » (op. cit., p. 174). C'est qu'il y a, bien sûr, des « conditions collectives » -probablement à décrire par un modèle pour un agent éco-centré -; mais il semble bien que pour Bourdieu il soit plus adéquat, en tout cas lorsqu'on veut saisir ou comprendre l'activité ou l'action – la « pratique » -, comme il dit, les paroles et les œuvres, ou encore, s'il est question de représentations, ou si on fait appel à de la « conscience », il est plus adéquat de faire une description d'un agent PSYCHO-CENTRÉ, en relation avec les « conditions objectives », que j'ai présumées descriptibles comme un agent ÉCO-CENTRÉ. Reste à mentionner ici que Bourdieu semble rejeter la pertinence d'une thèse qui prendrait « un collectif comme constituant un individu » (N. L.). Il s'agit du « sujet collectif » ou de ce que Bourdieu nomme la « personnification des collectifs ». Cette notion est métaphorique, passablement problématique et difficile à théoriser. Mais comme le laisse voir des exemples comme celui du langage, par opposition à la parole, ou encore les « représentation collectives » dont il est question chez Lévy-Bruhl, il faut postuler l'existence d'une forme d'action qui est extérieure aux individus pris comme individus. Mais encore faut-il se demander si elle est extérieure à la totalité des individus pris comme individus et aux traces qu'ils ont laissées dans la matière (livres, disques, disquettes, etc.).

La « théorie de la pratique » de Bourdieu est un exemple de modèles qui décrivent des AGENTS, et dans ce cas, des AGENTS tantôt PSYCHO-CENTRÉS, tantôt SOCIO-CENTRÉS<sup>39</sup>. Un autre exemple de descriptions qui prennent l'agent pour cible c'est celle que Victor W. Turner fait des rituels symboliques Ndembu (« Symbols in Ndembu Ritual » [Turner 1970, in D. Emmet & A. MacIntyre 1970]). Il est très explicite qu'il veut décrire de l'activité, donc, peut-on présumer, des AGENTS, plutôt que des OBJETS de l'activité. Cela se voit bien par les expressions qu'il utilise pour désigner ce qu'il étudie : « social processes », « social action », « an activity-field » (p. 151 de Turner 1970). Cela se voit aussi lorsqu'il affirme ailleurs qu'il veut donner priorité à une « approche processuelle » et un statut « ontologique » à l'action (Turner 1974, pp. 37 et 57). Une conséquence de ceci c'est que lorsque Turner parle de « la culture » il en parle comme de quelque chose qui n'est pas son sujet d'étude (cf. pp. 164 et 178 de Turner 1970). La raison en est que, comme on le constatera, pour la voie principale en anthropologie l'objet d'étude n'a nullement été

<sup>39</sup> À noter: Bourdieu 1972, p. 184 introduit la notion d'une équivalence entre « habitus de classe » et « culture ». Il s'agit d'un cas où le sens du terme « culture » qui est priorisé n'est pas celui qui concerne les objets de l'activité symbolique, en attribuant une causalité à ces objets (les représentations), mais les agents.



l'action ou l'« actant <sup>40</sup> », mais plutôt des structures et un système qui fonctionne et c'est par cela qu'a été marqué le concept anthropologique de culture. Alors qu'il s'intéresse à l'action et à l'AGENT, l'anthropologue Turner, comme Bourdieu, s'oppose explicitement au structuralisme et au fonctionnalisme et insiste sur l'activité des AGENTS, et précisément des AGENTS PSYCHO-CENTRÉS, sur, par exemple, « la participation d'agents humains conscients et volontaires et sur les interrelations continuellement et potentiellement changeantes des hommes » (Turner 1974, p. 32). Cette prise de position entraîne deux postulats ontologiques: d'abord celui du statut de « réalité » à octroyer, d'une part à l'INDIVIDU, d'autre part aux STRUCTURES. Il est patent que cette prise de position a pour conséquence que la signification ou le sens dans un système culturel, ou pour un tel système, et son existence même comme système, dépendent des AGENTS PSYCHO-CENTRÉS. Ce sont alors les INDIVIDUS qui sont ontologiquement premiers, qui sont les êtres, pour ainsi dire, « réels ». Ensuite, le second postulat c'est qu'alors qu'un système *naturel* est objectivement donné et existe indépendamment des activités humaines, un système *culturel* doit dépendre de la subjectivité humaine (v. Turner 1974, *ibid*) <sup>41</sup>. Ce postulat comporte une thèse considérable: c'est que, d'une manière ou d'une autre, les systèmes culturels sont des constructions, et des constructions du « réel ». Cette description, ce modèle de l'activité symbolique, doit accompagner le postulat plus accoutumé selon lequel la culture est un héritage, un ensemble de valeurs ou d'idées transmises par la société et apprises par les individus. Nous en reparlerons dans la section concernant les OBJETS de l'activité symbolique <sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> On pourra éventuellement, pour préciser et développer le concept d'agent, le comparer aux concepts d'« actant » et d'« acteur » utilisés en sémiotique. On rencontre là aussi des distinctions telles que celles que j'ai utilisées. L'actant peut être individuel, duel, collectif ; l'acteur peut être individuel, collectif, figuratif, non figuratif (v. Greimas et Courtés 1979).

<sup>41</sup> Je me permets de renvoyer à un texte dans lequel j'ai fait une présentation des thèses de Victor Turner: v. Savary 1985.

<sup>42</sup> Lorsque nous parlerons des OBJETS de l'activité symbolique nous rencontrerons des positions conflictuelles à propos de la force ou pertinence épistémologique, explicative, de diverses thèses. Il se peut que les brèves remarques que je viens de faire à propos des modèles pour décrire un AGENT PSYCHO-CENTRÉ, et aussi pour la description d'un système culturel dans ces modèles, nous aident à commencer à comprendre que l'on puisse soutenir que « la culture » est déterminée par des motivations subjectives, comme, par exemple, chez Marshall Sahlins, plutôt que par l'environnement objectif, que je nommerai plus loin l'environnement physico-pragmatique. De plus, il y a un rapport, et je pense qu'il est très étroit, entre ces thèses et descriptions en anthropologie, et celles qui présentement tentent, en opposition à diverses formes de naturalisme, de réductionnisme ou de matérialisme, de conférer un statut et une consistance aux actes intentionnels, au mental, à la conscience. Là-dessus on consultera le dernier ouvrage de John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Searle 1992) de même que *The Metaphysics of Meaning* de Jerrold J. Katz (Katz 1990). Les deux s'entendent pour que l'on reprenne à leur racine la position même du problème, et que l'on explore une troisième voie pour sortir du dilemme dans lequel nous sommes enfermés avec le naturalisme ou le mentalisme.

Comme c'est le cas chez Bourdieu pour *l'habitus*, il en sera de même pour l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ chez Turner - dans ses termes des « agents humains conscients et volontaires... ». C'est-à-dire qu'il y a toujours lieu de se demander si ce qui est décrit est un AGENT PSYCHO-CENTRÉ ou un AGENT SOCIO-CENTRÉ, ce dernier étant le résultat d'une composition faite à partir d'AGENTS PSYCHO-CENTRÉS, et ceux-ci pouvant être par ailleurs, du moins partiellement, considérés comme des produits d'un AGENT SOCIO-CENTRÉ ou d'un collectif fait d'AGENTS PSYCHO-CENTRÉS. C'est ce qui chez Bourdieu est longuement analysé comme une relation entre *l'habitus* comme disposition individuelle et « l'habitus de groupe » (v. Bourdieu 1974, en part. p. 174-189). On trouvera une description d'un tel état de choses chez André Varagnac dans son étude intitulée *Civilisation traditionnelle et genres de vie* :

Tout nous indique donc que le caractère méthodique des genres de vie résulte non pas d'un accord préalable des esprits, d'un invraisemblable contrat social technique, mais de ce que nous proposons d'appeler *l'empirisme social*, entendant par là l'empirisme d'individus constituant des groupes fortement cohérents, donc un empirisme individuel constamment bridé par la surveillance collective, et dont les conséquences lointaines sont réglées par des traditions. Ainsi, les hommes, si paradoxale que la chose puisse paraître, ont commencé par *organiser collectivement leur action sans la penser dans son ensemble*. C'est la cohésion constante du groupe qui fait retentir, sur tous, les effets particuliers de l'empirisme de chacun... (Varagnac 1948, p. 309)

On a dans ce cas une référence à un AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Celui-ci est décrit au moyen des expressions « l'empirisme d'individus », « empirisme individuel », « l'empirisme de chacun ». Mais il y a également un « empirisme social » dont on perçoit la poussée et l'efficacité. Et c'est comme si du fait d'une étrange alchimie chaque individu y mettait du *sien*, et cela d'entrée de jeu, pour constituer un unique AGENT SOCIO-CENTRÉ, qui à son tour surdétermine l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ : « l'empirisme de chacun » se laisse entraîner dans le jeu de « l'empirisme social ». Varagnac décrit une société traditionnelle, une société dans laquelle le changement est peu perceptible. Lorsqu'il est question chez lui des valeurs et émotions propres à un genre de vie, sa description en est une de ce que je nommerai plus bas des OBJETS SÉMIOTIQUES. Il s'agit de produits, de représentations, partagés par les membres d'une collectivité. On a souvent affirmé à propos du structuralisme qu'en insistant sur les structures et les pressions qu'elles exercent, il laissait dans l'ombre, si ce n'est dans le néant, le sujet ou l'agent et rendaient ainsi impossible l'intelligence du changement, de l'histoire. Mais on voit par les descriptions de Varagnac que c'est plus complexe. Une notion d'agent peut être aussi nécessaire pour comprendre la stabilité que le changement. La conception qu'on s'en fera sera différente pour un cas et pour l'autre. Chez Varagnac, c'est ce que j'ai soutenu, l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ est agissant mais déterminé par un AGENT SOCIO-CENTRÉ, il est « constamment bridé par la surveillance collective ». Ce qui agit c'est donc un AGENT SOCIO-CENTRÉ. En tout cas, les contenus des idées et

des émotions de la « culture » sont fournis par un tel agent. Mais néanmoins, il me paraît que ce que Varagnac veut indiquer dans le passage cité, c'est que *l'énergie* qui fait que *l'information* a un impact a sa source dans FAGENT PSYCHO-CENTRÉ.

### ***vii. Un modèle pour décrire l'agent : la description des rituels ndembu par Victor Turner***

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'étude<sup>43</sup> qu'il fait du symbolisme Ndembu, Victor Turner décrit un AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Il considère qu'il s'agit d'un dépositaire des passions et des émotions, de la fragilité humaine, des intérêts égoïstes et partisans, de l'individu et de ses tendances (Turner 1970, p. 172). Ce qui motive alors l'AGENT est individuel et particulier, est l'assise du séparé et du discontinu. C'est ce qu'il appelle un pôle sensoriel (« *sensory pole* »). Dans la pratique concrète, ou dans la situation sociale, il décrit un AGENT SOCIO-CENTRÉ, motivé par des valeurs et des normes dans leur pureté abstraite, des normes qui obligent tous les humains et les humains tels qu'ils sont idéalement. La relation à ces normes est garante de l'unité et du continu, de l'existence même du collectif et de la société. C'est ce qu'il nomme le pôle idéologique, et parfois le « système culturel ».

Ces deux descriptions sont chez l'anthropologue des descriptions pour des agents abstraits. Du point de vue de l'analyse conceptuelle ce sont des MODÈLES pour décrire un AGENT PSYCHO-CENTRÉ et un AGENT SOCIO-CENTRÉ. Et lorsqu'il décrit l'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE, ce que l'anthropologue fait c'est décrire la relation ou l'articulation entre ces deux AGENTS. C'est ce qu'il fait parce que ce qu'il veut expliquer c'est l'action concomitante de ces deux AGENTS. Son problème, c'est de comprendre qu'un système dans lequel il y a ces deux « forces » antagonistes puisse subsister<sup>44</sup>. Chacune de ces « forces » trouve sa place dans les modèles qui décrivent, d'une part, l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ et, d'autre part, l'AGENT SOCIO-CENTRÉ, et chez Turner ils ont une fonction dans ses analyses de l'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE.

Quand Turner désigne ce qu'il vise comme sa solution au problème qu'il veut clarifier, le problème d'une co-existence d'oppositions, il énonce qu'au moyen de

---

<sup>43</sup> Je renvoie à Savary 1985 pour l'analyse plus complète de cette étude de Turner.

<sup>44</sup> Pour l'anthropologie britannique il s'agissait d'un problème général et très documenté: v. Adam Kuper 1983, pp. 151-152.

l'activité symbolique qui s'accomplit dans les rituels, de l'énergie est transformée, métamorphosée : « The raw energies of conflict are domesticated into the service of social order » ; « The irksomeness of moral constraint is transformed into the "love of virtue" » (Turner 1970, pp. 172 et 162). Les expressions « The raw energies of conflict » et « The irksomeness of moral constraint » sont des descripteurs pour un AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Les expressions « ... into the service of social order. » et « ... the "love of virtue" » sont des descripteurs pour un AGENT SOCIO-CENTRÉ. On doit ici noter que pour un exposé plus complet de la conceptualité qui est mise en œuvre dans les études sur la culture et les théories de la culture, ce que l'on nomme de l'énergie et les types d'énergie, de même que les modèles pour décrire cela, auront une place importante. Ce qui ne sera pas fait dans le cadre du présent travail. Il en est de même pour la notion de transformation d'énergie qui est si patente dans les passages que j'ai cités. (On peut au moins dire que de l'énergie psychique individuelle est transformée en énergie psychique collective, ou sociale; et que des REPRÉSENTATIONS - dans le cas des rituels Ndembu, des choses, par exemple, un arbre rouge, symbolisant simultanément du sensoriel (du psycho-centré) et de l'idéologique (du socio-centré) - ont un rôle déterminant dans le processus). En science, et dans les théories de l'information, c'est le concept de TRANSDUCTEUR et le processus nommé TRANSDUCTION qui sont utilisés pour décrire une telle opération. Un TRANSDUCTEUR est typiquement un appareil, un dispositif, un système, qui transforme une forme d'énergie en une autre forme d'énergie. *Le Grand Robert* le définit ainsi : « Appareil électro-mécanique capable de passer d'un signal électrique à un effet mécanique ou acoustique et inversement. » La transformation d'une forme d'énergie en une autre se voit plus clairement dans l'exemple du thermostat qu'utilise De Mey. Dans ce cas la température ambiante, de l'énergie calorique, affecte une plaque métallique, et on a alors de l'énergie cinétique<sup>45</sup>.

L'homéostat, cet appareil qui règle lui-même son fonctionnement d'après un équilibre préalablement fixé, est aussi un transducteur. Le principe homéostatique a été utilisé pour décrire plusieurs phénomènes vitaux et il est aussi entré dans le domaine des systèmes sociaux, avec la supposition que les sociétés comme les organismes produisent des institutions et des coutumes qui permettent à la collectivité de subsister malgré les perturbations. L'anthropologue Marvin Harris, dont je reparlerai plus abondamment lorsqu'il sera question des modèles pour les OBJETS de l'activité symbolique, nous en fournit une description comme soupape de sûreté. On présume que dans le système il y a des « déchets » ou du « bruit » et on assigne à certains éléments culturels la FONCTION d'éliminer les facteurs perturbants du

<sup>45</sup> V. De Mey 1982, pp. 23-25. Aussi *Environmental Systems. Philosophy, Analysis & Control* (R. J. Bennett & R. J. Chorley 1979, p. 94). Dans ce dernier ouvrage, plus près de la méthode des systèmes, la notion de « system transfer function » est l'équivalent d'un transducteur. C'est, pour un système, l'opérateur qui transforme des entrées en sorties. Cet ouvrage, écrit par deux géographes, s'ouvre par une philosophie des systèmes environnementaux (pp. 1-22).

système. Les cérémonies religieuses seraient selon ce point de vue typiquement des mécanismes pour atténuer l'angoisse ou pour favoriser la coopération. En termes de « causes et effets » cela signifie que les rituels drainent l'angoisse individuelle lorsqu'on approche de niveaux auto-destructeurs <sup>46</sup>.

### *viii. L'agent psycho-centre et le fonctionnalisme*

[Retour à la table des matières](#)

L'idée de fonction appliquée à des systèmes consiste en ceci que leur est appliqué le principe de causalité. Ainsi, dans la description de Harris rapportée précédemment des items culturels, les cérémonies religieuses et les rituels, sont simplifiés, isolés comme comportements ou réactions. Dans la schématisation causaliste il s'agit d'effets dépendant de causes. La cause est identifiée comme du bruit ou des déchets dans le système, et aussi comme une perturbation du système. On peut aussi se représenter le système - une collectivité - comme présentant des entrées - ce sont les déchets et les bruits, de même que la perturbation - et des sorties - ce sont les cérémonies et les rituels. Voici de quelle manière cela est exprimé par Harris:

Homeostasis is assured by periodic slaughter, under ritual coordination, of herds which put excessive demands on labor input and garden lands. Another variety of shortrange covariance involves the safety-valve effect. This admits the existence of « waste » or « noise » in the system and assigns to certain cultural elements the function of ridding the system of potentially disruptive ingredients. [...]. It is this kind of covariance, for example, that is implied when one speaks of the « projective » function of magico-religious elements. Religious ceremonial is frequently thought of as fulfilling the psychological function of allaying anxiety and also as a coordinating mechanism for heightening cooperation. Translated into the normal cause and effect covariant statement, this means that the rituals in question drain off individual anxieties when system-destroying levels are approached. It also means that as ceremonials take place, levels of cooperation which had fallen in the direction of system-destroying values are restored to tolerable limits <sup>47</sup>.

Et pour une telle description il doit y avoir un opérateur qui transforme les entrées en sorties, ou un transducteur. Une description plus détaillée isolerait trois sous-systèmes : celui qui est constitué des bruits/ déchets/ perturbations, celui qui est constitué des cérémonies /rituels, et le sous-système qui transforme des entrées en sorties. C'est ce dernier sous-système qui est le transducteur et qui est un AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Il pourra être nommé le sous-système agent.

---

<sup>46</sup> Marvin Harris 1968, p. 424. Il s'agit là d'une interprétation du principe plus général. Sur le principe général, v. W. F. Bynum 1985, in Bynum, Browne, Porter 1985, p. 190. On aura par ailleurs reconnu en cela la thèse « fonctionnaliste ». Ce sur quoi nous aurons à revenir.

<sup>47</sup> Marvin Harris, loc. cit.

Une caractéristique notable de la schématisation causaliste/ fonctionnaliste est qu'elle sert de support à une analyse plus fine et plus poussée des phénomènes. Plutôt que de percevoir le « monde » ou la « réalité » comme un ensemble composé de substances, et les « choses » comme des substances, ce qui est présumé cognitivement fécond c'est la saisie des phénomènes comme relations ou fonctions, comme formant des systèmes, ou comme éléments dans des systèmes. À la limite les relations ou fonctions ont la forme de lois. Cette schématisation s'inspire très certainement de la représentation scientifique de la nature. Elle n'est cependant pas exclusivement l'enseigne du naturalisme et du « matérialisme » philosophique. On la rencontre également dans le néo-Kantisme, chez Ernst Cassirer, chez Alfred N. Whitehead <sup>48</sup>, et chez des phénoménologues.

Ce que je mets de l'avant ici, c'est un fonctionnalisme méthodologique, un principe de méthode. Il permet, on le constate dans ce qui précède, de replacer les faits dans leur contexte, et, de ce point de vue, il constitue un « holisme » méthodologique <sup>49</sup>. Le recours au principe méthodologique n'entraîne pas que toute explication des phénomènes sociaux doive être subsumée sous un fonctionnement supposé de la totalité sociale, ni que l'on suppose que l'utilité soit le principe d'explication ou le motif ultime de l'action sociale ou culturelle (v. Lenclud 1991).

Par ailleurs, appliqué en psychologie, le fonctionnalisme, si on veut le faire servir à des descriptions complètes et en faire le support pour des explications, rencontre certaines limites. S'il s'agit d'une situation où l'on peut tout simplement relier une sortie à une entrée, un output à un input, sans avoir à faire intervenir d'autres variables, il peut suffire. Par exemple, il est bien plausible que le fonctionnement d'un système de chauffage avec thermostat soit complètement descriptible en des termes fonctionnalistes. Le thermostat est construit - et réglé - de telle sorte qu'il ait deux « représentations » de l'environnement : « trop froid » et « assez chaud » ; et de telle sorte que la température ambiante - l'énergie calorifique - qui modifie la position des plaques métalliques - l'énergie cinétique - soit une entrée qui engendre une réponse, une sortie, un retour à la température ambiante déterminée « assez chaud », qui ne soit dépendante que de cette situation, c'est-à-dire de ce système et de son environnement. En termes *d'adaptation* à l'environnement on a probablement le degré zéro du mouvement ou de l'action, en ce sens qu'un tel système ne change pas, est à l'arrêt. Mais s'il faut faire intervenir d'autres variables, il sera nécessaire de complexifier les descriptions et l'application de la causalité au système. Ce sera le cas

---

<sup>48</sup> V. l'article « Function, Functional Dependence » (P. Schulthess 1991) du *Handbook of Metaphysics and Ontology* (H. Burkhardt & B. Smith 1991), v. 1, pp. 286-287.

