

## **CHAPITRE 1.1 : COURS D'EXPÉRIENCE, COURS D'ACTION, COURS D'INTERACTION : ESSAI DE PRÉCISION DE CES OBJETS THÉORIQUES D'ÉTUDE DE L'ACTIVITÉ INDIVIDUELLE-SOCIALE À PARTIR DU PREMIER D'ENTRE EUX**

**Jacques Theureau**

### **1. INTRODUCTION**

Dans la **section 2**, nous partirons de la définition de l'objet théorique **cours d'action** pour introduire le **cours d'expérience** comme objet théorique à part entière (donc pas seulement, sous le nom d'"organisation intrinsèque du cours d'action", comme élément de la définition de l'objet théorique cours d'action) et le **cours d'interaction**. Dans la **section 3**, nous discuterons des relations qu'entretient la notion de cours d'expérience avec les deux conceptions sartriennes successives de la **conscience pré-réflexive**. Nous verrons que la notion de cours d'expérience repose sur une conception en partie originale de la conscience pré-réflexive. Dans la **section 4**, nous préciserons, relativement à Sartre et Husserl, les **caractéristiques du cours d'expérience**. En particulier, nous verrons tout l'intérêt dans ce contexte de la notion stoïcienne d'incorporel célébrée par Gilles Deleuze. Nous concluons ce texte en inscrivant ces objets théoriques dans la confrontation avec d'autres.

Ajoutons que la question abordée ici est pré-empirique. Elle concerne le choix des questions empiriques à poser et de la façon de les poser. Elle s'inscrit par nature dans les débats philosophiques. Ceci n'implique pas qu'il faille à tout moment citer abondamment des écrits philosophiques pour la traiter. C'est pourtant ce que je vais faire ici, car la rédaction de ce texte s'inscrit dans ma préoccupation présente d'explicitier les sources philosophiques de la démarche "cours d'action" afin de mieux saisir pourquoi, d'une part, elle coule de source (moyennant quelques efforts de vocabulaire) pour des analystes du travail (ou de la pratique) orientés vers la conception et même pour les acteurs de ces travaux (ou pratiques), d'autre part, elle apparaît profondément étrangère aux disciplines universitaires, donc à l'université. Après cet effort de lecture de votre part - tout petit relativement à celui que nous réalisons lorsque nous abordons des protocoles de cours d'expérience dans des situations nouvelles ! - et la discussion, nous pourrions peut-être élaborer une rhétorique plus plaisante et moins prolixe pour les non philosophes, c'est-à-dire pour ceux qui n'aiment pas la sagesse tout en ne la haïssant pas expressément et qui constituent le plus grand nombre de ceux qui pourraient être intéressés par l'étude de l'activité individuelle-sociale.

### **2. DOMAINE DE STRUCTURE (PROCESSUS NEURO-PHYSIOLOGIQUES DE TOUTES SORTES), DOMAINE COGNITIF (COURS D'INTERACTION, COURS D'ACTION ET COURS D'EXPERIENCE)**

Rappelons donc la définition de l'objet théorique "cours d'action" et, ce faisant, précisons celles des objets théoriques "cours d'expérience" et "cours d'interaction" qui, pour ainsi dire, l'encadrent.

#### **2.1 Le cours d'action**

L'objet théorique que nous avons baptisé **cours d'action** est ce qui, dans l'**activité** d'un **acteur dans un état déterminé**, engagé activement dans un **environnement physique et social déterminé** et appartenant à une **culture déterminée**, est **pré-réflexif**, c'est-à-dire

**significatif pour l'acteur, ou encore montrable, racontable et commentable par lui à tout instant de son déroulement à un observateur-interlocuteur moyennant des conditions favorables.** Dans cette définition (donnée dans Pinsky & Theureau, 1987, et quelque peu améliorée depuis), les éléments essentiels (« activité », « acteur dans un état déterminé », « environnement physique et social déterminé », etc...) ont été présentés en caractères gras. Le cours d'action, c'est ce que nous avons appelé son **organisation intrinsèque**, telle qu'elle ressort de la description systématique du montrable, racontable et commentable, et les relations qu'elle entretient avec des **caractéristiques pertinentes (dites extrinsèques)** de son **activité observable**, de son **état**, de sa **situation** (incluant d'autres acteurs et en partie partagée par ces autres acteurs) et de sa **culture** (en partie partagée avec d'autres acteurs). Une telle description du cours d'action est documentable en situation naturelle de travail ou, plus généralement, de pratique quotidienne.

Notons, avant de poursuivre, l'intérêt de cette notion de cours d'action relativement à d'autres :

- 1/ le cours d'action est ouvert aux deux bouts, contrairement à toutes les démarches empiriques ou philosophiques qui considèrent l'action comme délimitée et, en définitive, ne sortent pas d'Aristote ;
- 2/ ses contraintes et effets ressortent de l'état, de la situation et de la culture, contrairement aux tendances réductrices des nombreuses et diverses disciplines qui s'intéressent à l'action humaine. On participe ainsi à un programme de recherche plus large considérant l'activité humaine comme autonome, cognitive, incarnée, située dynamiquement, indissolublement individuelle et collective, cultivée, vécue ;
- 3/ il est individuel-social et non strictement individuel, comme la notion d'activité de Vygotsky, contrairement aux tendances à penser l'activité humaine de façon purement individuelle, par exemple, du point de vue théorique, dans le cadre de l'individualisme méthodologique de "l'homme comme système de traitement de l'information" et/ou, du point de vue méthodologique, en la transposant dans des expériences individuelles de laboratoire, mais aussi contrairement aux tendances - que l'on peut qualifier de "collectivisme méthodologique" - à ne voir que le social, par exemple en termes de "réseaux d'information" ;
- 4/ il permet à Lorino (1995) de dégager, dans la perspective du pilotage de l'entreprise, une "double caractéristique de l'activité : elle est objet de communication et de conceptualisation par l'acteur, et c'est en cela qu'elle constitue la maille de base du pilotage {de l'entreprise}, puisque celui-ci doit se développer dans la sphère du communicable et du conceptualisable ; mais, en même temps, elle suppose l'existence d'une "face cachée de la lune", qui lui sert en quelque sorte de terreau nourricier, un contenu d'action non racontable et non communicable, qui constituera une source permanente de surprises et de changements dans le cours d'action racontable et commentable" (op. cit., p. 35) ;
- 5/ il est loin de se limiter aux seules "actions". Se concentrer sur la description de l'activité permettait d'élaborer des catégories descriptives autres que des actions, communications et raisonnements liés à la réalisation de la tâche, par exemple concernant les émotions et autres phénomènes éventuels, ainsi que les actions, communications et raisonnements non liés à la tâche.

Cependant, il faut noter aussi que le débat philosophique était mis hors-jeu