<sup>49</sup> On trouvera une intéressante analyse du fonctionnalisme dans l'article « Fonctionnalisme » de G. Lenclud (Lenclud 1991) dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (P. Bonte et M. Izard 1991).

si le sous-système agent en question interagit avec d'autres sous-systèmes agents, si le sous-système agent a la faculté d'apprendre, et si en plus de recevoir des significations - ou représentations - il peut en construire, si, le considérant comme un transducteur, on fait la supposition qu'il peut lui-même se construire -par exemple à la manière du cerveau décrit par Marvin Minsky: « *The principal activities of brains are making changes in themselves* » etc. (Minsky 1985, p. 288). À cela peuvent être ajoutés des états de choses de l'agent qui dépendent de son histoire personnelle (Freud) ou de traces biologiquement transmises de l'expérience antérieure de l'espèce (Jung)<sup>50</sup>. On conçoit donc aisément que le fonctionnalisme psychologique, ou le behaviorisme strict, qui en était le représentant dans l'univers académique, ait été modifié, de telle manière qu'il soit reconnu que les liens entre les états psychologiques et les stimuli et réponses sont très indirects, et médiatisés par beaucoup d'autres états du système (cf. A. Woodfield 1985, p. 157). En somme un système agent psychocentré est un sous-système composé lui-même de plusieurs sous-systèmes - ou états - en interaction. Et pour la description complète d'un agent psycho-centré on peut prendre en compte une thèse défendue par John Searle à l'effet que le projet ou programme fonctionnaliste ou naturaliste radical est voué à l'échec. La raison en est que s'ajoutera un autre facteur qui rendra la description encore plus complexe et elle deviendra moins plausible si la causalité considérée par le fonctionnalisme est une causalité exclusivement physique ou mécanique, et cela même en biologie. On ne pourrait avec ce type de causalité rendre compte des processus téléologiques et intentionnels. De plus, selon cette thèse de Searle, les notions intentionnelles et les faits mentaux comportent une dimension normative, comme des critères de vérité, de rationalité, de consistance, qui ne peut pas être incorporée à des relations causales non-intentionnelles (Searle 1992, p. 51). Cette thèse trouve sa contrepartie en anthropologie lorsqu'on soutient, comme E. E. Evans-Pritchard, que les sociétés sont des « "systèmes moraux", non pas naturels... » (Lenclud 1991, p. 288)<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Voir les descriptions données dans Bennett & Chorley 1979, au ch. 5 « Cognitive systems ».

<sup>51</sup> Il n'est pas pour le moment question de discuter de la valeur des thèses mais de pointer vers des modèles de l'agent de l'activité symbolique. Si c'est d'un agent que parle Evans-Pritchard lorsqu'il dit que les sociétés sont des « systèmes moraux », on doit supposer qu'il est question d'un AGENT SOCIO-CENTRÉ, ou qu'il s'exprime comme si un collectif pouvait avoir des états intentionnels. Ce dont je reparlerai plus loin. Par contre, lorsque Turner décrit l'agent au moyen des catégories intentionnelles (v. ci-haut p. 26 : « agents humains conscients et volontaires ») il s'agit d'un agent psycho-centré).

## ***ix. Transduction et information***

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'à maintenant il a été question de transducteurs qui transforment de l'énergie. Mais j'ai mentionné que cette notion était aussi utilisée dans les théories de l'information. On peut donc soupçonner qu'une telle notion - ou qu'un tel modèle - sera utile pour se représenter l'activité d'un agent lorsque cette activité est définie comme symbolique ou représentationnelle. Or c'est bien ainsi que j'ai défini plus haut les AGENTS de l'activité symbolique.

Dans les théories de l'information le thème de la transduction est présent de diverses manières. Pylyshyn insiste sur les difficultés rencontrées lorsqu'on essaie de préciser ce qu'est un transducteur; il travaille à distinguer la transduction de la perception et de la sensation, dans le contexte de la description du passage des événements physiques aux événements symboliques (Pylyshyn 1986, ch. 6 « The Bridge from Physical to Symbolic : Transduction », pp. 147-191). Chez De Mey la notion de transducteur est employée dans le même cadre, celui de la détermination de ce qu'est de *l'information*, de ce que c'est que d'avoir *des représentations*. Il faut là aussi percevoir que la notion sert à décrire un *passage*, et dans ce cas à comprendre comment on peut distinguer les systèmes qui ne font que subir des influences énergétiques des systèmes qui « traitent de l'information », ce qui veut aussi dire comprendre comment pour un système il peut y avoir une *interprétation* d'événements physiques (v. De Mey 1982, pp. 23-24). Enfin, dans les travaux de Gilbert Simondon, aussi bien sur l'individuation que sur les objets techniques, les théories de l'information sont abondamment mises à contribution, et le sont dans le cadre d'une investigation sur la « dynamique » en opération dans le couplage de l'homme et du monde. Là aussi la notion de transduction est constamment utilisée pour décrire les processus (v. Simondon 1958, 1964 et 1989). La notion de transduction sert typiquement à décrire des processus qui comportent continuité et discontinuité, une *transformation*, un *passage*, et aussi un *transport* (v. par ex. Simondon, 1964, p. 149).

Si j'ai parlé ici de la transduction et de certaines autres notions c'est en fonction de la description de FAGENT de l'activité symbolique. Plusieurs notions mentionnées, telles que celles de transduction, information, représentation et énergie, seront traitées systématiquement ailleurs ; dans le présent travail une description en sera esquissée à la fin par un paragraphe sur les OBJETS INFORMATIONNELS de l'activité symbolique ».



## *x. D'autres modèles pour des agents psycho-centrés*

### **a) dans la création artistique**

[Retour à la table des matières](#)

Une théorie de l'activité artistique selon laquelle une telle opération se fait d'abord par un travail interne de création ou de fabrication comporte un modèle - ou un embryon de modèle - pour décrire un agent psycho-centré. Cette théorie suppose que dans le cas de l'activité artistique la relation entre un individu humain et le monde - il peut sans doute s'agir aussi bien du monde naturel, que du monde social, ou d'une portion de ce monde, ou du monde des artefacts culturels -, cette relation en est une où il y a appariement ou couplage de l'individu humain et du monde seulement après un processus interne de construction, et des essais et des corrections. Si une description de cette activité se fait au moyen des notions d'imitation et de mimésis, ou de copie, ce sera plutôt un modèle pour décrire un agent éco-centré, puisque c'est alors un environnement qui agit sur l'individu. Dans l'autre description l'activité est imputée à l'agent psycho-centré. On peut reprendre cette comparaison en se plaçant du point de vue du résultat de l'opération, de l'œuvre, de la représentation, ou du symbole qui est engendré : dans le cas du modèle pour un agent éco-centré il s'agit d'une itération, d'une reproduction d'un item du monde ou de l'environnement, alors que dans le cas du modèle pour un agent psycho-centré il s'agit d'une construction imputable à l'agent. On trouvera un tel modèle dans *Art and Illusion* d'Ernst Gombrich, dans l'opposition qu'il exploite constamment entre ce qui relève du « making » et ce qui relève du « matching » (Gombrich 1969). Cet ouvrage fait référence, dans son introduction, aux thèses, sous leurs formes extrêmes, de l'individualisme et du collectivisme - ou holisme. Il fait part de sa thèse à lui au moyen d'un énoncé antiphrastique, rapportant le point de vue selon lequel on doit se débarrasser de la notion que « only individual human beings are real, while groups and spiritual collectives are mere names » (*Ibid.*, p. 20). Sa thèse est donc que seuls les individus sont réels. Et les notions de « making » et de « matching » sont utilisées pour décrire l'activité artistique de manière à ce que l'organisme ou l'individu humain - l'agent psycho-centré - soit le principe actif de la production de la représentation et il l'est par ce fait que la représentation est le résultat de son application pour investiguer et sonder son environnement en inventant des formes. Ce que Gombrich exprime de la façon suivante: « ... this seems to be the decisive matter of which the historian should take cognizance: that all organisms to some extent, but human beings to a marvellous extent, are equipped to probe and learn by trial and error, by switching

from one hypothesis to another till one is found that ensures our survival » (Op. cit., p. 327).

### **b) dans la découverte scientifique**

[Retour à la table des matières](#)

Je soutiens ici que lorsqu'on décrit l'activité de l'agent dans la découverte scientifique en disant que cette description appartient à la psychologie, plutôt qu'à la logique « pure », et que l'on emploie pour faire cette description des vocables comme « imagination », « créativité », « ingéniosité », je soutiens qu'on a un MODÈLE pour un AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Lorsque Karl Popper prétend dans l'ouvrage *La logique de la découverte scientifique* que la découverte est une activité qui est un sujet d'étude pour la psychologie et non pour la logique, il propose qu'elle soit décrite par un modèle pour un AGENT PSYCHOCENTRÉ. Mon propos ici n'est pas d'opposer la psychologie à la logique, ou de me proposer de décrire l'AGENT PSYCHOCENTRE comme s'il n'était pas pourvu de rationalité ou capable d'opérations logiques comme l'entendement ou la pensée. Mon AGENT PSYCHO-CENTRÉ n'est donc pas seulement celui que décrit la discipline « psychologie » (une certaine conception de cette discipline) ; c'est aussi celui que décrit la philosophie. Et il me faudra par ailleurs concevoir un domaine d'activités descriptible à la fois par la psychologie et la philosophie, ou par la psychologie et par une théorie de l'agir rationnel. La raison pour laquelle j'évoque la logique « pure », pour en faire un élément « externe » à l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ, c'est qu'elle me paraît être interprétable comme constituant un domaine de règles ou de structures objectives en relation avec lequel l'activité productive de l'agent ne s'exerce pas<sup>52</sup>. C'est ainsi que je comprends la mention « purely logical operations », au paragraphe suivant, dans la citation tirée de Mario Bunge. C'est aussi de cela que provient l'opposition que je fais vers la fin du même paragraphe entre ce qui est spontanée et ce qui est incorporé « dans des structures ».

J'ai suggéré que lorsque Victor Turner caractérisait le pôle sensoriel de l'activité dans les rituels symboliques il proposait un modèle pour un AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Dans *Dramas, Fields and Metaphors* (Turner 1975, pp. 51-52) il ajoute à ce modèle en citant Mario Bunge qui écrit, que « The invention of hypotheses, the devising of techniques, and the designing of experiments, are clear cases of imaginative, [purely "liminal"] operations, as opposed to "mechanical" operations.

---

<sup>52</sup> Ce sont des individus, des agents psycho-centrés, qui découvrent et manipulent les principes et lois de la logique, mais ces principes et lois ne dépendent pas - je pense à leur vérité ou pertinence - de ces agents psycho-centrés. Je suppose qu'on a raison de soutenir qu'une fois produits par des agents psycho-centrés les contenus de ces représentations ont une indépendance.

They are not purely logical operations. Logic *alone is* as incapable of leading a person to new ideas as grammar *alone is* incapable of inspiring poems... Logic, grammar..., do not, as it were, supply the "substance", the happy idea, the new point of view <sup>53</sup> ». Dans l'exposé de sa conception, à cet endroit, l'activité d'un agent est caractérisée par l'anthropologue Turner au moyen des divers traits suivants: ce qui est en cause c'est une totalité, et non des parties, c'est-à-dire que l'attention de l'agent est orientée vers un tout, dont les parties sont différenciées dans l'activité (il n'y a pas de structure qui fait que des identités sont attribuées aux parties) ; l'activité est donc aussi intégratrice, synthétique, plutôt qu'analytique (elle est intégratrice puisqu'elle concerne la totalité) ; l'activité est aussi caractérisée par sa spontanéité plutôt que par son incorporation dans des structures. Enfin, le processus est rapproché de ce qu'on nomme communément l'intuition. C'est par une telle activité que peut être engendré du nouveau, c'est-à-dire une signification nouvelle, ce que Turner nomme indifféremment « meaning » ou « symbol », ce qui est décrit comme activité en étant la source. Puisqu'il s'agit d'une signification nouvelle on comprend qu'il soit question de créativité et d'invention.

La raison pour laquelle j'établis une relation entre l'activité dans la découverte scientifique et l'activité symbolique telle que la décrit l'anthropologue Turner c'est que nous avons là, à mon sens, des éléments pour un modèle qui décrit un agent psychocentré: c'est-à-dire que lorsque des auteurs décrivent l'activité dans la découverte scientifique ils décrivent un agent psychocentré. En outre, Turner décrit c'est ce que je prétends, un agent psycho-centré, et fait lui-même la relation entre l'agent qu'il décrit et l'activité dans la découverte scientifique.

Si on reprend les principaux traits de cette activité, notamment l'indistinction ou l'indifférenciation des parties, l'intégration, l'absence de structure, elle est descriptible comme mettant en scène une multitude d'items cognitifs (une totalité) non fixés, c'est-à-dire dont les interrelations ont été mises entre parenthèses pour favoriser l'engendrement de relations nouvelles, et dont les relations avec l'environnement ou une portion de l'environnement sont également suspendues pour être reprises sous une nouvelle forme. C'est en ce sens qu'elles peuvent être dites indifférenciées ou indistinctes <sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> La citation est extraite de Mario Bunge 1962, p. 80.

<sup>54</sup> Cela n'est pas sans rappeler la manière qu'à Pylyshyn (dans Pylyshyn 1986) de présenter les opérations transluctives, comme étant plus primitives que la sensation et la perception qui, elles, sont structurées. D'autre part, chez Gilbert Simondon, justement à propos de la compréhension de la découverte scientifique, le modèle de la transduction sera estimé plus fécond que l'induction et la déduction, qui sont des opérations plus sélectives, plus orientées, plus assujetties à des structures, soit concrètes (l'induction), soit abstraites (la déduction) [voy., par ex., Simondon 1964, pp. 18-191.

Semblable à cela est la représentation qu'on peut se faire de la créativité dans le domaine de l'intelligence artificielle. On le voit lorsque Douglas Hofstadter écrit « Sur le paradoxe qu'il y aurait à mécaniser la créativité <sup>55</sup> ». Et puisque cela concerne aussi les modèles pour des OBJETS INFORMATIONNELS, et que j'y reviendrai, je vais ici être bref. Pour fournir sa description de l'intelligence ou de la créativité Hofstadter décrit ces processus au moyen des notions de mémoire et de concept. Les deux sont intimement liées: la mémoire est un ensemble entreposé de concepts et les concepts sont définissables par l'arrangement de l'ensemble:

ce qui fonde la qualité de concept d'une chose, c'est la manière dont elle est intégrée à la mémoire... rien n'est en soi conceptuel, cette qualité venant au contraire de la manière dont la chose en question est mise en rapport avec d'autres qui sont également des concepts... la propriété d'être un concept est une propriété de connectivité, qualité qui découle de ce que la chose est profondément enracinée dans une sorte de réseau compliqué, et qui ne peut venir que de là. (Hofstadter 1988, p. 547)

On voit que l'intelligence et la mémoire sont liées, et que la créativité dépendra d'une certaine organisation du « réseau compliqué ». Comment maintenant décrire le mouvement dans ce réseau, comment décrire ce qu'il faut faire pour en arriver à un arrangement pertinent, ou recherché, et ayant la propriété de « créativité <sup>56</sup> ». Hofstadter exclut que l'opération puisse se faire en ayant recours à des règles. On serait alors entraîné dans une régression à l'infini, de méta-niveaux en méta-niveaux. Pour que l'on voit bien la représentation qu'il se fait du processus - il s'agit de « comprendre l'esprit » - je vais maintenant le citer assez longuement:

(... on fait ressortir) du bouillonnement étagé d'activités qu'on observe en dessous des règles, un comportement qui ressemble à une règle. C'est dire qu'on renonce à l'idée d'essayer de dire au système dans son ensemble comment il doit procéder pour marcher. En revanche, on se contente de définir des micro-comportements explicites qui vont, tous ensemble et si nombreux soient-ils, entrer en interaction les uns avec les autres, et on les laisse alors faire, en observant avec soin ce qui se passe et en notant ce qu'on aime et ce qu'on n'aime pas. Lorsque le programme a fini de tourner, on se demande, sur un plan théorique, ce qui aurait pu permettre que le comportement d'ensemble du système approche davantage les objectifs qu'on s'était fixés au départ et on repart bidouiller les micro-éléments dont on contrôle explicitement le microcomportement, en essayant de deviner quelles sortes de modifications permettront d'améliorer le comportement d'ensemble. Et on refait tourner le tout. (Hofstadter, op. cit., p. 567 ; les italiques sont de moi)

Donc, ce qui est en cause c'est encore un ensemble, mais sans que l'on se soucie de lui donner de structure. Et puis les éléments qui le composent sont mis en mouvement et on laisse faire, les relations entre éléments se font... comme elles se font. Mais le hasard n'est évidemment pas absolu. Il y a une visée, énoncée dans le

---

<sup>55</sup> Chapitre 21 de Hofstadter 1988, pp. 545-569.

<sup>56</sup> En quoi cela consiste - la créativité - ce n'est pas vraiment très explicite dans ce texte de Hofstadter.

« ce qu'on aime et ce qu'on n'aime pas », dans « les objectifs fixés au départ ». Il y a donc une *direction* qui vient d'en quelque part. Dans le cas de cette description elle vient sans doute de l'opérateur de la machine. Mais d'où lui vient-elle ? Les seules indications qui peuvent ici répondre à cette question sont que l'opérateur essaie « de deviner » ; et « bidouiller » cela signifie « Faire fonctionner avec ingéniosité, de façon improvisée ».

Mon intention est de revenir sur des descriptions de ce genre lorsque je parlerai des MODÈLES POUR PENSER LE VIVANT. Pour le moment, je note qu'il me semblait que dans ce texte Hofstadter voulait éviter de parler de la créativité en utilisant des termes comme « imagination » et « intuition », des termes qui connotent de l'obscurité, une sorte de mystère, qui excluerait la mécanique. Mais évoquer l'ingéniosité et une espèce de divination, ce n'est pas très différent que de présumer qu'il y a de l'intuition.

Quoi qu'il en soit nous avons là une description qui ressemble passablement à une description classique du processus de la découverte scientifique<sup>57</sup>. Elle est presque tout entière comme celle que décrit souvent Karl Popper. Il s'agit de procéder par essais et erreurs, « trial and error », « conjectures and refutations ». Une différence cependant. Dans une description comme celle d'Hofstadter il paraît que tout se passe plutôt dans le registre de la syntaxe, peut-être parce que le domaine privilégié de référence est la logique, les mathématiques, la musique, la peinture abstraite. Dans le domaine des sciences empirico-formelles, on doit sortir des concepts et de leurs interrelations pour falsifier, réfuter. Probablement aussi lorsque c'est l'art pictural qui alimente la théorie. Ainsi, chez Gombrich, le « making », le processus que décrit Hofstadler, est indissociable du « matching<sup>58</sup> ». Et puisque que c'est un individu qui agit, dans ces descriptions, celle de la découverte scientifique et celle de la créativité chez Hofstadter, ce sont des modèles de PAGENT PSYCHO-CENTRÉ.

---

<sup>57</sup> On peut, je pense, soutenir que ce qu'on appelle la question de la « découverte scientifique » est descriptible par une recherche sur la manière de parvenir à de nouvelles idées, ou par une recherche sur ce qu'est la créativité. Dans les trois cas ce qui est visé c'est le même processus. La différence qui importe c'est que Hofstadter n'admet pas qu'il s'agit d'un événement exceptionnel et soutient que la créativité ne peut pas être distinguée de l'intelligence et qu'elle est indissociable de tout ce qui est conceptuel. Et ce qui m'importe à moi c'est d'illustrer ce que je conçois comme agent psycho-centré en prenant comme exemple le processus que l'on nomme « découverte scientifique ». (Sur la découverte scientifique voir Savary 1995c)

<sup>58</sup> Les similitudes entre le processus de la création artistique tel que le décrit Gombrich et sa propre description du processus de la découverte scientifique sont commentées et documentées par Popper dans Popper 1981, p. 90 (cf. Hacking 1981). Gombrich cite par ailleurs Popper comme sa source.

## *.xi. L'agent socio-centré*

[Retour à la table des matières](#)

On dira que l'agent est décrit par des modèles pour un AGENT SOCIO-CENTRÉ lorsque l'on affirme que c'est un collectif d'individus qui agit. C'est souvent le cas lorsque l'on décrit des mouvements sociaux et historiques, ou des activités collectives. Lorsqu'une description utilise des phrases comme « Le peuple veut », « Nous - le Brésil - avons gagné la Coupe du Monde », « Le gouvernement a décidé », « Nous avons gagné la guerre », elle impute de l'action à des collectifs. Bourdieu en donne des exemples: « la bourgeoisie pense que... », « la classe ouvrière n'accepte pas que... »; pour Turner (1975, p. 50) des phrases comme « Où allons-nous ? » et « Où la société va-telle ? » appartiennent à des descriptions de ce genre. De telles descriptions sont parfois faites. On a souvent présumé qu'elles devaient être entendues dans un sens littéral. Gombrich [1969 (1ère édition 1960)] évoque leur présence dans l'histoire de l'art, reliée à la notion d'un « meaningful self-movement of the Spirit which results in genuine historical totalities of events ». Elles se retrouvent dans les discours qui parlent de « l'esprit de l'époque » ou de « l'esprit de la race » (v. Gombrich, pp. 20-21), probablement aussi dans ceux qui se réfèrent à « La Modernité » ou au « Post-moderne ». À partir de ce constat initial une variété de questions s'offrent à l'analyse :

- Si cette manière de décrire ne résulte pas parfois d'une lacune quant au moyens dont nous disposons pour nous représenter les phénomènes collectifs (v. Popper cité in Gombrich 1969, p. 21) ; Popper mentionnait le concept de tradition. On peut aussi utiliser des notions plus analytiques, sociologiquement comme celles de coutume, d'idéologie. Ces notions sont plus analytiques en ce sens qu'elles permettent de décomposer les phénomènes collectifs en secteurs et selon des fonctions spécifiques.

- Si on ne doit pas, comme on préconise un individualisme *méthodologique*, aussi préconiser un holisme *méthodologique*. D'ailleurs, c'est ce à quoi je me suis référé plus haut en relation avec le fonctionnalisme, car celui-ci est une forme de holisme. [C'en est une forme, du point de vue de la sociologie et de l'anthropologie: « Le fonctionnalisme est l'une des expressions les plus achevées de ce que les épistémologues appellent le holisme méthodologique... » (voir Lenclud cité plus haut, p. 32)].

- Si les descriptions bien faites ne sont pas celles qui juxtaposent les deux modèles, à savoir un modèle pour un agent psychocentré et un modèle pour un agent socio-centré. Je présume qu'il s'agit alors d'engagements méthodologiques ou heuristiques, comme, dans le cas du fonctionnalisme, placer des faits dans leurs contextes pour les expliquer ou les comprendre. Le fonctionnalisme peut comporter un engagement ontologique lorsqu'on suppose qu'il y « primauté [...] du tout sur les parties ». (G. Lenclud 1991, p. 288 ; c'est cela qui est visé dans les critiques de Gombrich auxquelles j'ai fait des allusions) mais il peut aussi être méthodologique, ainsi que je le signale au paragraphe précédent. Je pense que l'on peut soutenir que beaucoup de descriptions que l'on peut considérer comme étant détaillée et circonstanciée combinent une utilisation des deux modèles... Chez Bourdieu il y a constamment une articulation de *l'habitus* individuel et de *l'habitus* collectif. On a pu percevoir que pour Varagnac la description de l'existence collective se fait en utilisant deux concepts, celui d'« empirisme social » et celui d'« empirisme de l'individu », et que la compréhension des événements et des états de choses ne peut se faire que si on articule l'une à l'autre ces deux descriptions (Pour décrire cette articulation on pourra sans doute utiliser et thématiser des notions comme celles de communication, de mimésis). C'est probablement chez Turner que l'utilisation des deux modèles est la plus systématique, et elle est de plus théorisée. La description du rituel chez Turner se fait en juxtaposant deux modèles, un pour l'individu, un modèle psycho-centré, et un pour la structure culturelle, un modèle socio-centré. Un modèle décrit le sensoriel ou l'affectif, l'autre décrit l'idéologique. Ce sont deux pôles qui se retrouvent dans l'activité symbolique (v. Turner 1970; et Savary 1985). Et ces deux pôles sont actifs, et actifs ensembles (« active together ») (Turner 1974, p. 51).

- S'il n'y a pas lieu de développer une interrogation plus poussée à propos des diverses manières de concevoir les rapports entre l'individuel et le social. La façon de concevoir ces rapports est très souvent exclusive dans le débat holisme / individualisme. Ou bien on est individualiste, ou bien on est holiste. Mais ce n'est pas toujours le cas. À cet égard, il peut être utile de se référer à des réflexions qui tentent de dépasser la dichotomie individu/ collectivité, et qui le font en reprenant et travaillant les notions d'individu et de social. Il y a chez Turner (1974) beaucoup de travail pour distinguer le social ou le structurel du communautaire (« *communitas* ») ; Simondon distingue l'interindividuel ou interpsychologique, qui est souvent ce que l'individualisme comprend comme étant le holisme, du transindividuel; il fait aussi une différence entre le « social », qui est l'addition des individus, et le « collectif », qui est plus qu'une juxtaposition d'individus (voy. Simondon 1958, pp. 243-256 et 1989, p. 199-214): ainsi, par exemple, il est bien difficile de ne voir dans la sexualité qu'une juxtaposition de deux individualités, comme si elles étaient complètes, si on y voit une fonction « qui fait sortir l'individu de lui-même » ; le transindividuel ou collectif est cette dimension que l'individuation psychologique seule ne peut pas rejoindre. Et pas plus le social, qui est interpsychologique ou interindividuel. Et il

n'est par ailleurs pas évident que le holisme soit tout simplement une affirmation de la primauté du social ou du global. Il peut être une dimension de l'individuel: voir la présentation de Louis Dumont (1966, pp. 17-25), la distinction entre « agent empirique » et « l'être de raison », entre « se comporter » et « agir » (aussi Louis Dumont 1983). (Les discussions autour de l'individualisme et du collectivisme ou holisme demeurent vivantes : on en trouvera des exemples dans J. Agassi 1978 (J. Agassi and I. Jarvie [eds] 1987) ; J. O. Wisdom 1975 (R. Borger and Frank Cioffi (eds.) 1975; M. Mandelbaum 1977 (R. G. Colodny (ed.) 1977; S. Lukes 1970 (D. Emmet & A. MacIntyre [eds.] 1970). Elles peuvent aussi être formulées selon les problématiques d'une philosophie de l'esprit (« philosophy of mind »), (voy. Searle 1990 (P. Cohen, J. Morgan, M. E. Pollack [eds.] 1990) et on les rencontrera abondamment dans les débats relatifs au réductionisme. Cela constitue, par ailleurs, sous la forme générale de la relation entre l'individu et le groupe, un problème central pour l'ethnologie française du XXe siècle (v. Cf. Lévi-Strauss, 1966). On le croquera constamment plus loin lorsqu'il sera question des OBJETS de l'activité symbolique.

### *xii. L'agent éco-centré*

[Retour à la table des matières](#)

On dira que l'agent est décrit par des modèles pour un AGENT ÉCO-CENTRÉ lorsque l'étude ou la théorie affirme que c'est un environnement qui agit. C'est notamment le cas dans le marxisme ou le matérialisme dialectique quant on dit que la superstructure idéologique est déterminée en dernière instance par l'infrastructure économique, ou que la conscience sociale est déterminée par l'infrastructure. C'est là un modèle pour un AGENT ÉCO-CENTRÉ. C'est également le cas lorsque le concept d'adaptation à l'environnement ou au milieu naturel dans une théorie évolutionniste est interprété comme si cet environnement agissait sur des individus-organismes passifs. On peut prétendre que la causalité exercée par l'environnement sur l'organisme se fait selon le mode de *l'instruction*. Alors, si les organismes ont développé une fonction ou une structure, cela relève entièrement de l'action de l'environnement. On aura alors un modèle pour un AGENT ÉCO-CENTRÉ. Mais si on soutient qu'indépendamment de l'action de l'environnement les individus-organismes se construisent des structures, on aura plutôt un modèle pour un AGENT PSYCHO-CENTRÉ (ou peut-être devra-t-on dire BIO-PSYCHO-CENTRÉ ; déjà à cet égard le modèle freudien présente un certain problème, quant à savoir s'il applique un modèle BIO-CENTRÉ ou un modèle PSYCHO-CENTRÉ). Dans le contexte de l'évolutionnisme, de l'adaptation à l'environnement, un modèle PSYCHO-CENTRE est appliqué lorsque, plutôt que de se faire par *instruction*, l'adaptation est présumée



supportée par un *système de reconnaissance* propre aux individus-organismes et construit par eux. (*Système de reconnaissance* équivaut ici à *sélection*). On dit qu'il y a *instruction* lorsque l'information est reçue de l'environnement et l'environnement est alors un émetteur. Et on dit qu'il y a *sélection* lorsque l'information - comme un programme - est engendrée par l'organisme lui-même. C'est une thèse avancée en neurobiologie et défendue par Gerald Edelman. Elle découle de découvertes faites concernant le système immunitaire des vertébrés. Edelman va soutenir que le cerveau est lui aussi un tel « système de reconnaissance ». Il en sera de nouveau question dans la partie sur les OBJETS INFORMATIONNELS <sup>59</sup>.

(On peut le présumer dès maintenant, lorsque de l'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE - symbolique au sens large -, est décrite dans des études sur la culture et dans des théories de la culture, elle est ordinairement décrite au moyen de plusieurs modèles, c'est-à-dire que plusieurs modèles sont associés pour décrire l'activité. On a pu constater qu'il en était ainsi chez Bourdieu, chez Turner, chez Varagnac. En outre, si l'on présente une théorie du développement de la symbolisation, dans une perspective évolutionniste, la probabilité est qu'on retrouvera les modèles que j'ai présentés, qu'ils seront présumés apparaître successivement, et que les plus tardifs se construiront sur de plus anciens. Il en sera ainsi dans un exemple que j'exposerai plus loin, la théorie du développement, de l'histoire du *mind*, de la « mentalisation <sup>60</sup> », chez l'anthropologue Leslie White <sup>61</sup>. Dans sa division en quatre étapes on aura d'abord (I) le réflexe simple, dont la description applique un modèle ÉCO-CENTRÉ seulement, l'organisme étant tout à fait passif ; (II), le réflexe conditionné qui se décrit à la fois par un modèle ÉCO-CENTRÉ - le stimulus naturel, l'odeur de la nourriture <sup>62</sup> -, et par un modèle BIO-CENTRÉ - l'état du système neuro-sensitif et glandulaire du chien -, et par un modèle PSYCHO-CENTRÉ - l'association entre l'odeur de la nourriture et la sonnerie de la cloche - ; en II le modèle PSYCHO-CENTRÉ ne domine pas - ce n'est pas l'organisme qui fait ou construit l'association, il ne fait que la recevoir -, mais il va dominer en III, car c'est l'organisme (du chimpanzé) qui « choisit » entre le bâton et les caisses pour atteindre les bananes ; cependant, en III, le modèle ÉCO-CENTRÉ est encore utilisé pour décrire car les objets ou états de choses sont représentés selon leurs propriétés naturelles intrinsèques. En IV il y a dans l'environnement une configuration, la relation entre un objet et un mot - un son - qui est construite

<sup>59</sup> La référence ici est Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992. Trad. franç. : Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1992. (Voir aussi P. Changeux 1983, p. 341, pour ces deux modèles).

<sup>60</sup> J'utiliserai ce mot pour traduire « *mind* ». Il existe en français depuis 1842, dans le contexte d'une théorisation du psychique. (Cf. *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*).

<sup>61</sup> Leslie White, « Four Stages in the Evolution of Minding », dans Pickering & Skinner 1990, pp. 173-182.

<sup>62</sup> Ainsi que je l'ai déjà indiqué il ne s'agit pas de modèles au sens strict mais d'éléments pouvant servir à la construction de modèles.

arbitrairement par l'organisme ; le modèle dominant pour décrire la situation est alors un modèle pour un agent PSYCHO-CENTRÉ. Ces configurations sont indépendantes de l'environnement naturel. Elles sont aussi indépendantes du système neuro-sensitif de l'organisme. Pour White elles seront en fin de compte à décrire par un modèle SOCIO-CENTRÉ, puisqu'elles sont indépendantes de l'environnement naturel physique et indépendantes aussi des organismes, et qu'elles vont déterminer le comportement des organismes. (Ce quatrième (IV) niveau, chez White, est spécifiquement celui de la culture).

### *xiii. Les objets de l'activité symbolique*

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse de la notion d'activité entraîne celle d'OBJETS de l'activité. L'action d'un agent est appliquée à des OBJETS ou est relative à des OBJETS. Ces OBJETS de l'activité symbolique sont les représentations dont il a été question plus haut, représentations que les AGENTS engendrent, diffusent, reçoivent, communiquent, modifient<sup>63</sup>. Ces OBJETS, c'est ce que je conjecture, peuvent être décrits par trois types de modèles, soit des modèles pour des OBJETS ÉPISTÉMIQUES, soit des modèles pour des OBJETS SÉMIOTIQUES, soit des modèles pour des OBJETS INFORMATIONNELS. Comme les modèles de l'AGENT ce sont aussi des types idéaux. Ils peuvent eux aussi être modifiés et on peut en ajouter, selon ce qui survient à l'occasion des applications faites aux textes du corpus.

Les études anthropologiques et les théories de la culture n'ont probablement pas pour objet principal habituel des AGENTS de l'activité symbolique. Elles prennent plutôt pour cible les OBJETS de l'activité symbolique. Et ces OBJETS sont habituellement regroupés en ensembles. C'est de ces deux traits que provient la conception courante de la culture en anthropologie, comme « ensemble de modèles de comportement (« behavior patterns »), de valeurs, d'idées ». Cet ensemble, dans cette conception, serait souvent présenté comme une entité supra-organique. Elle est, cette conception, prédominante en anthropologie culturelle, par exemple chez Durkheim,

---

<sup>63</sup> Ainsi que je l'ai signalé plus haut, je suppose, pour le moment, que toutes ces activités peuvent se réaliser si intervient un agent psycho-centré. Il est par ailleurs convenu que des environnements (des agents éco-centrés) ou des collectifs (des agents socio-centrés) ont un rôle déterminant dans la constitution des représentations.

Kroeber, Leslie White. C'est cela qui est mis en cause par Mario Bunge lorsqu'il y voit « disembodied behavior patterns or attitudes or beliefs or values...<sup>64</sup> ».

L'orientation qui vient d'être évoquée en est probablement une vers laquelle la recherche s'est réglée selon une certaine conception de *l'essence* de la culture. Cette orientation est aussi manifeste dans la séparation accoutumée entre l'action ou les relations sociales, et la culture. Cette orientation est à tel point dominante qu'il fallait souligner que ce dont parle un anthropologue comme Turner, à savoir l'activité symbolique et les rituels, ce n'est pas la culture, celle-ci n'étant dans le texte même de l'anthropologue qu'une structure abstraite et figée. Les traits de cette orientation, notamment le caractère global, figé et abstrait qui y est attribué à la culture, apparaît bien dans l'article mentionné de E. Ortigues: la culture est comprise selon un « modèle » qui a une « puissance causale » et il rend problématique la réalité de l'individu, par le type de « relation » « qu'il institue » entre « l'état d'une tradition, d'un acquis social, et un procès individuel d'acquisitions intellectuelles et morales » ; d'autre part, une tradition est alors hypostasiée, et enfin le modèle est plus « appréciatif » que descriptif<sup>65</sup>. Pour plusieurs motifs il est pertinent d'atténuer la pression de cette orientation et de reconstituer une totalité plus complète. Cela s'impose :

1) si ce que l'on projette est de mettre au jour les fondements philosophiques de l'anthropologie et des théories de la culture, et les concepts et méthodes du domaine. La reconstitution de l'architecture d'un domaine, je l'ai déjà signalé, suppose que l'analyste fasse usage de ses propres concepts, et qu'il utilise aussi des concepts qui dans les théories qu'il étudie sont implicites ou inconscients. Et dans la mesure où la culture est un produit on doit pouvoir porter son attention sur l'activité par laquelle elle est engendrée. Et si on admet que les individus modifient les idéaux collectifs et les items culturels et les affectent de leurs personnalités, on doit pouvoir décrire les processus en cause. C'est pour cette raison que j'ai inauguré une réflexion sur l'AGENT de l'activité symbolique.

2) si on soupçonne qu'il est intellectuellement plus fécond de supposer que la culture est un système concret plutôt qu'un système abstrait. Cette supposition est par ailleurs déjà formulée dans des critiques faites de diverses formes de structuralisme ou de fonctionnalisme. On se donne alors tout simplement des moyens de mieux comprendre et de situer une discussion interne au domaine.

---

<sup>64</sup> Mario Bunge 1981, p. 114; à propos de cette conception et de son origine dans l'idéalisme allemand on consultera l'article de E. Ortigues, « Culturalisme », dans Bonte et Izard 1991, pp. 188-190.

<sup>65</sup> Tout cela dans l'article cité de Ortigues.

3) si du point de vue de l'analyse philosophique on reconnaît que l'action et la représentation sont indissociables, qu'on ne peut comprendre l'action que si on considère la représentation, et réciproquement, que l'on comprendra la représentation si on comprend l'action.

4) si on estime pertinent de se représenter l'ensemble des choses, des événements et des états de choses comme un système composé de sous-systèmes. Selon cette approche ou méthode un système ou sous-système est « une portion du monde qui est perçue comme une unité et qui peut maintenir son identité en dépit des changements qui s'y produisent » (Bennett & Chorley 1979, p. 223). C'est dans le cadre de cette division en éléments que sont repérés des sous-systèmes AGENTS et des sous-systèmes OBJETS, d'abord comme une explicitation de la notion première d'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE. Par ailleurs, la même méthode propose qu'un système a un environnement avec lequel il a des rapports sous la forme de mouvements de masse, d'énergie ou d'information. La pertinence de la représentation de l'ensemble selon la méthode des systèmes provient alors d'une variété d'avantages. L'approche accoutumée en théorie de la culture s'est fort probablement appliquée à décrire le domaine des sous-systèmes OBJETS, plutôt que celui des sous-systèmes AGENTS. On peut présumer que l'approche systémique favorisera une conception plus dynamique en thématissant les sources de l'activité et non seulement les produits. Au surplus l'approche accoutumée s'est appliquée à décrire un sous-système OBJET particulier, celui des OBJETS SÉMIOTIQUES dont je parlerai bientôt. Or cette description gaze (voile) la relation à l'ENVIRONNEMENT sans laquelle on ne peut qu'avoir une représentation partielle de l'ensemble. Enfin, la méthode systémique, puisqu'elle s'applique à identifier les éléments des systèmes, permet de décrire leurs articulations et leurs relations, et ainsi de situer et d'atténuer les oppositions ou conflits devenus classiques en sciences humaines et dans la tradition philosophique: opposition entre holisme et individualisme, entre raison utilitaire et raison culturelle, entre sociologie et psychologie, entre matière et esprit, entre explication par une structure sans sujet et explication par l'activité intentionnelle du sujet, entre science de la matière et herméneutique, entre explication par les causes et explication par les raisons. On peut, par la vision de l'ensemble et par l'application de la conceptualité systémique, articuler entre eux les modèles utilisés pour décrire les éléments et espérer contribuer à la construction d'une théorie qui intégrera des perspectives, des champs disciplinaires, des thèses ontologiques et épistémologiques communément conflictuelles. Cela ne signifie pas que seront nécessairement éliminés les conflits mentionnés mais il sera alors plus facile de les décrire.

#### *xiv. Les objets épistémiques et les objets sémiotiques*

[Retour à la table des matières](#)

Sans vouloir préjuger de la spécificité et de l'irréductibilité absolue de ces deux types d'objets et des fondements de leur développement dans l'histoire, je ne fais rien d'autre que de proposer qu'ils ont été très nettement distingués et décrits par divers modèles<sup>66</sup>. je sais qu'ils n'ont pas tous deux été distingués comme des modèles pour décrire la culture. Ce sont seulement les modèles SÉMIOTIQUES qui ont traditionnellement été des modèles pour la culture. C'est ce qui est très clairement exprimé dans les termes d'Evans-Pritchard lorsqu'il énonce que « la religion est la mère de la culture et de l'ordre social ». Ce que je veux faire pour le moment c'est tout simplement indiquer selon quelle orientation on peut distinguer ces deux types d'objets. Je crois que cela peut être réalisé au moyen de ces réflexions d'Émile Durkheim:

... de quelque manière qu'on explique les religions, il est certain qu'elles se sont méprises sur la nature véritable des choses : les sciences en on fait la preuve. Les modes d'action qu'elles conseillaient ou prescrivaient à l'homme ne pouvaient donc avoir que bien rarement des effets utiles : ce n'est pas avec des lustrations qu'on guérit les maladies ni avec les sacrifices ou des chants qu'on fait pousser la moisson. Ainsi l'objection que nous avons faite au naturisme semble s'appliquer à tous les systèmes d'explication possibles. Il en est un cependant qui y échappe. Supposons que la religion réponde à un tout autre besoin que celui de s'adapter aux choses sensibles : elle ne risquera pas d'être affaiblie par cela seul qu'elle ne satisfait pas ou satisfait mal ce besoin. Si la foi religieuse n'est pas née pour mettre l'homme en harmonie avec le monde matériel, les fautes qu'elle a pu lui faire commettre dans sa lutte avec le monde ne l'atteigne pas à sa source, parce qu'elle s'alimente à une autre source...

(Durkheim 1960, pp. 117-118)

---

<sup>66</sup> Je rappelle ici mon indication selon laquelle je n'emploie pas le mot « modèle » au sens strict mais au sens où j'ai des notions, intuitions, conjectures qui pourront être mises à contribution pour servir à la construction de modèles formalisés, donc de modèles au sens strict.

## *xv. Les objets épistémiques*

[Retour à la table des matières](#)

Au moyen, donc, d'un premier groupe de modèles, c'est-à-dire de thèses, intuitions ou approches, je veux présenter des descriptions des représentations qui constituent le SAVOIR des AGENTS, leurs relations cognitives à leur ENVIRONNEMENT physico-pragmatique, c'est-à-dire l'ensemble des représentations ou valeurs qui déterminent la forme et la valeur *pratiques* des comportements, ceux-ci étant alors considérés exclusivement comme réactions plus ou moins appropriées à l'environnement et comme moyens plus ou moins puissants de le contrôler. Ces représentations seront des OBJETS ÉPISTÉMIQUES et nous aurons des éléments pour des MODÈLES ÉPISTÉMIQUES pour décrire ces objets.

Dans le cas de ces objets l'activité cognitive qui est exercée c'est l'IDÉATION<sup>67</sup>. Dans les théories de la culture et dans les théories sur les savoirs, ce qui est alors décrit et interrogé c'est la fonction et la structure des relations pratiques et cognitives entre les AGENTS et leur ENVIRONNEMENT.

Des cas-types de thèses et autres tentatives qui décrivent des OBJETS ÉPISTÉMIQUES sont:

1) des thèses sur la science : par exemple, les thèses empiristes et positivistes sur la structure des théories scientifiques ; les thèses instrumentalistes et les thèses pragmatistes à propos de la science ;

2) des théories et thèses de Karl Popper sur la science, son développement; leur prolongement dans sa théorie sur le Troisième Monde, un monde d'AGENTS et d'OBJETS logiques et épistémiques ;

3) la description que Popper fait de la *tradition* ; sa théorie « rationnelle » de la *tradition* est un essai pour décrire de tels objets<sup>68</sup> ;

---

<sup>67</sup> Il s'agit ici, bien sûr, d'une caractérisation dont la fonction est d'énoncer une comparaison avec le domaine des objets sémiotiques. Une caractérisation interne au domaine des objets épistémiques pourra, comme le fait Simondon (1958, p. 235), distinguer l'idéation et la conceptualisation.

<sup>68</sup> Voy. « Towards a Rational Theory of Tradition », dans Popper 1963, pp. 120-135.

4) les thèses de Michel Foucault sur ce qu'il appelle, lorsqu'il procède à son archéologie du savoir, le « socle épistémologique » ; cependant, ceci sera réexaminé plus loin parmi les modèles pour les OBJETS SÉMIOTIQUES ;

5) dans l'École de Francfort les thèses et les descriptions de ce qui y a été caractérisé comme fonction de l'« intérêt technique » ;

6) chez Gilbert Simondon, ce qui thématise le déploiement d'une structure dans la relation au monde et à l'environnement, d'une structure composée de la série des processus formée par la sensation, la perception, la technique et la science, l'accent étant porté sur la technique: voir Simondon 1969, pp. 245-246 ;

7) en anthropologie, les thèses de Marvin Harris à l'effet que pour comprendre une culture particulière il faut privilégier le recours aux relations pratiques à l'environnement naturel et géographique et l'état des techniques, sont des thèses qui appliquent des modèles pour décrire des objets épistémiques; donc le « matérialisme culturel » comportera une approche qui applique de tels modèles<sup>69</sup> ; c'est une perspective qu'on a pu également caractériser comme exhibant la mise en scène d'une « raison utilitaire » ; et dans des théories plus larges qui portent sur l'« action » comme sujet d'étude cette perspective sera typique d'une explication par la rationalité<sup>70</sup> ; alors une théorie de la rationalité est aussi un modèle pour décrire des objets épistémiques ;

8) il y a des théories dans lesquelles convergent la perspective anthropologique et l'étude naturaliste et évolutionniste du développement de l'espèce *Homo sapiens sapiens* et des sociétés humaines ; un modèle pour des objets épistémiques est alors appliqué lorsque l'on décrit les événements et états de choses déterminés par la stricte adaptation à l'environnement naturel; les événements et états de choses sont alors dits adaptatifs<sup>71</sup> ;

9) parmi les définitions de la culture qu'analyse l'anthropologue Roy G. D'Andrade, il y en a une qui applique un modèle pour des OBJETS ÉPISTÉMIQUES; c'est la « knowledge view », celle qui a une fonction représentative; elle consiste en une accumulation d'informations, d'items (« "chunks" of information »), qui sont faiblement intégrés les uns aux autres<sup>72</sup> ;

---

<sup>69</sup> Cf. Marvin Harris 1980.

<sup>70</sup> V. F. Schick 1984.

<sup>71</sup> Voyez Boyd & Richerson 1985; P. Munz 1989; W. H. Durham 1978.

<sup>72</sup> Roy G. D'Andrade, « Cultural Meaning Systems », in Richard A. Shweder and Robert A. Levine, *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, 1984 (Shweder and Levine 1984). (V. pp. 114-116, « culture defined »).

10) dans son livre *L'anthropologie en l'absence de l'homme* Fernand Dumont distingue et thématise trois formes de l'anthropologie ; ce qu'il nomme « l'anthropologie de l'opération », c'est une thèse qui peut être utilisée dans un modèle pour décrire des OBJETS ÉPISTÉMIQUES, plus précisément pour décrire l'application systématique de l'opérationnalisme au domaine des affaires humaines et l'impact des systèmes d'objets épistémiques sur l'action <sup>73</sup> :

11) la théorie sur la « culture savante », telle qu'elle est explicitée dans Dumont, F. 1981a, Savary 1981, Dumont, F. 1979 et Savary 1995a peut aussi servir à la construction d'un modèle pour décrire les OBJETS ÉPISTÉMIQUES ; cette théorie situe les objets épistémiques descriptibles et décrits dans les théories de la science et de la technologie, ainsi que dans une histoire philosophique de la raison, dans une théorie de l'évolution des formes culturelles dans l'histoire des sociétés humaines.

## *xvi. Les objets sémiotiques*

[Retour à la table des matières](#)

Au moyen d'un deuxième groupe de modèles - à construire -centrés sur l'OBJET de l'activité symbolique je veux décrire, non pas ce que les AGENTS savent de leur environnement physico-pragmatique (environnement qui peut être aussi bien humain que naturel), mais l'univers de SENS dans lequel ils communiquent entre eux et interagissent. J'ai alors des représentations qui sont des OBJETS SÉMIOTIQUES.

Dans le cas de ces objets l'activité cognitive qui est exercée c'est l'INTERPRÉTATION. Dans les théories de la culture et dans les théories de l'action on a alors des thèses, théories ou notions qui appliquent des modèles qui décrivent et investiguent ce que SIGNIFIENT pour les membres d'un groupe les objets, états de choses ou événements. Les mythes, les idéologies, les religions, les utopies, l'art, le sens commun, sont ici présumés être des constituants de cet univers de sens.

C'est cet univers de SENS, c'est-à-dire des OBJETS SÉMIOTIQUES, regroupés en ensembles, que décrivent habituellement les anthropologies et les théories anthropologiques de la culture.

---

<sup>73</sup> Dumont 1981b ; je renvoie à mes articles « Prolégomènes à une philosophie politique de la science et de la culture », in *Sociologie et sociétés*, XIV, 2 (octobre 1982), p. 150-164 et « Du donné et de sa misère dans les théories de la culture », dans *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont* (sous la dir. de Simon Langlois et de Yves Martin), Québec, Les Presses de l'Université Laval/Institut québécois de recherche sur la culture, 1995, pp. 123-150.



Des cas-types de MODÈLES qui décrivent des OBJETS SÉMIOTIQUES sont:

1) les mythes, les idéologies, les utopies, les religions, le sens commun, sont des constituants de l'univers de sens - ou d'univers de sens -; ce sont des OBJETS SÉMIOTIQUES, et les descriptions et théories qu'on en fait sont ou appliquent des modèles de ces OBJETS; (en fait, me plaçant du point de vue de l'analyste qui veut travailler à la construction de modèles, je dois ici dire que dans ces théories et descriptions je fais la conjecture que se trouvent des thèses, intuitions, notions, et autres essais d'interprétation, d'explication ou de descriptions, qui supposent des modèles ou appliquent des concepts qui peuvent\* éventuellement se trouver dans des modèles formalisés ; par ailleurs, le corpus sur lequel je travaille, comme je l'ai bien spécifié au début, ce n'est pas celui qui est fait des mythologies, utopies, religions, etc. - ou les sciences -, mais bien un corpus d'études et de théorisations qui ont pris ces discours de premier niveau pour objets ; il n'est donc pas étonnant, s'il s'agit d'études et de théorisations, que je puisse supposer que s'y trouvent des tentatives de modélisation ou de schématisation; et, bien sûr, dans les études ou théories de la culture il est peut être rare qu'un auteur parvienne à développer et expliciter un modèle) ;

2) les théories structuralistes des règles de parenté ou de la grammaire d'une langue naturelle sont des modèles décrivant et théorisant de tels objets ; [cependant, dans la mesure où de telles règles sont « inconscientes » (v. Giddens 1979, p. 20 ; D'Andrade 1984, p. 114) ce ne sont pas des OBJETS SÉMIOTIQUES ; le fait est que selon D'Andrade la plupart des anthropologues n'admettraient pas que ces items sont de la culture ; en fait, ces items, lorsqu'ils sont situés à ce niveau seront considérés comme les OBJETS INFORMATIONNELS définis et présentés plus loin (je ne ferai alors, dans le présent essai, qu'esquisser une définition de ces objets)] ;

3) les descriptions accoutumées des anthropologues utilisent des modèles qui décrivent des OBJETS SÉMIOTIQUES; ils décrivent ce qu'ils appellent des « systèmes symboliques », c'est-à-dire des symboles - au sens restreint - regroupés en ensembles, donc intégrés; ces ensembles ne sont pas habituellement pris du point de vue de leurs conditions de production, ni du point de vue de leurs conditions d'accessibilité, mais sont plutôt définis par la propriété qu'ils ont d'être transmis. Ces descriptions n'utilisent donc pas et n'appliquent donc pas des modèles qui décrivent l'action ou des AGENTS, ni des modèles qui décrivent des OBJETS ÉPISTÉMIQUES;

4) un embryon de modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES figure parmi les trois définitions de la culture examinées dans D'Andrade 1984 (p. 114-116) ; ce modèle attribue les traits suivants aux objets sémiotiques : 1) ces objets - des

représentations - sont nécessairement regroupés en ensembles (alors que les objets épistémiques sont présumés ne pas être regroupés en ensembles); 2) ils sont regroupés en ensembles parce qu'ils sont *partagés* par les membres des groupes - ce qui encore n'est pas le cas pour les objets épistémiques (sauf, bien sûr, s'il s'agit des membres de la communauté scientifique) -, et ils sont *intersubjectivement partagés* (« intersubjectively shared »), ce qui signifie que les membres des collectivités - disons qu'il s'agit là de ce que décrivent mes modèles pour des AGENT PSYCHO-CENTRÉS -sont non seulement en relation avec les mêmes items mais « savent » aussi que les autres le sont. C'est probablement un tel mécanisme de projection/introjection qui peut contribuer à l'institution et au pouvoir de ce qui est décrit par mes modèles de l'AGENT SOCIO-CENTRÉ; 3) ce que ces objets instituent ce sont des constructions du réel pour le groupe, du réel total, non seulement de la réalité sociale mais aussi de la réalité naturelle, environnementale et mondaine ; 4) ces systèmes forment donc des ensembles dont les parties ou items sont fortement interdépendants (sans exclure qu'ils puissent comporter des contradictions) ; c'est cette interdépendance des items qui conditionnent leur caractère holistique, c'est-à-dire que c'est la totalité - et non pas des parties, ou des « individus » - qui a un poids, aussi bien ontologique qu'épistémologique ;

5) le modèle appliqué par Victor Turner dans son étude des rituels symboliques chez les Ndembu d'Afrique centrale, lorsqu'il a pour cible les symboles regroupés en ensembles plutôt que les AGENTS, est un modèle qui tente de circonscrire des traits propres aux OBJETS SÉMIOTIQUES: ce sont des symboles - au sens restreint - dont la portée n'est pas référentielle, qui ne renvoient pas à l'extérieur, à l'environnement, mais qui renvoient à l'intérieur, c'est-à-dire que ce sont des stimuli pour les émotions. Ils seront aussi dits « endopsychiques » (v. Turner 1970, pp. 161-165 ; 171). On trouve également là une distinction entre un côté socio-centré -« ritual symbols » - et un côté psycho-centré - « individual psychic symbols », des symboles.

6) les concepts ethnologiques de *coutume* et de *tradition* appliquent des modèles descripteurs d'OBJETS SÉMIOTIQUES; les traditions sont des systèmes de croyances spontanément crues et spontanément pratiquées : « Croyances *collectives sans doctrine, pratiques collectives sans théorie*, elles n'avaient d'autre' cohérence que celle du genre de vie » (André Varagnac 1948, p. 366) ; dans un langage plus théorique je dirai qu'alors les représentations ou les *bits* d'information ont une valeur cognitive faible et une valeur affective forte <sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Le thème de l'affectivité, ou de *l'affect*, comme un envers - souvent négatif - de ce qui est désigné par les mots *percept, concept ou idée*, devra sans aucun doute occuper une place centrale dans une théorie de la culture. On le croise constamment. Par exemple, D'Andrade attribue une fonction affective aux objets sémiotiques (1984, p. 116). Je parle de « valeur cognitive forte » et de « valeur cognitive faible » au sens spécifié par Claire Armon-Jones dans son ouvrage *Varieties of Affect* (Armon-Jones 1991, pp. 11-12) : par « cognitif » on entend habituellement « connaissance » au

7) chez Karl Popper, la notion de « tradition rationnelle » n'est pas un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES mais pour décrire des OBJETS ÉPISTÉMIQUES; il s'agit d'une tradition réflexive ;

8) ce que Michel Foucault nomme une « formation discursive », une « positivité », c'est aussi un modèle qui décrit des OBJETS SEMIOTIQUES; une « formation discursive » c'est un ensemble d'énoncés qui peuvent être pris comme un ensemble grâce à un ordre, une cohérence, qui est le principe même de leur systématité, de leur statut d'ensemble ; et cette formation est indissociable d'une « pratique », c'est-à-dire qu'elle est inséparable des AGENTS. On peut affirmer que cette systématité logique et pratique est l'équivalent d'une *culture* (v. Michel de Certeau 1987, p. 17). Outre le niveau ou la dimension de la positivité Foucault distingue, mais sans jamais le séparer ou en faire un transcendantal, le « socle épistémologique », le « système de possibilité ». C'est ce qui rend possibles les positivités, mais n'est pas explicite, n'est pas conscient (et, à ce titre est un modèle pour décrire des OBJETS INFORMATIONNELS plutôt que des OBJETS SÉMIOTIQUES ou ÉPISTÉMIQUES). Quant à ce qu'il nomme une *épistèmè*, il s'agit là du « champ épistémologique » déterminant à la fois le socle et la positivité. Ce qui empêche de convenir que Foucault, au moyen de ces notions, applique un modèle pour décrire des OBJETS ÉPISTÉMIQUES c'est 1) que tout se passe dans l'histoire et dans les *épistèmè*, sans référence à un environnement ou monde objectif ; 2) qu'il n'y aucunement l'idée d'un savoir qui progresse mais discontinuité entre les blocs mentaux formés par les socles et les positivités <sup>75</sup>.

9) les catégories appliquées par Thomas Kuhn dans *The Structure of Scientific Revolutions* sont des modèles pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES. Ces catégories sont celles de « paradigme » et celle de « communauté scientifique » ; la première est définie par Kuhn comme « l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné. D'autre part, il dénote un élément isolé de cet ensemble: les solutions concrètes d'énigmes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites en tant que bases de solution pour les énigmes qui subsistent dans la science normale » (Kuhn 1970a, p. 207 ; ma traduction). Il s'agit donc de « croyances », de « valeurs », de « techniques », c'est-à-dire d'entités qui participent plus de ce que sont les OBJETS SÉMIOTIQUES que de ce que sont les OBJETS ÉPISTÉMIQUES. Dans la première description du paradigme Kuhn visait un contenu

---

sens de *knowledge*, avec une valeur de vérité; mais dans un sens plus large, sans valeur de vérité, il implique aussi des attitudes comme imaginer, voir-comme, envisager.

<sup>75</sup> Pour l'établissement de ces distinctions je me suis inspiré de Michel de Certeau 1987. En plus des ouvrages de Foucault on pourra aussi consulter Dreyfus et Rabinow 1982 (trad. franç. 1984) et G. Gutting 1989.

de la science -il dit: « contenu cognitif de la science » - (1970a, p. 188) ; dans sa Postface, pour s'expliquer à la suite de critiques, il est allé vers le fonctionnement de la communauté scientifique. À un tel point qu'il écrira dans un autre texte contemporain de la Postface qu'« il devrait être clair qu'en dernière analyse l'explication doit être psychologique ou sociologique. C'est-à-dire qu'elle doit être une description d'un système de valeurs, d'une idéologie, en même temps qu'une analyse des institutions... » (Kuhn 1970b, p. 21). La dimension sociologique, déjà présente dans la première version, est ici plus accentuée. De plus, les paradigmes, comme les positivités chez Foucault, changent, se succèdent. Comment changent-ils ? D'où proviennent-ils ? On découvre encore ici un autre « niveau », une autre dimension. Les paradigmes ont une dimension théorique, « explicite » ; ils ont aussi un sous-sol, une dimension « implicite », « tacite », faite d'intuitions, d'une perception programmée par la culture. Les scientifiques, faisant la science normale, appliquent le paradigme, les croyances, valeurs, les exemplaires. Selon cette description, le paradigme exerce une grande pression et est descriptible comme un AGENT SOCIO-CENTRÉ. Mais ils ne font pas qu'appliquer le paradigme. Ils l'articulent, l'ajustent à la nature et, ce faisant, ils le modifient. Mais vient un moment où le paradigme a reçu trop de modifications, est devenu trop complexe, n'est plus articulable à de nouveaux « faits », qui ne sont même pas visibles de l'intérieur du paradigme. Il faut que quelqu'un saisisse et propose quelque chose d'entièrement nouveau, de nouvelles intuitions et croyances à propos de la nature dans son ensemble. Et lentement le sous-sol se transforme. Il y a donc une place pour un AGENT PSYCHOCENTRÉ. Et ce qui s'instaure c'est un nouveau système d'OBJETS SÉMIOTIQUES. Et le changement ne s'opère pas en vertu d'une application de procédures logiques mais est plutôt assimilable à une conversion religieuse ou à une révolution politique. Ce sont de telles caractéristiques qui ont entraîné les critiques à affirmer que Kuhn proposait une conception irrationnaliste de la science. On a pu soutenir que les décisions dépendaient en dernier ressort de critères *moraux* et *esthétiques* <sup>76</sup>. Ce sont là des propriétés d'objets sémiotiques. On a aussi interprété la notion de paradigme comme s'il était l'équivalent du concept ethnologique de *tradition*. Il s'agit d'une tradition concrète, d'une forme de vie ayant sa cohérence, dont on peut même dire ce que Varagnac disait d'une tradition <sup>77</sup> : «Croyances collectives sans doctrine, pratiques collectives sans théorie ». Dans cette description de l'activité scientifique nous trouvons donc une application d'un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES <sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Sur la conception kuhnienne dans son ensemble, voir mon article « La conception kuhnienne de la science et le concept d'idéologie » (Savary 1978) et sur ce point en particulier l'article de Tibor Machan.

<sup>77</sup> Voir l'article de M. D. King 1971.

<sup>78</sup> Malgré cela, je persiste à soutenir, comme dans mon article de 1978, que la conception de Kuhn n'est pas irrationnaliste. Comme chez Foucault, il y a chez Kuhn discontinuité, incommensurabilité, entre les blocs « épistémiques ». Mais contrairement à ce que l'on trouve chez

(Remarque: cette présentation de la conception kuhnienne n'est pas sans poser de problèmes. Comment, comme je viens de le faire, soutenir qu'une théorie historique du développement de la science a pour objet des objets sémiotiques plutôt que des objets épistémiques ? C'est une des questions que me pose Normand Lacharité. Il me semble que l'activité scientifique peut être analysée selon une variété de points de vue. On peut l'analyser en se plaçant du point de vue de la technologie et prioriser alors une relation pratique à l'environnement physique: les objets épistémiques deviennent alors subordonnés à l'activité technique (il me paraît que des auteurs comme Gilbert Simondon et Richard Rorty soutiennent une thèse comme celle-là) ; et dans la mesure où les « objets techniques », en plus d'être des médiations entre les organismes-individus et l'environnement, dépendent des connaissances scientifiques, je les inclus, dans ma problématique, parmi les OBJETS ÉPISTÉMIQUES. Une approche analogue se trouve dans l'épistémologie évolutionniste et chez Popper: les concepts et les théories scientifiques, comme les organes, sont considérés comme des adaptations à l'environnement physique. On peut aussi analyser l'activité scientifique de deux autres points de vue - sans exclure qu'il y en ait aussi d'autres que ceux-là. On peut l'analyser du point de vue de sa logique interne, de sa structure formelle. C'est la perspective parfois nommée internalisme. On peut aussi l'analyser du point de vue de ce qu'elle est comme « activité biologique », comme de la culture ou un « ensemble de sous-cultures », comme une « activité essentiellement sociale <sup>79</sup> ». C'est ce qu'on nomme parfois l'externalisme. C'est d'un tel point de vue que je me place pour prétendre que les objets épistémiques peuvent avoir valeur d'objets sémiotiques. Je renvoie à ma note 79 pour un peu plus d'explications à ce propos).

10) la notion wittgensteinienne de « forme de vie », du moins telle qu'elle s'énonce dans *De la certitude*, est aussi une description pour les objets sémiotiques;

---

Foucault, il y a chez Kuhn progrès de la connaissance, bien que ce ne soit pas par accumulation, et il y a une relation entre les contenus cognitifs des paradigmes et la nature. Les paradigmes sont ajustés aux faits et sont modifiés à la suite d'opérations mentales qui impliquent des faits. Ce qui se passe dans le mouvement de la science ressemble à une lente falsification collective de contenus cognitifs.

<sup>79</sup> Je suis ici - et cite - Clifford Hooker, « Understanding and Control : An Essay on the Structural Dynamics of Human Cognition », dans *Man Environment Systems*, 12, 1982 : voir ses pages 137-140 où il compare l'empirisme -dans lequel on soutient la première des deux approches que je décris présentement - et le réalisme biologique évolutionniste - dans lequel on soutient la seconde des deux approches que je décris présentement. Hooker défend cette seconde approche selon laquelle, il me semble, la science -les objets épistémiques - est subordonné aux stratégies culturelles et au social, donc, selon moi, à des objets sémiotiques, à un univers de sens. je ne prétends pas que c'est la même théorie ou conception que celle que l'on trouve chez Kuhn, je ne fais qu'indiquer comment des objets épistémiques peuvent se trouver dans une théorie des institutions et de la culture et être alors interprétés comme des objets sémiotiques,-. Il se peut que cela signifie qu'en dernière analyse une théorie de la culture soit une théorie des objets sémiotiques. Mais ça c'est un autre problème, ou peut-être une formulation plus radicale du même problème.

c'est, par exemple, rapporté à « quelque chose qui se situe au-delà de l'opposition justifié/ non-justifié ; donc pour ainsi dire quelque chose d'animal » (*De la certitude*, 359) ; « ... le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible. J'entends par là: Il n'est pas fondé. Ni raisonnable. (Ni non plus non raisonnable). Il est là - comme notre vie » (559). (Toutes les références dans Garth Hallett 1977, pp. 88-89) ;

11) dans l'École de Francfort ce qui est désigné et explicité sous l'appellation « intérêt herméneutique » est utilisé pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES; (il y a dans l'École de Francfort [voir G. Radnitzky 1973] une théorie de la « connaissance » dans laquelle on retrouve des équivalents pour mes objets épistémiques et pour mes objets sémiotiques; dans cette théorie - ou anthropologie de la connaissance -, la science, connaissance des « régularités naturelles », est subordonnée à la technique: elle est représentée par un modèle dans lequel le concept d'« intérêt technique » est déterminant; je vois là une schématisation qui décrit des objets épistémiques. Dans la même théorie le « langage », comme institution sociale, où « métainstitution », est subordonnée à la pratique de l'interprétation : il est compris dans un modèle dans lequel l'« intérêt herméneutique » est déterminant: je vois là une schématisation qui décrit des objets sémiotiques. Je suppose que ce que cette École nomme « le langage » est un équivalent de ce que j'ai appelé un « univers de sens ». Il y a, dans cette anthropologie de la connaissance, un troisième modèle dans lequel un « intérêt émancipatoire » occupe une position directrice. C'est sans doute là que se situent les réflexions et pratiques éthiques de même que la philosophie sociale et politique. Je n'en ai pas pour le moment d'équivalent dans la théorie que je construis. Cependant, plus loin (à partir du numéro 13 de la présente section), il m'a paru nécessaire, pour disposer d'une conceptualité plus adéquate pour décrire ce qui se présente dans les études sur la culture et dans les théories de la culture, d'introduire une division en deux sous-modèles pour décrire les objets sémiotiques, soit des objets sémiotiques socio-centrés et des objets sémiotiques auto-centrés. Je pense que ce qui dans l'École de Francfort est conçu comme étant l'intérêt émancipatoire et est motivé selon cet intérêt pourra possiblement se trouver dans un modèle à construire pour représenter ces objets sémiotiques auto-centrés.

12) la thèse défendue par l'anthropologue Marshall Sahlins dans de nombreux livres, dont *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*<sup>80</sup> applique un modèle qui décrit des OBJETS SEMIOTIQUES. Je présume qu'il envisage la possibilité de construire un tel modèle, et je pense que cela apparaît dans une variété de désignateurs qu'il utilise pour en « nommer » des caractéristiques : « raison symbolique ou signifiante », « schème signifiant (que l'homme) a lui-même forgé »,

<sup>80</sup> C'est la traduction française (Gallimard, 1980) de *Culture and Practical Reason* (Sahlins 1976) ; v. la bibliographie complète pour Sahlins dans l'article de J.-C. Galley (1991) « Sahlins, Marshall », dans Bonte et Izard 1991, pp. 648-649.

« raison culturelle » (Sahlins 1980, pp. 7-8; au même endroit un modèle opposé, celui de la raison pratique ou utilitaire, de la fonction de l'intérêt est lui aussi « nomme » ; je suis d'avis que Sahlins explicite et explique bien peu ce qu'il entend par l'expression « raison culturelle » et qu'il est bien loin d'avoir présenté un modèle de ce en quoi cela consiste) ;

13) dans une théorie générale de l'action, lorsqu'on oppose l'explication par la « rationalité » à l'explication par la « socialité », comme le fait Frederic Schick (v. ci-haut la référence à Schick à l'exemple 7 parmi les modèles pour des OBJETS ÉPISTÉMIQUES), ce qui est désigné par le concept de socialité, et sa théorie, - encore à produire selon Schick -, est un modèle pour des OBJETS SEMIOTIQUES. Cet exemple, à l'examen, suggère de complexifier le modèle pour des OBJETS SÉMIOTIQUES. Schick renvoie à l'anthropologue Marvin Harris (voir Harris en 7 pour les objets épistémiques) comme à un exemple de l'explication par la rationalité, donc par une référence à un modèle pour les OBJETS ÉPISTÉMIQUES. Et il renvoie à l'anthropologue Mary Douglas comme à un exemple de l'explication - toujours de l'action - par la socialité, c'est-à-dire par des OBJETS SÉMIOTIQUES. Or Sahlins fait de la position de Douglas la critique suivante. Il interprète d'abord la position de Harris - et de plusieurs autres - comme étant du « fétichisme écologique », ce qui est une manière de décrire un aspect de l'application d'un modèle pour des OBJETS ÉPISTÉMIQUES. Mais il considère que pour Douglas la culture, c'est-à-dire les OBJETS SÉMIOTIQUES<sup>81</sup>, est « un reflet des groupes et des relations établies dans la pratique sociale ». Dans ce cas la signification, le sens, ce qui est institué dans les OBJETS SÉMIOTIQUES, ne serait finalement que l'effet de « l'intention sociale dominante ». Ce qui est pour Sahlins un « fétichisme de la sociabilité » (v. Sahlins 1980, pp. 153-155). Et c'est effectivement ce que l'on trouve dans la présentation de Schick : pour Douglas, l'action, et la signification qui l'accompagne, est à comprendre sur le fond d'une conscience (« awareness ») qu'on a des autres, de leurs statuts (Schick 1984, p. 5). Il y a donc un dédoublement interne aux modèles qui décrivent des OBJETS SÉMIOTIQUES : dans certains cas ces objets sont SOCIO-DÉTERMINÉS. C'est le cas chez Douglas. Dans d'autres cas ils sont AUTO-DÉTERMINÉS. C'est la thèse de Sahlins. Cette division en deux sous-modèles pour décrire les OBJETS SÉMIOTIQUES correspond, me semble-t-il, à une distinction faite par D'Andrade lorsqu'il nous expose ses trois conceptions de la culture (v. ci-haut en 4 dans les objets sémiotiques). Je n'ai pas là mentionné une troisième conception selon laquelle la culture possède les traits suivants : 1) elle est à peu près identique à la société ; 2) la signification est fonction de statuts sociaux et de rôles ; 3) la signification est fonction de normes et d'institutions ; elle est normative. La signification, pour d'Andrade, peut avoir trois « fonctions » : représentationnelle,

<sup>81</sup> Il faut se rappeler que selon des indications rapportées plus, pour les anthropologues, ce qui est priorisé dans leur concept de culture, c'est les objets sémiotiques regroupés en ensembles.

affective ou normative, ce qui correspond à mes objets ÉPISTÉMIQUES, SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS et SÉMIOTIQUES SOCIO-DÉTERMINÉS. (Remarques sur la méthode : Dans une étude sur la culture et dans une théorie de la culture il est bien possible que plusieurs modèles soient simultanément appliqués et utilisés par l'auteure ou l'auteur. Mais du point de vue de l'analyste ce qui importe c'est de bien maintenir la distinction entre les modèles - et les sous-modèles -, pour qu'il puisse éventuellement expliciter pour chacun leur portée épistémologique et leur portée ontologique, c'est-à-dire pour qu'il soit possible de savoir ce que par une théorie ou une étude on veut expliquer ou comprendre et comment on veut expliquer ou comprendre <sup>82</sup>, et de quelle sorte d'« êtres » on affirme ou présume l'existence. C'est aussi de cette manière qu'il est possible de se représenter l'ensemble des sous-systèmes qui composent le système total et également les articulations et les couplages entre les sous-systèmes, aussi bien les sous-systèmes AGENTS, entre eux, les sous-systèmes OBJETS, entre eux, et entre les sous-systèmes AGENTS et les sous-systèmes OBJETS) ;

14) Dans sa théorie de la culture l'anthropologue Clifford Geertz travaille avec un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES. De plus, il est probablement typique d'un auteur qui décrit des OBJETS SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS. D'Andrade y renvoie comme à un auteur dont la conception de la culture est un exemplaire, parmi ses trois conceptions, de la conception « affective ». Ce qui a préséance dans cette conception c'est que la culture - les OBJETS SÉMIOTIQUES - est faite de structures conceptuelles au moyen desquelles les membres d'une collectivité créent leur réalité, ou imaginent un sens du monde et de l'existence et habitent dans ce monde (D'Andrade 1984, p. 115). L'interprétation est l'activité cognitive exercée pour ces objets <sup>83</sup>. Ainsi lorsque Geertz écrit : « The human nervous system. relies, inescapably, on the accessibility of public symbolic structures to build up its own autonomous, ongoing pattern of activity » (1973, p. 83), par l'expression « public symbolic structures », c'est un système d'OBJETS SÉMIOTIQUES qui est désigné, et sa fonction principale n'est pas - ce qui pourrait aussi par ailleurs être une

---

<sup>82</sup> Se demander si l'anthropologue réussit à appliquer le modèle qu'il prétend utiliser, ça c'est une autre question. Mais on ne peut y répondre qu'après avoir mis en évidence les modèles possibles à l'intérieur du champ et qu'après avoir thématiqué chacun d'eux. Pour le moment, je m'intéresse à la première de ces tâches. Ainsi, je pense que Victor Turner prétend appliquer un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS. On conteste qu'il y parvienne vraiment, qu'il réussisse à dégager le sens de la fonction, ou même que l'on puisse séparer le *symbolique* de l'idéologique (voir Marc Augé 1978 et Michelle Z Rosaldo 1984, p. 151, note 2). En plus de concerner ce que l'anthropologue fait cela concerne par ailleurs l'articulation entre les sous-systèmes.

<sup>83</sup> De C. Geertz voir surtout *The Interpretation of Cultures* (Geertz 1973), notamment le ch. 1, « Thick Description : Toward an Interpretative Theory of Culture », pp. 3-30. (Il existe des traductions - partielles - de cet ouvrage en français et en portugais). Sur Geertz, v. l'article de J. Leavitt (Leavitt 1991) dans Bonte et Izard 1991, p. 301.



de ses propriétés pour certains de ses objets - *de représenter* l'environnement ou les relations sociales, mais de constituer la vie sociale. C'est un modèle pour des OBJETS SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS. En outre, les expressions « human nervous system » et « its own autonomous, ongoing pattern of activity » décrivent et spécifient un AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Ce que décrit Geertz est une condition de possibilité pour qu'il y ait des opérations d'acculturation, d'apprentissage, d'imitation ou de mimésis et des relations sociales, des relations de domination, par exemple. Je présume que c'est une condition de possibilité dont la description dépendra, entre autres choses, d'une science comme la neuro-biologie et qu'elle sera décrite en appliquant des modèles pour des OBJETS INFORMATIONNELS <sup>84</sup>. Mon sentiment est que ce que je nomme des « objets sémiotiques auto-centrés », c'est quelque chose qui demeure inexplicité. La signification, je présume, est collective. L'idée d'« objets sémiotiques auto-centrés » suppose de la signification, non seulement pour l'individu ou le sujet, mais produite par l'individu. C'est quelque chose qui est très difficile à théoriser. Le passage par l'affectif est une tentative pour le théoriser ;

15) la notion de « tradition » ou de « culture traditionnelle » que j'ai appliquée dans Savary 1994 et Savary 1995 (voir ci-haut les autres références en 11) pour les objets épistémiques, et voir en 6) pour la notion de tradition comme modèle pour des objets sémiotiques) est un effort pour construire un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS; voici la raison pour laquelle je veux soutenir cela: ce n'est pas une théorie d'objets socio-déterminés, car ceux-ci sont conçus comme étant socialement « disponibles », c'est-à-dire comme une réserve offerte aux individus; pour la théorie des objets auto-centrés à laquelle je pense les significations sont collectivement créées et entretenues par les individus. Elles sont collectives mais résultent du vouloir et du travail des individus, je ne parviens pas à en dire plus pour le moment;

16) ce que Josiane Boulad-Ayoub, dans son texte intitulé « Sémiosis originaire et sémiosis culturelle » (Boulad-Ayoub 1991) nomme « Sémiosis culturelle » c'est un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES. Ce qu'elle thématise c'est la relation entre de tels OBJETS et des « sujets-agents-interprétants ». Ce qu'elle décrit

---

<sup>84</sup> On en trouvera un exemple dans l'article « Neurobiology and Social Theory: Some Common and Persistent Problems », de C. Nichols (1983). Malgré les affirmations relatives à l'autonomie (des « représentations collectives » chez Durkheim, du « Troisième Monde » chez Popper, d'un système culturel exosomatique chez Leslie White, pour ne nommer que ceux-là), il semble qu'il soit bien difficile d'en arriver à circonscrire le domaine du mental, de la conscience, de la représentation et de la symbolisation, autrement que sur le mode d'une interaction. Voir les textes rassemblés dans *From Sentience to Symbols. Readings on Consciousness* (Pickering and Skinner 1990), en part. les ch. 4, *The Neuropsychology of Consciousness*, ch. 5, *The Psychology of Consciousness*, ch. 6, *From Sentience to Symbol: Emergence and Transition*, ch. 7, *The Social Context of Consciousness*.

en ces termes c'est un AGENT PSYCHO-CENTRÉ ; ce qu'elle décrit au moyen de notions telles que « mimésis » et « mise à distance » c'est l'activité de cet AGENT ;

17) j'ai indiqué plus haut (en 6) pour les OBJETS ÉPISTÉMIQUES) que Gilbert Simondon (1958), lorsqu'il fait des descriptions des processus propres aux événements et états de choses appartenant à la classe sensation/perception/ technique/science, appliquait un modèle destiné à décrire des OBJETS ÉPISTÉMIQUES, car il s'agit de la relation pratique avec l'environnement matériel. Sa conception ou théorie implique que dans cette relation le monde ou l'environnement n'est pas un ensemble mais est fragmenté. Dans ses descriptions relatives aux représentations pour le monde ou l'environnement comme ensemble ou totalité, il utilise des descripteurs des OBJETS SÉMIOLOGIQUES. Il conjecture que la relation au « monde », pour *l'homo sapiens sapiens* primitif, comporte un problème dont la solution a pris deux formes. La survie « pratique » dans l'environnement matériel est la première forme; la seconde forme du problème c'est la survie que j'appellerai « spéculative », dans le besoin de comprendre le monde en sa totalité et en sa structure globale. La première de ces formes s'accomplit par des structures et des comportements qui sont décrits par des indications ou modèles <sup>85</sup> pour des OBJETS ÉPISTÉMIQUES. La technique et la science, par exemple. La seconde se réalise par des structures et comportements qui sont décrits pas des modèles ou une théorie pour des OBJETS SÉMIOLOGIQUES. Un modèle pour décrire ces objets sémiotiques est alimenté par des théories de la religion, de l'esthétique et de la philosophie. Selon ce modèle il existe un lien particulier entre la religion et la sociabilité, et est soutenue l'hypothèse que la religion présente deux cheminements, un cheminement théorique (la théologie) et un cheminement pratique (l'éthique), de telle sorte que l'on peut étant donné le rapport très étroit qu'il suppose entre la religion et la sociabilité (le social), que nous avons ici deux sous-modèles, un pour décrire des OBJETS SÉMIOLOGIQUES SOCIO-DÉTERMINÉS, comme celui que Sahlins trouve chez Douglas, celui qui décrit un « reflet » de la pratique sociale, le fétichisme de la sociabilité, les véhicules de la domination et les engins politiques, et un pour décrire des OBJETS SÉMIOLOGIQUES AUTODÉTERMINÉS, que l'on rencontre chez Simondon dans l'utilisation qu'il fait des idées d'éthique, d'esthétique et de philosophie <sup>86</sup> ; (pour poursuivre l'analyse il

<sup>85</sup> Il y a chez Simondon une théorie explicitée et argumentée du couplage de l'homme et du monde et des diverses médiations qui le constituent. On fait quelquefois s'équivaloir les termes modèle et théorie (v. le Supplément du Grand *Robert*). Mon usage du terme « modèle » a parfois ce sens de « théorie ».

<sup>86</sup> C'est là une présentation extrêmement schématique des conceptions de Simondon. Il faudrait par exemple noter que dans ses livres, par ce qu'il nomme « l'interindividuel » ou « l'interpsychologique », il décrit des OBJETS SÉMIOLOGIQUES SOCIO-CENTRÉS, alors que par le « transindividuel » sont décrits des OBJETS SÉMIOLOGIQUES AUTO-DÉTERMINÉS, car ce « transindividuel » est ce qui motive l'individuation, l'ontogénèse. Par ailleurs plusieurs des notions qu'il applique décrivent des structures et comportements plus élémentaires, c'est-à-dire des

faudrait ici expliciter sa distinction entre le « social », qui est inter-psychologique ou inter-individuel, et le collectif (le « collectif réel »), qui est « transindividuel » et par lequel se poursuit l'individuation; par ailleurs, cet auteur soutient que, contrairement à ce qui est habituellement enseigné dans « certaines pensées sociologiques », « la source de toutes les religions n'est pas [...] la société, mais le transindividuel » [v. *L'individuation psychique et collective*, p. 155] ; je le mentionne car le rapport, dont j'ai dit quelque chose, entre le religieux et le social, est chez lui plus subtil que ce que j'ai indiqué) ;

18) comme il y a chez Fernand Dumont une description d'OBJETS ÉPISTÉMIQUES par ce qu'il thématise sous le nom d'« anthropologie de l'opération » (v. plus haut en 10), il y a également des thèses pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES. C'est ce qu'il nomme l'« anthropologie de l'interprétation<sup>87</sup> ». La cible d'une telle anthropologie c'est en quelque sorte l'« événement » - ce qu'on oppose communément à la « structure ». je crois qu'il distingue deux types de « structures » : des structures épistémiques, décrites par son anthropologie de l'opération, un modèle pour mes OBJETS ÉPISTÉMIQUES; des structures sociales, qui renvoient à la « politique », aux « stratégies politiques », aux « systèmes de rôles et de statuts » (v. Dumont, F. 1981, pp. 350-351), ce qu'il thématise sous le nom d'« anthropologie de l'action », sa troisième forme de l'anthropologie. Cette dernière, a un rapport avec un modèle pour mes OBJETS SEMIOTIQUES SOCIO-CENTRÉS. En ce qui a trait à l'événement, nous sommes invités à nous en remettre à des processus comme « l'histoire-réalité », la « clinique », l'« entretien psychanalytique », la monographie scientifique. Ce qui est alors visé c'est « une sorte d'origine commune des sujets » où le savoir et le pouvoir « se tiennent à l'arrière-plan » (Ibid., p. 350). Voilà, je crois, des éléments d'un modèle pour mes OBJETS SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS. Ce qui a préséance chez Dumont ce sont, au moyen de ses trois thématisations, des descriptions des diverses articulations entre les trois SYSTÈMES D'OBJETS.

19) j'ai déjà indiqué que l'on trouvait dans la typologie générale de l'École de Francfort un modèle pour mes OBJETS ÉPISTÉMIQUES, - ci-haut en 5) -, et un modèle pour mes OBJETS SÉMIOTIQUES, - ci-haut en 11). Le dédoublement des OBJETS SEMIOTIQUES selon deux sous-modèles, ceux que j'ai commencé à distinguer en 13), se trouve aussi dans la typologie de cette École. Ce que je présume

---

OBJETS INFORMATIONNELS. C'est le cas pour la sensation et la perception. Aussi pour ses notions de figure et de fond, d'objectivation et de subjectivation, sa théorie de l'émotion, etc.

<sup>87</sup> Voir Dumont, F. 1981, *passim* et not. le ch. VIII, « Une anthropologie de l'interprétation », pp. 315-352. Voir aussi mon article SAVARY 1982. Dans ce texte mon exégèse n'était pas ce qu'elle est maintenant. J'avais alors supposé que l'anthropologie la plus fondatrice était l'anthropologie de l'action alors qu'il me paraît maintenant que c'est l'anthropologie de l'interprétation qui occupe cette position.

c'est que ce qu'ils nomment l'« intérêt herméneutique » est un modèle qui décrit mes OBJETS SÉMIOTIQUES SOCIO-DÉTERMINÉS, à tout le moins un aspect de ces objets. Et ce qu'ils nomment l'« intérêt émancipatoire », cela sert à décrire mes OBJETS SEMIOTIQUES AUTODÉTERMINÉS <sup>88</sup>.

20) j'ai défini les OBJETS SÉMIOTIQUES comme étant ceux qui constituaient l'univers de SENS dans lequel les AGENTS communiquaient entre eux et interagissaient. J'ai relevé plusieurs exemples dans lesquels un tel modèle est appliqué. Il y a des travaux qui s'emploient à décrire systématiquement ce modèle et à en faire une théorie. C'est le cas en anthropologie proprement dite, chez Clifford Geertz. En philosophie, c'est le cas d'un article célèbre de Charles Taylor, « Interprétation and the Sciences of Man ». Dans cette dernière description des OBJETS SÉMIOTIQUES, les pratiques - le comportement - et les *significations* sont inséparables. Les signes ne renvoient pas directement à des faits mais leur signification leur provient des pratiques et celles-ci sont également déterminées par des significations, des *interprétations* qui les constituent <sup>89</sup>. Ces interprétations dépendent du sens de la situation pour l'agent, et elles sont intersubjectives, et collectives, avant d'être individuelles. Les « expériences » collectives, des modes de relations sociales, d'action mutuelle, sont constitutives d'une matrice sociale dans laquelle les individus se comprennent et agissent, mais qui, comme le « système de possibilité » chez Foucault, n'est pas explicitée dans leur conscience, n'est pas pour eux visible, et comme ce qui chez Kuhn est un sous-sol tacite et implicite à la base du paradigme, change sans que cela soit le fait de décisions logiques. Les OBJETS SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS sont visés par les descriptions et la théorie de Taylor <sup>90</sup> (ici encore je remarque, comme plus haut en 15), que réapparaît la

<sup>88</sup> Sur la typologie générale de l'École de Francfort on consultera avec profit l'ouvrage de Gerard Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience, Anglo-Saxon Schools of Metascience, Continental Schools of Metascience*. (Radnitzky 1970), pp. 196-200.

<sup>89</sup> La notion de « règle constitutive » de Searle (dans *Speech Acts*) est utilisée par Taylor pour l'exposition de sa thèse principale. La même notion est utilisée par D'Andrade lorsqu'il veut préciser ce qu'il entend par ce que j'ai décrit comme son modèle pour les OBJETS SÉMIOTIQUES AUTODÉTERMINÉS (D'Andrade 1984, pp. 93-96).

<sup>90</sup> Voir Taylor 1971. Ce texte a été republié dans de nombreux recueils, le dernier étant Martin et McIntyre 1994, pp. 181-211, où on trouve aussi la liste de ces recueils dans un article que Michael Martin y consacre aux thèses de Taylor (Martin 1994, dans Martin et McIntyre 1994, ch. 17). J'ai moi-même présenté les thèses de Taylor dans Savary 1980. On trouvera une critique de ces thèses, notamment du concept de « signification collective » dans G. Currie 1980. On trouvera également chez Richard Rorty une critique et une reprise des conceptions mises de l'avant par Taylor, notamment dans le contexte de discussions entre Donald Davidson et Taylor. Dans ce cas de Davidson et Rorty les positions sont encore plus « anti-représentationnalistes » que celle de Taylor. L'impression générale que donne Rorty c'est de préconiser que la discussion sur des questions éthiques remplacent en philosophie Anglo-Saxonne les discussions sur les questions épistémologiques, qui seraient devenues périmées et sans objet. L'image que Rorty projette de la science c'est qu'elle est carrément instrumentale, une servante de la technologie. C'est, chez lui, un modèle pour mes OBJETS ÉPISTÉMIQUES.

difficulté ou le problème qu'il y a concevoir l'individu et donc à thématiser des objets sémiotiques auto-déterminés plutôt que socio-déterminés. Mais je ne peux en traiter plus longuement pour l'instant).

### III.

## Les applications simultanées de plusieurs modèles

[Retour à la table des matières](#)

Il va de soi que beaucoup d'études sur la culture appuient sur l'application d'un modèle particulier. Geertz et Sahlins privilégient des modèles, ou ont des théories qui supposent des modèles pour des OBJETS SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS. Turner privilégie un modèle de PAGENT. Et dans beaucoup d'études sur la culture plusieurs modèles peuvent être appliqués simultanément, bien qu'un d'entre eux soit plus saillant que les autres. Mais il y a aussi des études qui font un usage simultané de plusieurs modèles en accordant à chacun d'eux une valeur descriptive égale. Plutôt que de concentrer leur description en prenant pour cible un sous-système du système global ils veulent analyser des articulations entre plusieurs sous-systèmes ou encore pour décrire une situation ils doivent avoir recours à plusieurs sous-systèmes. Il est bien évident que cela dépend aussi du sujet d'étude de l'anthropologue ou du théoricien. Je vais maintenant donner et exposer brièvement deux exemples dans lesquels pour décrire une situation un auteur doit avoir recours à plusieurs modèles. Il doit nécessairement y avoir recours étant donné la situation qu'il veut dépeindre ou élucider.

#### *i. L'homme neuronal de Jean-Pierre Changeux*

[Retour à la table des matières](#)

Aux deux dernières pages de *L'homme neuronal* le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux trace une esquisse de la situation présente de *Homo sapiens sapiens* et je vais tenter de la redécrire en utilisant *les* modèles de l'AGENT et des OBJETS de l'activité symbolique. Il s'agit pour lui de proposer l'examen de « la relation

d'interaction réciproque » entre « le social » et « le cérébral ». Le cérébral c'est « le cerveau de l'homme », « l'encéphale ». Le présume qu'il s'agit là d'un modèle ou d'un élément de modèle pour décrire un AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Pour caractériser le social il a recours aux expressions suivantes : « un environnement qu'il ne maîtrise plus que très partiellement », « le monde qui l'entoure », une nature dévastée, car il y a eu et se poursuit un processus - je prends pour acquis qu'un tel processus est social, institutionnalisé - de dévastation de la nature, « les architectures dans lesquelles il se parque, les conditions de travail auxquelles il est soumis, les menaces de destruction totale qu'il fait peser sur ses congénères, sans parler de la sous-alimentation à laquelle il soumet la majorité de ses représentants ». À cela s'ajoute - je suppose que pour lui cela fait aussi partie de ce qu'il nomme « le social » - le fait que je résume en citant qu'« un adulte sur quatre se "tranquillise" chimiquement ». Il se demande si l'homme n'est pas « en train de dévaster son propre cerveau » et estime que nous avons un problème dont la solution repose sur la capacité de « construire dans notre encéphale une image de « l'homme, une idée qui soit comme un *modèle* que nous puissions contempler" (Spinoza) et qui convienne à son avenir <sup>91</sup> ».

(Je vais momentanément suspendre ici mon analyse conceptuelle pour faire état de quelques paradoxes qui viennent spontanément à l'esprit. Pour ce faire je dois revenir sur le cheminement antérieur. J'ai présumé que la culture, selon les études et théories qui la prennent pour leur champ d'investigation, était les activités symboliques humaines. Et que par une portion des représentations constitutives des activités symboliques, à savoir les OBJETS ÉPISTÉMIQUES, l'espèce humaine se liait à son environnement physico-pragmatique au moyen de représentations et comportements qui étaient - plus ou moins - des réactions appropriées à son environnement, et des moyens plus ou moins puissants de le contrôler. Ces OBJETS ÉPISTÉMIQUES sont réputés soutenir l'adaptation à l'environnement. On estime que les sciences de la matière ont produit de tels objets, que ceux-ci « représentent », pour ainsi dire, ce que Durkheim nomme « la nature véritable des choses ». On estime aussi que les mécanismes de l'évolution biologique sont adaptatifs <sup>92</sup>. Selon certains, la culture, chez *Homo sapiens sapiens*, n'est que la poursuite de l'adaptation biologique à l'environnement. C'est ce que soutient Karl Popper pour qui la construction de la culture continue l'évolution biologique. C'est ce que prétend l'anthropologue Leslie White, qui rapporte lui aussi la culture à une histoire naturelle des espèces et la comprend dans une perspective évolutionniste. Elle est pour lui une émancipation et un contrôle de l'environnement par des moyens plus puissants que

<sup>91</sup> Jean-Pierre Changeux 1983, pp. 343-344. Bateson écrivait dans *Steps to an Ecology of Mind* (Bateson 1972, p. 451) ; « If the organism ends up destroying its environment, it has in fact destroyed itself. And we may easily see this process carried to its ultimate *reductio ad absurdum* in the next twenty years. The unit of survival is not the breeding organism, or the family line, or the society. » De là la pertinence d'une investigation de l'ensemble du système.

<sup>92</sup> V. ci-haut en (8) pour les OBJETS ÉPISTÉMIQUES.

ceux de l'évolution biologique. Cette conception est largement partagée à l'extérieur de l'école de l'anthropologie symbolique ou de l'anthropologie interprétative (v. Boyd et Richerson 1985, pp. 271-279). Et alors si la culture et l'évolution culturelle obéissent en dernier ressort aux lois de l'évolution biologique, on devrait s'attendre à ce que les sous-systèmes-agents - ceux qui produisent la culture et la communiquent - soient reliés harmonieusement - ou « adaptés » - aux sous-systèmes qui constituent leur environnement.

D'autre part, à supposer qu'on admette que la portion de l'activité symbolique constituée par les OBJETS SÉMIOTIQUES soit produite et évolue indépendamment de l'évolution biologique, il est toujours par ailleurs entendu que ce qui est instauré par ces objets c'est un ordre, une cohérence. Or le paradoxe devant lequel on se trouve c'est que ces conceptions de l'adaptation et de l'ordre sont tout à fait insolites si on les rapproche de la description que fait Changeux de la situation dans laquelle nous nous trouvons. Cette situation est décrite comme étant désordonnée et la théorie qui devrait l'expliquer est une théorie de l'ordre. En fait les deux théories, celle qui comprend la culture comme *adaptation* à l'environnement - et ça c'est une théorie qui applique l'entendement aux objets épistémiques -, et celle qui comprend la culture comme une *mise en ordre de l'expérience* - et ça c'est une théorie qui applique l'entendement aux objets sémiotiques -, présupposent que par la culture un ordre est instauré. Ma façon de comprendre et rapporter les choses est ici simplificatrice et abstraite. Mais elle peut attirer l'attention justement sur ce qu'il y a effectivement de simplification dans les évocations de l'adaptation et de l'ordre).

je reviens à l'analyse de la conceptualité présente dans l'esquisse de Changeux. Dans sa description, ce qu'il nomme « le social », c'est un ENVIRONNEMENT. C'est un aménagement de l'environnement physique et pratique (« les architectures », « une nature dévastée »), de l'environnement socio-économique (« les conditions de travail », « la sous-alimentation ») ; les « menaces de destruction » constituent un environnement technique, un sous-ensemble de l'environnement physique et pratique. Les pressions et effets d'un tel ensemble environnemental sur le cerveau, sur l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ, sont tels que cet environnement est décrit comme un AGENT ÉCO-CENTRÉ. D'un autre point de vue, cet ensemble peut être décrit comme un ensemble d'OBJETS ÉPISTÉMIQUES, si on comprend la notion comme je l'ai fait (en 6) pour les objets épistémiques), à savoir si de tels objets incluent la série des processus formés par la sensation, la perception, la technique et la science. Ce que je présume c'est qu'un environnement physico-pragmatique ce n'est pas une pure « nature » mais une nature transformée et aménagée, et aussi que la technique ce n'est pas - ce n'est plus - des outils à notre disposition mais un environnement qui détermine nos actions, donc un environnement physico-pragmatique. Les systèmes téléphoniques, les réseaux routiers, les centrales nucléaires, les réseaux informatiques, un système de sécurité sociale, des programmes de gestion ou de psychologie

clinique, sont bien plus que des ustensiles dont on dispose, c'est un environnement déterminant des comportements, des actions, des cerveaux, des systèmes nerveux <sup>93</sup>. Ce que je veux signaler par ce que je viens de dire c'est qu'un environnement physico-pragmatique n'agit pas directement sur des agents mais par la médiation de, et en relation avec, des OBJETS ÉPISTÉMIQUES.

Le texte de Changeux applique aussi un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES AUTO-DÉTERMINÉS. C'est ce qu'il fait à la toute fin. J'ai convenu que la principale propriété pour de tels objets était qu'ils *instituaient* des constructions du réel pour le groupe (v. en 4), 13) et 14) pour les objets sémiotiques), constructions dont la finalité est *affective*. C'est par cela qu'on imagine un sens du monde et qu'on habite ce monde. C'est, chez Changeux, l'idée de l'homme à construire dans l'encéphale, et « qui soit comme un *modèle* que nous puissions contempler ». (Spinoza)

Changeux n'applique pas dans ces passages de modèle pour des OBJETS SÉMIOTIQUES SOCIO-DÉTERMINÉS. Mais il le fait quelques paragraphes plus haut, dans sa p. 341. C'est là seulement qu'il parle explicitement de quelque chose de « culturel » (« d'objets culturels », de « mémoire culturelle »). Il le fait donc en transportant la conception prévalente que l'on se fait du culturel pour l'anthropologie, à savoir qu'il s'agit d'un ensemble de modèles et de valeurs, qui est transmis, dont on hérite, que l'on acquiert. Sa description comporte aussi le modèle pour l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ, de même qu'un modèle pour l'AGENT SOCIO-CENTRÉ, car je présume que ce dernier est décrit si on décrit, ou réfère à, des institutions ou processus par lesquels les individus membres d'une collectivité sont reliés aux OBJETS de l'activité symbolique. C'est ce que fait, par exemple Victor Turner lorsqu'il décrit les rituels des Ndembu. Or quand Changeux écrit qu'« avec le développement de l'écriture, une mémoire extra-cérébrale fixe images et concepts dans des matériaux plus stables que neurones et synapses. », et qu'« elle (la mémoire) consolide et complète un ensemble déjà grand d'événement et d'« objets culturels », de symboles, de coutumes, de traditions réappris à chaque génération et perpétués sans être inscrit dans les gènes », il applique des modèles pour décrire 1) un AGENT ÉCO-CENTRÉ - cette mémoire dans des matériaux stables, c'est-à-dire, on doit le supposer, dans des livres, des revues, des journaux, des films, des monuments, des disquettes -; 2) cet AGENT ÉCO-CENTRÉ est un support matériel pour des représentations, pour de l'information, et puisque je suppose qu'il n'agit pas directement sur les individus - décrits par un modèle pour l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ (les « neurones et synapses ») -je dois conjecturer qu'il y a un modèle qui décrira la relation entre ce qui est décrit par le modèle pour l'AGENT ÉCO CENTRÉ

<sup>93</sup> Pour une explicitation de ces conjectures voir Simondon 1958, pp. 214-225; aussi Clifford Hooker 1982 et F. Dumont 1981a. J'en propose une vue d'ensemble dans Savary 1995.



et ce qui est décrit par le modèle pour l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ. C'est comme projet que la description de cet AGENT SOCIO-CENTRÉ est présente dans le texte de Changeux. L'A. se demande: « Comment s'effectue cette mise en mémoire culturelle ? » et nous renvoie « au domaine [...] trop peu exploré des liens qui unissent les neurosciences à l'anthropologie sociale et à l'ethnologie ». Ce qu'il se demande c'est comment s'effectue l'action, l'effet de ce que décrirait un modèle pour l'AGENT ÉCO-CENTRÉ sur ce qui est décrit par un modèle pour l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ. Cela supposera la description d'un AGENT SOCIO-CENTRÉ ; 3) enfin cela suppose aussi un modèle pour les OBJETS SÉMIOTIQUES SOCIO-DÉTERMINÉS. Il s'agit des représentations, de l'information typifiée<sup>94</sup> dans des portions de la matière-énergie (livres, disquettes, monuments, filins) et contenue dans la « mémoire culturelle » ou « extra-cérébrale ». La description de cette mémoire implique des modèles pour des OBJETS SÉMIOTIQUES.

## *ii. Ernest Gellner et le mouvement psychanalytique*

[Retour à la table des matières](#)

Dans son ouvrage *The Psychoanalytic Movement*<sup>95</sup>, l'anthropologue et philosophe britannique Ernest Gellner veut élucider le problème et la situation que voici. Comment se fait-il qu'à une époque dominée par l'esprit scientifique la psychanalyse ou le mouvement psychanalytique, comme théorie et comme pratique, ait pu avoir l'impact extraordinaire qu'il a eu, pénétrer dans la vie de milliers de personnes dans presque toutes les sociétés développées, envahir les sciences humaines, la critique littéraire et esthétique, etc. Car ce mouvement, qui se fait passer pour de la science, en

---

<sup>94</sup> Je définis présentement l'information à la façon de Bateson (dans Bateson 1972, pp. 271-272), lorsqu'il écrit : « A difference which makes a difference is an idea. It is a "bit" a unit of information ». Voir aussi Lacharité 1986, p. 52. Comment de l'information « existe », si elle est « en quelque part », comment elle voyage, quelles sont les positions respectives des émetteurs et des récepteurs, ce sont des questions à développer plus longuement lorsqu'il sera question des OBJETS INFORMATIONNELS. Si enfin l'information est une idée ou une forme je dis qu'elle est typifiée dans la matière-énergie, au sens où une portion de cette matière-énergie reçoit une forme ou un modèle, comme un personnage est typé (ou typifié) par un dramaturge. Voir *Le Robert* à « Type, dérivé », pour ce sens.

<sup>95</sup> London, Granada Publishing, Paladin Books, 1985 (Gellner 1985), tract. franç., *La ruse de la déraison. Le mouvement psychanalytique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

est à certains égards tout le contraire, notamment par son refus de la vérification ou falsification publique ou externe <sup>96</sup>.

Pour construire son explication Gellner décrit deux univers symboliques qu'il compare, de même que la posture psychologique dans laquelle se trouvent les femmes et les hommes vivant dans l'un ou l'autre de ces univers symboliques. Si on prend ses termes à lui, son explication comporte et donne préséance aux éléments suivants: 1) la conception empiriste et matérialiste de la nature humaine; 2) la nature des sociétés traditionnelles; 3) les conditions mentales ou psychologiques dans lesquelles vivent un homme et une femme modernes. Je commence par le point 1. Ce que j'asserte c'est que les indications ou affirmations de Gellner entrent dans la composition d'un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES. La conception empiriste et matérialiste de l'homme il en trouve l'expression éminente chez David Hume: il s'agissait de naturaliser l'homme, d'annuler tout ce qui chez lui n'entre pas par les sens, donc, d'en faire un « paquet de sensations », c'est-à-dire « l'irréaliste Homme-paquet émacié et éthéré qu'engendre la psychologie délibérément empiriste » (Gellner 1990 [trad. franç.], p. 133), qui a perduré dans la psychologie dite « scientifique », dans le behaviorisme (*Ibid.*, p. 25); et le monde aussi est émacié. Une chose que cela signifie c'est qu'il n'est plus présent comme une réalité, mais comme un ensemble de conjectures toujours à réviser. De plus, s'il est présent, c'est dans des théories qui n'ont rien à voir avec la vie affective, avec « les espoirs et les craintes », ni aucun rapport avec des relations personnelles. Dans cette situation, l'individu est seul et isolé dans son univers de sentiments et de valeurs. La conclusion de Gellner c'est qu'aussi bien à l'extérieur (le monde), qu'à l'intérieur (l'« identité »), « en un sens tout à fait authentique » l'individu « est dépourvu de réalité » (*Ibid.*, p. 136). Il s'agit bien là d'un univers de sens, des valeurs, des façons de sentir, des attitudes, des émotions, des idées, dans lequel les personnes communiquent entre elles et au moyen duquel elles se perçoivent et interprètent leur existence. C'est ce en quoi et par quoi nous avons convenu qu'étaient instituées des constructions du réel pour le groupe.

On a donc là quelque chose d'un modèle pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES. Cependant ce qui est décrit c'est plutôt un manque, le *défait des OBJETS SEMIOTIQUES*. Relativement aux propriétés déjà assignées aux OBJETS SÉMIOTIQUES AUTODÉTERMINÉS on peut préciser qu'au moyen de ceux-ci les

---

<sup>96</sup> Gellner décrit longuement et avec beaucoup d'humour - ou d'ironie - les incongruités épistémologiques inhérentes à la doctrine freudienne : ainsi, la découverte de l'inconscient est théoriquement impossible pour un individu mais l'instaurateur, par une sorte de miracle, comme un fondateur de religion, y a eu accès, et tous les analystes subséquents doivent être formés à l'interne, à partir de l'événement initial, et l'analyse repose sur un investissement émotif très fort mais inaccessible de l'extérieur. Discuter de cela n'entre pas dans le cadre du présent travail. On pourra nuancer ces critiques, si on veut le faire d'un point de vue également épistémologique et philosophiquement analytique, au moyen de Owen Flanagan Jr. *The Science of the Mind* (Flanagan 1984), ch. 3, « Science and the Secret Self : The Case of Sigmund Freud. »

individus membres d'une collectivité « habitent le monde qu'ils imaginent » (Geertz, cité par D'Andrade 1984, p. 115). Or que sa description expose une lacune à cet égard c'est ce que Gellner constate avec force. Dans sa description de cette situation il parle de « schizophrénie conceptuelle » (Ibid., p. 134) ; il relate que « Bismarck avait observé non sans justesse qu'un marché commun n'est pas une patrie! », et il ajoute: « De même, un paquet de conjectures ne fait pas un monde habitable ».

Le point 2) c'est la nature des sociétés traditionnelles. Pour mener sa comparaison Gellner les décrit. Il leur attribue les caractères suivants : dans ces sociétés, pour les individus qui les habitent, la réalité est *solide*, il y a des choses fondamentales qui sont sûres dont on ne doute pas ; les valeurs ne sont pas séparées des faits: les deux se sous-tendent; les théories -ou leur équivalent - ne sont pas non plus séparées des faits, ni des relations concrètes et personnelles : dans ce contexte les « intellectuels » ou « savants » (sorciers, shamans, prêtres) sont des personnages hiératiques - on dirait couramment des sages - « qui font office de médiateurs auprès de la vérité et du salut » (Gellner 1990, p. 135). En reprenant des termes que j'ai déjà employés on dira qu'ils ont un rôle *affectif* et un rôle *cognitif* et que ces deux rôles sont inséparables. Pour Gellner cela signifie que l'interprétation des faits est articulée aux relations personnelles et que s'il en est ainsi c'est que la réalité du monde n'est pas séparée de celle des personnes, que les deux sont inter-dépendants: «Faits, théorie, valeur, relation, espoir, crainte, tous s'entremêlent et se maintiennent mutuellement en place » (Ibid.).

Ce que Gellner décrit au moyen de ses indications c'est bien une construction du réel. Par ailleurs sa description est *ironique*. Ce qui est construit, à son avis, c'est une illusion de réalité<sup>97</sup>. Mais c'est une illusion qui rend le monde habitable. Et c'est bien un univers de *sens* dans lequel les individus communiquent entre eux et se comprennent. Cette compréhension étant intersubjective, ce « se » renvoie indistinctement à soi-même et à autrui, c'est-à-dire que les faits de sens sont identiques pour chacun et chacun « sait » que c'est comme cela (voir ci-haut en 4) pour les objets sémiotiques). Ce deuxième modèle utilisé par Gellner dans la comparaison qu'il fait pour expliquer la fortune du mouvement psychanalytique en est un pour décrire des OBJETS SÉMIOTIQUES. (En fait, si « modèle » est pris au sens strict, ce n'est probablement Pas, pour ce cas-ci comme pour d'autres, suffisamment schématique ou abstrait pour recevoir ce qualificatif. Il s'agit dans bien des cas de descriptions d'objets de l'activité symbolique. Mais je n'ai pas encore la conceptualité adéquate pour construire ces modèles. Ce dont je conviens c'est que les modèles sont à construire, et ce que je pense c'est qu'ils peuvent l'être en utilisant les descriptions, théories, notions et thématisations que j'ai présentées).

<sup>97</sup> Il faut être attentif, ou déjà connaître les idées de Gellner, pour le savoir, car il ne l'indique qu'en passant, et dans une note, à la page 146 (de Gellner 1990).

Lorsque ces deux descriptions, celles qui se trouvent dans le point 1) et dans le point 2), sont faites, l'explication que recherchait Gellner et que je résume est assez simple. L'apparition, l'expansion et la diffusion du mouvement psychanalytique s'expliquent par ce fait que les hommes et les femmes des sociétés modernes y trouvent ce qui a été perdu à l'occasion de la disparition des sociétés traditionnelles et du système d'OBJETS SÉMIOTIQUES qui leur était propre. Mais de plus, sa démonstration signale un problème particulier pour qui s'intéresse à la culture et à l'histoire des formes culturelles. Car il faut bien admettre que pour lui le mouvement psychanalytique, ou sa théorie du mouvement psychanalytique, est aussi une thèse qui s'applique aux OBJETS SEMIOTIQUES. C'est en fait surtout cela qu'il décrit en long et en large et c'est éminemment de tels objets qu'il s'agit. Il en dira que la « psychanalyse est tout à la fois une théorie, une technique, une organisation, un langage, un éthos, une éthique, un état de l'opinion », chose qui sont dites dans ce poème qu'inspira Sigmund Freud à W. H. Auden:

Pour nous, il n'est plus une personne,  
Mais tout un état de l'opinion  
Dans lequel nous menons chacun notre vie <sup>98</sup>.

Or, ce système d'OBJETS SÉMIOTIQUES est pour Gellner une régression, une « ruse de la déraison ». Est-ce à dire que l'on peut vivre sans un système semblable ? S'il en faut un, comment peut-on le construire ? Si de telles constructions génèrent toujours *l'illusion de réalité*, et qu'en tant que ce sont des illusions il soit requis de les récuser, par quoi peut-on les remplacer <sup>99</sup> ?

Il y a aussi dans ce texte de Gellner, mais cela n'est pas à l'avant-scène, une description de l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ, de ses réactions affectives et comportementales dans deux situations. Ces descriptions comportent une théorie de l'AGENT PSYCHO-CENTRÉ, dans la mesure où il est présumé que le système d'objets sémiotiques propres à la société traditionnelle comportait des éléments de réconfort, mais non-rationnels, pour l'agent. Mais sa théorie ne nous informe pas sur la façon, rationnelle pour l'agent, de ne pas régresser vers des comportement non-rationnels pour se soustraire au stress qu'engendre la disparition de l'univers symbolique traditionnel. Cette notion de stress occupe une place importante dans sa description et sa théorie mais elle n'est pas thématifiée <sup>100</sup>.

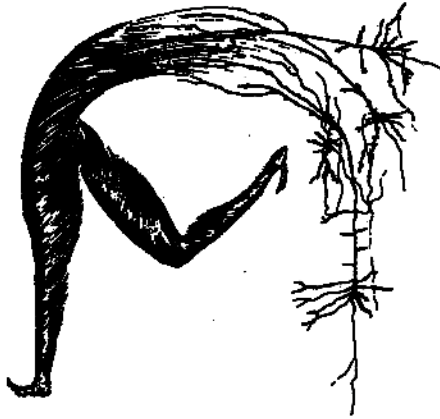
---

<sup>98</sup> Cf. Gellner 1990, p. 15.

<sup>99</sup> Je mentionne ces questions en passant. Mon intention n'est pas de traiter des réponses dans le cadre de ce travail-ci.

<sup>100</sup> Je fais usage des descriptions de Gellner à l'intérieur d'une comparaison élaborée entre la « culture » d'une société traditionnelle et celle d'une société post-traditionnelle, dans Savary 1994 et Savary 1995.

Enfin, Changeux nous représente ainsi notre situation:



**Apocalypse neuronale: le cerveau de l'homme déchiré par l'environnement qu'il a produit (dessin original de S. Carcassonne, reproduit à la p. 344 de Changeux).**

Y a-t-il une relation entre cette représentation ou image dont se sert le neurologue pour résumer notre situation et le monde émacié, et le sujet schizothymique, avec ce que j'ai extrait de la description de Gellner <sup>101</sup> ? Ce projet de « devenir maîtres et possesseurs de la nature » a-t-il véritablement pu nous conduire dans cette situation ? C'est le paradoxe que je notais plus haut. La représentation que j'ai reproduite est l'ultime *signe* dans le texte de Changeux. Le premier, c'est ce poème de Lucrèce:

Les terreurs, ces ténèbres de l'esprit, il faut donc, pour les dissiper, non les rayons du soleil ni les traits lumineux du jour, mais l'étude rationnelle de la nature. (Lucrèce, *De Natura Rerum*, II, 54-60)

---

<sup>101</sup> Dans la définition que *Le Robert* cite de la schizophrénie, il y a ceci : « perte... du contact avec l'ambiance, dissolution des synthèses mentales qui assurent l'adaptation au réel... ». Il ne s'agit pas de voir en tout ceci quelque description définitive. Mais il y a de toute évidence un malaise et on essaie de l'identifier. On peut voir dans mes dernières remarques une évaluation, un jugement porté sur une situation. Mais on peut aussi estimer que je ne fais que conjecturer qu'une propriété pour le modèle ou les modèles qui décriront des objets sémiotiques c'est que de tels systèmes d'objets sont des constructions pour rendre le monde habitable. Ce serait alors une propriété du modèle.

## IV.

### Des modèles des configurations logico-linguistiques des objets et des agents

[Retour à la table des matières](#)

J'appelle « configurations logico-linguistiques » des arrangements de représentations descriptibles selon leurs fonctions, leurs structures, et selon la posture des représentations. Il est probablement possible de distinguer de telles configurations propres aux OBJETS ÉPISTÉMIQUES, d'une part, et propres aux OBJETS SEMIOTIQUES, d'autre part. J'ai indiqué que ces objets étaient des représentations. On peut spécifier des propriétés pour de tels objets en déterminant ce qu'ils font et quelles sont les relations entre eux. On peut aussi le faire pour les trois types d'AGENTS. Ce sont les AGENTS qui produisent, diffusent, manipulent, modifient, communiquent les représentations. (Et pris dans un sens plus large, AGENT désigne aussi ce qui peut avoir un effet sur des représentations, comme on peut le dire d'un environnement ou d'une institution sociale. Mais je suppose toujours que la médiation d'un AGENT PSYCHO-CENTRÉ est une condition nécessaire). Je présume qu'il sera possible de décrire aussi les « configurations logico-linguistiques » en se plaçant du point de vue de l'AGENT.

Il y a des modèles qui décrivent des OBJETS SEMIOTIQUES selon ces configurations. Je suppose que ce que Leslie White décrit, lorsqu'il décrit la culture, ce sont de tels objets. Lorsqu'il décrit ces objets il y voit un type particulier de signes, les symboles, qui produisent un nouvel environnement pour les organismes, un environnement extra-somatique. Son modèle décrit des signes qui font quelque chose de particulier, qui ont engendré des choses et des événements qui constituent un continuum, un flux d'outils, de coutumes, de croyances (v. White 1990, dans Pickering et Skinner (eds.) 1990, pp. 173-182). Il décrit aussi des relations entre ces signes, à tout le moins il suppose qu'il y a des relations. C'est ce qu'il fait lorsque suivant Durkheim et Kroeber il décrit la culture comme des représentations - sociales - qui adhèrent les unes aux autres et se repoussent, ou fusionnent ou se séparent (White 1949, pp. 90-91).

Un modèle qu'utilise l'anthropologue Turner pour décrire l'activité symbolique c'est la métaphore. Les états de choses ou événements - des processus - qu'il priorise dans ses études ce sont des rituels. Et pour décrire les rituels il utilise d'une façon systématique et élaborée la figure de style qu'est la métaphore (Turner 1975). Il se réfère à des études théoriques sur la métaphore (Max Black, Robert Nisbet : in Turner 1975, pp. 24-27). La métaphore est donc un élément d'un modèle appliqué pour décrire le rituel et de ce fait un modèle pour décrire l'AGENT, parce que la métaphore est une opération mentale. En plus d'être un moyen pour décrire les opérations mentales des agents, c'en est aussi un pour décrire le rituel comme ensemble d'OBJETS SÉMIOTIQUES. Il fait, par exemple, remarquer que les Ndembu définissent les symboles dans le rituel comme des théoriciens définissent la métaphore <sup>102</sup>. Et c'est un modèle qui décrit une configuration logico-linguistique.

Je vais esquisser des modèles repérables dans des théories linguistiques ou des théories du langage et qui sont susceptibles de contribuer à la description des OBJETS ÉPISTÉMIQUES ou des OBJETS SÉMIOTIQUES. De telles théories peuvent - ou, peut-être devraient idéalement - être explicitement exploitées pour les modèles présentés plus haut. Ainsi, une théorie de la science est un modèle pour décrire des OBJETS ÉPISTÉMIQUES. Ce modèle devrait idéalement comporter une théorie du langage de la science et cette théorie serait un modèle qui décrit une configuration logico-linguistique propre à ces objets, de même qu'aux relations entre ces OBJETS et l'AGENT. La même chose est vraie pour les OBJETS SÉMIOTIQUES et la relation entre ces OBJETS et l'AGENT. Si un anthropologue décrit la culture en appliquant un modèle pour des OBJETS SÉMIOTIQUES il devrait - encore idéalement - appliquer un modèle - ou plusieurs - pour décrire la configuration logico-linguistique propre à ces OBJETS. J'ai déjà signalé que l'on en trouvait quelque chose chez Turner. Clifford Geertz le fait abondamment dans l'article « Ideology As a Cultural System », IV (dans Geertz 1973, p. 208-233), avec des références à Kennet Burke, Cassirer, Morris, Susanne Langer. Mais cela n'est pas toujours le cas, et n'est évidemment pas ordinairement thématiquement comme un modèle qu'applique une théorie de la culture ou une étude sur la culture.

Le but des courtes indications qui suivent est surtout de mettre en évidence de tels modèles. Je suppose que l'on peut nommer PRATIQUES DISCURSIVES les objets,

---

<sup>102</sup> Le premier chapitre de Turner 1975 (« Social Dramas and Ritual Metaphors ») traite systématiquement de la question des métaphores et des modèles présents dans des sciences, des philosophies et des études sur la culture. On a donc un exemple d'anthropologue qui théorise son activité de scientifique, qui l'explique. Et un exemple concernant la manière d'aborder la question des modèles en anthropologie. Et des aperçus concernant diverses manières de l'aborder: il est probable, sinon certain, qu'il y a toujours des modèles qui sont utilisés dans les études sur la culture, et on peut soit les extraire, soit les considérer du point de vue de leur fécondité, soit en analyser la structure logique, etc.

états de choses et événements qu'il s'agit de décrire. Certaines de ces pratiques seront linguistiques, et parmi celles-ci je distinguerai des PRATIQUES DISCURSIVES ÉPISTÉMIQUES et des PRATIQUES DISCURSIVES SÉMIOTIQUES. D'autres seront non-linguistiques. Cette distinction est faite par Greimas et Courtés (Greimas et Courtés 1979, s. v. Discours). La notion de PRATIQUE DISCURSIVE NON-LINGUISTIQUE désigne les « comportements somatiques signifiants, manifestés par les ordres sensoriels ». Elle peut, selon moi, servir à décrire des états de choses et événements survenant dans l'ordre des OBJETS INFORMATIONNELS. Lorsque le biologiste Francisco Varela soutient qu'une amibe ou paramécie a des représentations, lorsqu'on décrit des phénomènes d'écho-localisation chez les chauves-souris, lorsqu'en génétique on énonce que « le degré d'ordre d'une structure peut être défini en unités d'informations » (Jacques Monod), lorsqu'on tient pour probable que les cristaux ont des programmes ou transmettent des programmes - on le fait depuis 1784 -, on décrit des OBJETS INFORMATIONNELS et nous avons là des modèles pour les décrire. La notion de PRATIQUE DISCURSIVE NON-LINGUISTIQUE relève d'un modèle - d'un archétype - de ces modèles.

La distinction faite ici entre les deux types de pratiques discursives linguistiques est une distinction accoutumée en linguistique et dans les théories du langage. Elle correspond à la distinction faite entre le langage en tant qu'il renvoie au « monde réel » et le langage en tant qu'il renvoie à lui-même. Dans ce derniers cas on soutiendra qu'il y a « autonomie du langage » (v. Greimas et Courtés, s. v. Référent).

## V.

### Des modèles pour des pratiques épistémiques

[Retour à la table des matières](#)

Les trois modèles que je vais décrire se présentent tous les trois dans des exposés qui concernent l'ensemble du langage ou dans l'ensemble des pratiques discursives linguistiques. Je vais d'abord extraire ce qui dans chacune peut appartenir à un modèle pour la pratique épistémique.

Pour encadrer sa théorie du symbolique - au sens restreint du terme - Dan Sperber distingue trois modes de signification. Il y a l'« encyclopédique », qui concerne - est un savoir sur - le monde et s'exprime par des propositions synthétiques (comme « Les



lions sont dangereux »). Cet encyclopédique est référentiel et dénotatif et est identifié à l'activité cognitive rationnelle. Ce que Sperber nomme l'« encyclopédique » appartient à un modèle pour la pratique épistémique (voir Sperber 1974 et Sperber 1979).

Clifford Hooker présente la conception du langage de l'empirisme logique. Le langage est aussi divisé en trois composantes. Pour une première il y a des concepts empiriquement signifiants (« *empirically significant concepts* ») dérivés de l'expérience sensible qui, par accumulation, produiront la composante empiriquement signifiante du langage. Les termes de cette composante sont référentiels. C'est un autre trait possible du modèle pour la pratique épistémique (V. C. Hooker 1975, p. 101 et 183).

Jerome Bruner s'applique à distinguer systématiquement deux modalités de la pensée <sup>103</sup>. Ce qu'il nomme le mode « paradigmatique » relève d'un modèle pour décrire la pratique épistémique. Ce nom qu'il lui donne vient de ce fait que ce mode de pensée se réalise lorsque l'on parvient à des propositions ou vues générales et « abstraites » que l'on peut relier à l'empirie au moyen de procédures logiques rigoureuses. Ce mode de pensée décrit et explique. Il prouve la *vérité* de ses assertions par des arguments logiques. Ce qui importe de ce point de vue c'est comment connaître la vérité, c'est une région de causes générales. Cette attitude implique une idéalisation.

---

<sup>103</sup> Voir Jerome Bruner, *Actual minds, Possible Worlds*, (Bruner 1986), la première partie « Two Natural Kinds », pp. 3-54. Je rapporte ici seulement des données de la seconde section, « Two Modes of Thought », pp. 11-43.

## VI.

### Des modèles pour des pratiques sémiotiques

[Retour à la table des matières](#)

Le troisième mode<sup>104</sup> de signification que distingue Sperber c'est le « symbolique » proprement dit, au sens exact et *restreint*. Il ne porte pas sur le monde, comme l'encyclopédique, ni sur les termes, comme le sémantique, mais il se sert de l'encyclopédique pour renvoyer à « autre chose ». Sperber dirait que par le symbolique on utilise ce qui dénote pour le faire connoter. Ce symbolique est pour lui un parasite de notre connaissance du monde; il admet les implications contradictoires et en lui les contraintes logiques s'estompent. Mais quelle est cette « autre chose » à laquelle renvoie le symbolique ? Il s'agit pour lui de l'« idiosyncrasie de l'intellect » : lorsque l'esprit est incapable d'établir la pertinence cognitive de son objet, lorsqu'il ne peut pas le comprendre « rationnellement », il revient à lui-même. Dans une procédure rationnelle une information obtenue à propos du monde est ramenée au *concept*, et, par ailleurs, l'intellect mobilise la connaissance antérieure que l'information nouvelle peut enrichir ou altérer. À cela sont aussi incorporées des procédures de validation. C'est lorsqu'échouent ces opérations de réminiscence et de connexion logique que le symbolisme prend la relève; l'information devient le proie du pouvoir symbolisant de l'esprit, une « pulsion évocatrice » se nourrit de la connaissance encyclopédique, sans cependant obéir aux lois de cette forme de connaissance. Les *inputs* du symbolisme seraient les *outputs* défectueux du mécanisme conceptuel, et le symbolisme profiterait d'une retraite de la connaissance<sup>105</sup>.

Un constat que l'on peut ajouter c'est que si le modèle pour la pratique épistémique décrit la cognition du point de vue du *concept* et de la relation à l'environnement physico-pragmatique, au monde extérieur, le modèle pour la pratique

---

<sup>104</sup> Le deuxième mode de signification de Sperber sera le « sémantique », une connaissance par catégories, qui explicite le sens des termes, s'exprime par des propositions analytiques. Dans la présentation de Hooker ce deuxième mode est le logique. Il n'est pas référentiel, n'a pas de contenu empirique, bien qu'il procède avec l'expérience sensible.

<sup>105</sup> On trouvera dans Merquior 1979 (pp. 96-100) une présentation plus longue ainsi qu'une critique des thèses de Sperber.

sémiotique décrit la cognition du point de vue de *l'affect* et du point de vue de la relation au « monde » intérieur <sup>106</sup>.

Chez Hooker, ce qui appartient à un modèle pour la pratique discursive sémiotique est ce qui décrit la composante qu'il nomme « sociale-émotive » du langage. Cette composante est pour lui, dans son interprétation de la théorie du positivisme logique, acquise au travers d'un processus non-rationnel de socialisation dans la communauté humaine. Les termes de ce langage sont non-référentiels, servent à susciter des émotions, menacer, flatter, etc. et n'ont pas de contenu empirique. Une conséquence de ceci c'est que l'éthique, l'esthétique, la religion, la métaphysique, et même la philosophie, n'ont pas de contenu empirique.

Chez Jerome Bruner le contexte de la présentation de modèles ou types est différent. Pour Sperber il s'agit, somme toute, de montrer que le symbolisme - toujours au sens restreint - n'est pas vraiment un mode de signification, que les théories sémiotiques du symbolisme, celles de Victor Turner et de Claude Lévi-Strauss, sont, en tant que *théories*, des échecs (v. Merquior, là-dessus). Pour Hooker, le contexte c'est celui de la théorie du langage dans le positivisme logique. Chez Bruner, c'est tout à fait autre chose. Selon lui les deux modes de signification sont à considérer comme irréductibles et *sui generis*, et indépendamment l'un de l'autre. (Alors que, par exemple, Sperber juge le symbolique d'après les critères propres à l'encyclopédique). Bruner estime que la philosophie anglo-saxonne a abondamment, et presque exclusivement, concentré sa recherche et sa théorisation sur le mode paradigmatique, celui qui décrit la pratique épistémique. Ce dont il veut surtout parler c'est de l'autre mode, notant au passage qu'on y a consacré très peu d'efforts.

Son second mode de pensée, Bruner le nomme « narratif ». je vais rapporter brièvement ce que sont, à ce qu'il me semble, ses traits principaux. Puisque cela se comprend mieux par une comparaison avec le mode paradigmatique, je vais procéder en faisant la comparaison. Par ce dernier mode on recherche la *vérité* des descriptions et des explications et des énoncés, la vérification de cette vérité au moyen de preuves empiriques. On cherche à « connaître la vérité ». Par le mode narratif ce qui est visé ce n'est pas cela mais « donner un sens à l'expérience ». Ce qui alors importe ce n'est pas la vérité mais la « *lifelikeness* ». Pour ce terme je propose, en français, vraisemblable, qui ressemble à la vie. Et je présume que l'idée de « donner un sens à l'expérience » laisse entendre qu'on lui ajoute quelque chose, et que l'idée de vraisemblance suppose qu'avec ce qui est ajouté il y a une sorte de fidélité à ce qui est

---

<sup>106</sup> J'emploie ici le mot « cognitif » dans un sens large, comme le suggère Claire Armon-Jones. Je reprend la distinction - entre percept et affect - de Normand Lacharité 1998 (cf. ci-haut note 6); et remarquez son autre distinction pour les mécanismes d'évocation de l'affect selon qu'il s'agit d'une loi de la nature ou d'une règle de la culture. Changeux 1983, pp. 174-175 décrit la chaîne percept primaire/ image/ concept.

suggéré dans l'expérience. Dans la description faite par Bruner, c'est dans l'art (« art form ») que se rencontre l'archétype, la quintessence de ce qui est réalisé par le mode narratif. Dans le mode paradigmatique, ce qui importe, ce sont les arguments logiques, et les relations formelles entre les énoncés. Le mode narratif, lui, se présente sous la forme du « récit » ou de l'histoire (« *story* »). Dans le paradigmatique, la causalité est une relation logique entre des énoncés dont la valeur de vérité est universelle. Dans le narratif la causalité est une relation entre des *événements* et se mesure selon sa vraisemblance. Il faut comprendre, je suppose, que s'il s'agit de « donner un sens à l'expérience », c'est que cette dernière n'en est pas pourvue d'entrée de jeu. Mais ce « sens », cette signification, n'est pas une *vérité* de l'expérience. On ne cherche pas à décrire l'expérience, à l'expliquer, à en dévoiler des causes générales, mais à la prolonger à un autre registre <sup>107</sup>. C'est pour cela qu'il n'y a pas lieu de se demander si les romans que nous lisons et les films que nous regardons sont vrais, et si on doit travailler à les prouver, à les vérifier ou à les falsifier (v. Bruner, op. cit., p. 14).

Bruner fait remarquer que si le mode narratif est beaucoup moins bien compris et étudié que le mode paradigmatique c'est aussi parce qu'il est plus complexe. Qu'on en ait beaucoup moins élucidé les formes, cela est évident. On sait quelle quantité considérable de travaux élaborés et précis ont été produits sur la logique de la science, sur les procédures inductives et déductives, sur le modèle hypothético-déductif. On ne trouve rien de semblable - d'aussi abondant, systématique et précis - sur le mode narratif, sur le domaine du *sens*. Il faut sans doute noter que ce domaine en est un dont les composantes sont nombreuses et variées. Depuis le début, dans mon exposé, il semble manifeste que le territoire de la science et des OBJETS ÉPISTÉMIQUES qui lui sont associés est passablement bien délimité et défini. Ce n'est pas le cas pour celui du sens, pour celui des OBJETS SÉMIOTIQUES. Les modèles pour décrire ces OBJETS SÉMIOTIQUES, aussi bien que ceux qui décrivent la PRATIQUE DISCURSIVE qui les produit, les manipule, les diffuse, nous transportent du côté de l'esthétique, de l'éthique, de la religion, de l'art, de la philosophie, sans parler du mythe, de l'idéologie et de l'utopie. C'est tout un monde <sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Je conjecture que ce que Fernand Dumont nomme l'« anthropologie de l'action » se situe exactement en ce point. C'est une anthropologie de l'expérience. Ce qu'il nomme la *pertinence*, et oppose à la vérité, c'est ce qui est ici appelé vraisemblance.

<sup>108</sup> Et il se peut que ce caractère « indéfini » de ce territoire soit difficilement réductible en parties définies et circonscriptibles, parce que les représentations qui le constituent, les OBJETS SÉMIOTIQUES, sont toujours des conjonctions de plusieurs dimensions. Les descriptions de Cerald Edelman donnent une idée de ce qu'est cette complexité (Edelman 1992, pp. 173-177) ; ainsi (p. 176) ; « emotions have strong cognitive components that mix feelings with willing and with judgments in an extraordinarily complicated way. Emotions may be considered the most complex of mental states or processes insofar as they mix with all other processes (usually in a very specific way, depending on the emotion). They are not made simpler by the fact that they also have historical and social bases ».

Dans ce modèle pour la PRATIQUE DISCURSIVE SÉMIOTIQUE Bruner introduit une autre complexité qui provient d'un dédoublement inhérent à cette pratique. C'est que les formes de cette pratique, le récit, l'histoire, doivent se développer selon deux paysages (« *landscapes* »). je comprends que la scène, l'espace théâtral où se déroule la représentation, la représentation qui donne sens à l'expérience, se dédouble, que l'histoire racontée doit l'être sur deux registres, celui de *l'action*, c'est-à-dire de l'agent, de ses intentions, de sa situation. L'autre, c'est celui de la *conscience*, de ce que ceux qui sont engagés dans l'action savent pensent ou ressentent, ou ne savent pas, ne pensent pas, ne ressentent pas (Bruner 1986, p. 14).

Voilà, très sommairement rapportées, les composantes du modèle que Jerome Bruner décrit. Ce qu'en sont les détails, et les variations selon divers « systèmes culturels », l'art, le rite, le sens commun, cela reste à thématiser. Nous avons là diverses manifestations du *sens*. Voilà un autre concept dont il y aura éventuellement beaucoup à dire, comme c'est le cas pour celui *d'expérience qui* lui est souvent associé. Sans parler de celui de *conscience*.

## VII.

### Les objets informationnels

[Retour à la table des matières](#)

L'introduction du concept d'objet informationnel me permettra, dans la recherche à venir, de proposer des éléments pour des modèles qui décriront des actes cognitifs plus élémentaires, plus primitifs que ceux au moyen desquels je voudrais décrire des objets épistémiques ou des objets sémiotiques. Ils sont plus primitifs au sens où ils ne supposent pas la signification ou l'interprétation. Je présume que les représentations et les systèmes cognitifs dont sont formés les OBJETS ÉPISTÉMIQUES et les OBJETS SÉMIOTIQUES sont complexes. Les systèmes qui interprètent des signaux, qui ont des croyances, qui acquièrent du savoir, comme la science, le sens commun, la religion, les mythologies, les idéologies, sont des processus plus évolués qui s'édifient et se développent à partir d'opérations plus rudimentaires de « traitement » de l'information<sup>109</sup>. Je présume aussi qu'il y a continuité entre les objets informationnels primitifs et leur élaboration dans les objets sémiotiques et épistémiques. L'investi-

---

<sup>109</sup> Voir F. I. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, (Dretske 1981), p. vii.

gation relative aux modèles pour cette troisième sous-classe d'objets aura notamment recours à la théorie de l'information, aux sciences cognitives <sup>110</sup>, aux neurosciences, à l'épistémologie évolutionniste, à la biologie moléculaire. Des théories de la formation du système nerveux, de la « cérébration inconsciente <sup>111</sup> », du développement des cristaux <sup>112</sup>, de la magie, de la transduction, de la matière et de la forme, présentent aussi des éléments de modèles possibles pour de tels objets <sup>113</sup>.

## Références

[Retour à la table des matières](#)

Agassi, Joseph and Jarvie, Ian (eds.), *Rationality: The Critical View*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

Agassi, Joseph, « Methodological Individualism and Institutional Individualism », in Agassi and Jarvie (eds.). 1987, pp. 119-150.

Andler, Daniel (sous la dir. de), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_, 1992, « Introduction. Calcul et représentation: les sources », dans Andler, Daniel (sous la dir. de), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, 1992.

---

<sup>110</sup> On trouve un article sur l'« anthropologie cognitive » dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de Bonte et Izard.

<sup>111</sup> V. Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral*, (Gauchet 1992).

<sup>112</sup> Les cristaux sont, dans l'échelle des créatures, les premières que l'on peut décrire par la notion d'information (Monod). Simondon se servira de ce modèle pour décrire l'individuation du vivant.

<sup>113</sup> Je pense que ce sont de tels objets qui sont nommés lorsque dans des théories de la cognition on parle d'« inconscient », de « sub-cognition » (Hofstadter), du « pré-sémantique » (Diana Raffman, 1993), de « démons » (chez Pylyshyn 1986 [p. 157] dans sa description des opérations transductives), chez Kant disant que par une idée esthétique il entend « cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans pourtant qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire sans qu'aucun *concept*, ne puisse lui être approprié et, par conséquent, qu'aucun langage ne peut exprimer complètement ni rendre intelligible ».

- Armon-Jones. Claire, *Varieties of Affect*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 1991.
- Archer, Margaret, *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, University Press, 1988.
- Augé, Marc, « Vers un refus de l'alternative sens-fonction », dans *L'Homme*, vol. 18, 1978, nos 3-4, pp. 139-154.
- Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Random House, 1972 (trad. franç. : *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1980).
- Bauman, Zigmunt, *Culture as Praxis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Bennett, R. J. & Chorley, R. J., *Environmental Systems. Philosophy, Analysis and Control*, Princeton, University Press, 1979.
- Bonte, Pierre et Izard, Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- Borger, Robert and Cioffi, Frank (eds.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, 1975.
- Boulad-Ayoub, Josiane (dir.), *L'activité symbolique dans la vie sociale*, Université du Québec à Montréal (Département de philosophie), Presses de l'Université du Québec, 1991.
- Boulad-Ayoub, Josiane, « Sémiosis originaire et sémiosis culturelle: un schéma d'articulation », dans Boulad-Ayoub (dir.) 1991, pp. 9-64.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Suivi de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*, Genève. Droz, 1972.
- Bruner, Jerome, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.
- Burkhardt, Hans & Smith, Barry (Eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia Verlag GmbH, München, 1991.
- Bunge, Mario, *Intuition and Science*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1962.

- \_\_\_\_\_, *Scientific Materialism*, (Pallas Paperback), Dordrecht/ Boston, D. Reidel, 1981.
- Bynum, W.F., Browne, E. J., Porter, Roy (eds.), *Dictionary of the History of Science*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985.
- Bynum, W. F., Art. « Homeostasis », in Bynum, Browne, Porter (eds.), 1985, p. 190.
- Carnap, Rudolf, *Les fondements philosophiques de la physique*, Paris, Armand Colin, 1973.
- Changeux, Jean-Pierre. 1983. *L'homme neuronal*, Paris, Fayard.
- \_\_\_\_\_, *Raison et plaisir*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- Colodny, Robert G. (ed.), *Logic, Laws, & Life. Some Philosophical Complications*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1977.
- Currie, Gregory, « The Role of Normative Assumptions in Historical Explanation », dans *Philosophy of Science*, 47, 1980, pp. 456-473.
- Damasio, Antonio, *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- D'Andrade, Roy G, « Cultural Meaning Systems », dans Shweder et LeVine (eds.). 1984, pp. 88-122.
- de Certeau, Michel, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, (Présentation de Luce Giard), Paris, Gallimard , 1987. [Édition américaine: University of Minnesota, 1986].
- De Mey, Marc, *The Cognitive Paradigm*, Dordrecht/ Boston, Reidel, 1982.
- De Sousa, Ronald, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, The MIT Press, 1987.
- Dretske, Fred I, *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (Second Edition With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault)*, The University of Chicago Press, 1983. [Trad. franç. 1984. *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard].



- Dumont, Fernand, « L'idée de développement culturel: esquisse pour une psychanalyse », dans *Sociologie et sociétés*, XI, 1, 1979, pp. 7-31.
- \_\_\_\_\_, « La culture savante: reconnaissance du terrain », dans *Questions de culture*, no 1, 1981a.
- \_\_\_\_\_, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981b.
- Dumont, Louis, (1979). *Homo hierarchicus: le Système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966 .
- \_\_\_\_\_, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- Durham, William H, « Toward a Coevolutionary Theory of Human Biology and Culture », dans Caplan, Arthur L. (ed.). 1978. *The Sociobiology Debate. Readings on the Ethical and Scientific Issues Concerning Sociobiology*, New York, Harper & Row.
- Durkheim, Émile, [1960]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985 .
- Edelman, Gerald. M., *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992. (Tract. française, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1992).
- Emmet, Dorothy & MacIntyre, Alasdair (eds.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, London, MacMillan, 1972.
- Evans-Pritchard, Edward, *A History of Anthropological Thought*, New York, Basic Books, 1981.
- Flanagan, Jr., Owen J., *The Science of the Mind*, (A Bradford Book), Cambridge, The MIT Press, 1984.
- Galey, J.-C. « Sahlins, Marshall, » dans Bonte et Izard, 1991, pp. 648-649.
- Gauchet, Marcel, *L'inconscient cérébral*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.
- Gellner, Ernest, « Concepts and Society », dans D. Emmett & A. MacIntyre (eds.), 1972, pp. 115-149.
- \_\_\_\_\_, *The Psychoanalytic Movement*, London, Paladin Books, 1985. (Trad. franç., *La ruse de la déraison. Le mouvement psychanalytique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990).
- Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, 1984.
- Gombrich, E. H., *Art and Illusion. A study in the Psychology of Pictorial Representation*, Princeton University Press (Bollingen Series XXXV. 5, 1969).
- Greimas, A. J. et Courtés, J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- Gutting, Gary., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, 1989.
- Hacking, Ian, (ed.), *Scientific Revolutions*, (Oxford Readings in Philosophy), Oxford University Press, 1981.
- Hadamard, Jacques, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique*, Paris, Blanchard, 1959.
- Hahlweg, Kai & Hooker, C. A. (eds.), *Issues in Evolutionary Epistemology*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- Hallett, Garth, *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- Harris, Marvin, *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1980.
- \_\_\_\_\_, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Thomas Y. Crowell, 1968.

- Hofstadter, Douglas, *Ma Thémagie. En quête de l'essence de l'esprit et du sens*, Paris, Inter-Éditions, 1988.
- Holy, L. & Stuchlick, M., *Actions, Norms and Representations*, Cambridge University Press, 1983.
- Hooker, Clifford A., « Philosophy and Meta-Philosophy of Science: Empiricism, Popperianism and Realism », in *Synthese*, 32, 1975, pp. 177-231.
- \_\_\_\_\_, « Understanding and Control: An Essay on the Structural Dynamics of Human Cognition », in *Man Environment Systems*, vol. 12, no 4, 1982.
- Izard, Michel et Smith, Pierre, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie* (textes réunis par), Paris, Gallimard, 1979.
- Katz. Jerrold J., *The Metaphysics of Meaning* (A Bradford Book), Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990.
- Kant, Immanuel. [1789]. *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985. (Bibliothèque de la Pléiade).
- \_\_\_\_\_, [1781-1787]. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1971.
- King, M. D., « Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science », dans *History and Theory*, vol. 10, 1971.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970. (2nd edition, enlarged). [Trad. franç. 1983. Paris, Flammarion].
- \_\_\_\_\_, « Logic of Discovery or Psychology of Research », in Lakatos, I. & Musgrave, A., 1970.
- Kunkel, Fritz, *Psychothérapie du caractère*, Paris, Emmanuel Vitte, 1952.
- Kuper, Adam., *Anthropology and Anthropologists, The Modern British School*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Lacharité, Normand, *Amorces systémistes d'une théorie naturaliste de la représentation comme acte et comme relation*, Montréal, Université du

Québec à Montréal. [Cahiers Recherches et Théories, Collection Systèmes et cognition, no Y1]. 1986.

\_\_\_\_\_, « Jalons pour une histoire naturelle des traitements intentionnels de l'information », Montréal et Trois-Rivières, 1998. Équipe de recherche SAVALA (Savary /Ayoub / Lacharité) [Texte publié dans ce volume-ci, p. 117-223].

Lakatos, I. & Musgrave, A., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

Langer, Susanne K., *Feeling and Form A Theory of Art*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Leavitt, J., « Geertz, Clifford », dans Bonte et Izard, 1991, p. 301.

Lévi-Strauss, Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, 1970. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

Lenclud, G., art « Fonctionnalisme », dans Bonte et Izard, 1991, pp. 286-289.

Lukes, Stephen, « Methodological Individualism Reconsidered », in Emmet, D. & MacIntyre (eds.). 1970.

Mackenzie, S. Lynne, « Emotion » dans Bynum, Browne et Porter (eds.). 1985. pp. 120-121.

Mandelbaum, Maurice, « Psychology and Societal Facts » in Colodny, 1977.

Martin, Michael, « Taylor on Interpretation and the Sciences of Man », dans Martin and MacIntyre (dir.). 1994, pp. 247-258.

Martin, Michael and MacIntyre, Lee C. (eds.). *Readings in the Philosophy of Social Science*, (A Bradford Book), Cambridge, The MIT Press, 1994.

Merquior, J. G., *The Veil and the Mask. Essays on Culture and Ideology*, (with a Foreword by Ernest Gellner), London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Minsky, Marvin, 1985. *The Society of Mind*, Simon & Schuster.

- Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- Munz, Peter, 1984. « Philosophy and the Mirror of Rorty », (compte rendu de Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*), dans. *Philosophy of the Social Sciences* 14, pp. 195-238. - 1989. « Taking Darwin even more Seriously » dans Hahlweg, K. & C. A. Hooker (eds.), 1989, pp. 278-293.
- Naess, Arne, *Democracy, Ideology and Objectivity. Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*, Oslo, University Press/Oxford, Basil Blackwell, 1956.
- Nichols, Christopher, « Neurobiology and Social Theory: Some Common and Persistent Problems », in *Philosophy of the Social Sciences*, 13, 1983, pp. 207-234.
- Ogden, C. K. & Richards, I. A., *The Meaning of Meaning*, New York, Harcourt, Brace & World, 1923.
- Ortigue, Edmont, « Culturalisme », in Bonte et Izard (dir.), 1991, pp. 188-190.
- Pickering, John and Skinner, Martin. (eds.), *From Sentience to Symbols. Readings on Consciousness*, Toronto, University of Toronto Press, 1990.
- Popper, Karl, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Harper & Row, 1963.
- , ———, Pylyshyn, Zenon W., *Computation and Cognition. Toward a Foundation for Cognitive Science.*, Cambridge, The MIT Press, 1984.
- Radnitzky, Gerald, *Contemporary Schools of Metascience. Anglo-Saxon Schools of Metascience; Continental Schools of Metascience*, Chicago, Henry Regnery, 1973.
- Raffman, Diana, *Language, Music, and the Mind*, Cambridge, The MIT Press (A Bradford Book), 1993.
- Rorty, Richard, *Objectivity, relativism, and Truth*, (Philosophical Papers, vol. 1), Cambridge University Press, 1991.

- Rosaldo, Michelle Z, « Toward an Anthropology of Self and Feeling » dans Shweder and LeVine (eds.), 1984, pp. 137-157.
- Rose, Steven, *Le cerveau conscient*, Paris, Seuil, 1975.
- Savary, Claude, « La conception kuhnienne de la science et le concept d'idéologie », *Dialogue*, XVII, 2, 1978, pp. 266-285.
- \_\_\_\_\_, « Les sciences humaines et l'interprétation » *Philosophiques*, VII, 2, 1980, pp. 267-299.
- \_\_\_\_\_, « D'un malaise dans la culture savante : Destin de la philosophie dans la culture québécoise », dans *Questions de culture*, no 1, 1981.
- \_\_\_\_\_, « Prolégomènes à une philosophie politique de la science et de la culture », in *Sociologie et Sociétés*, XIV, 2 (octobre 1982), 1982, pp. 150-164,
- \_\_\_\_\_, « Rites et symboles en anthropologie », dans *Théories et Recherches en Études Québécoises*, no 1, 1985, pp. 87-119 et dans Josiane Boulad-Ayoub et al., *L'efficacité du symbolique*, tome 1, Cahiers Recherches et Théories, no 28, Montréal, Université du Québec à Montréal, pp. 185-218.
- \_\_\_\_\_, « Traditional Culture and Learned Culture: on Some Aspects of the Relation between Development and Culture », in *Geschichte und Gegenwart*, 1995, pp. 96-114.
- \_\_\_\_\_, « Du donné et de sa misère dans les théories de la culture », dans *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval/IQRC, 1995.
- \_\_\_\_\_, « Discovery and Its Logic : Popper and the "Friends of Discovery" » in *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 25, no 3, September 1995, pp. 318-344.
- Schick, Frederic, *Having Reasons. An Essay on Rationality and Sociality*, Princeton University Press, 1984.
- Schulthess, Peter, « Function, Functional Dependence », in Burkhardt, H. & Smith, B., 1991.
- Searle, John, « Collective Intentionality and Action, » in P. Cohen, J. Morgan, M. E. Pollack (eds.), 1990.

- \_\_\_\_\_, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press (A Bradford Book), Cambridge, Mass., 1992.
- Simondon, Gilbert, [1958]. *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier-Montaigne (Coll. Analyse et raisons), 1969.
- \_\_\_\_\_, *L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, PUF, 1964.
- \_\_\_\_\_, *L'individuation psychique et collective., à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Aubier, 1989.
- Stengers, Isabelle, "Une lecture de Bateson", in *Bateson : Premier état d'un héritage* (sous la dir. d'Yves Winkin), Paris, Seuil, 1988.
- Sperber, Dan, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
- \_\_\_\_\_, « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? » dans Izard, M. et Smith, P. 1979.
- Shweder, Richard A. and LeVine, Robert A. (Eds.) *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, 1984.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_, « Interpretation and the Sciences of Man », in *Review of Metaphysics*, 25, 1971, pp. 3-51. (Repris dans Martin, MacIntyre. 1994. pp. 181-212).
- Turner, Victor W. « Symbols in Ndembu Ritual », dans Dorothy Emmet & Alasdair MacIntyre (Eds.) *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, London, MacMillan, 1970. [Trad. française de Suzanne Gauvin, « Les symboles dans les rituels Ndembu », in J. Boulad-Ayoub (dir.) 1991. *L'activité symbolique dans la vie sociale*, Département de philosophie (UQAM), Presses de l'Université du Québec.
- \_\_\_\_\_, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- Varagnac, André, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Paris, Albin Michel, 1948.

Varela, Francisco J., Thompson, Evan & Rosch, Eleanor, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, The MIT Press, 1993.

Walliser, Bernard, *Systèmes et modèles. Introduction critique à l'analyse de systèmes*, Paris, Seuil, 1977.

Weil, Éric, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963.

White, Leslie, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation*, New York, Grove Press, 1949.

\_\_\_\_\_, « Four Stages in the Evolution of Minding », dans Pickering et Skinner, 1990, pp. 173-182.

Wisdom, John O., « Situational Individualism and the Emergent Group-Properties, » in Borger and Cioffi (eds.) 1975, pp. 271-311.

Woodfield, Andrew, « Functionalism », in Bynum, Browne, Porter, Roy (eds.). 1985, pp. 156-157.

Fin du texte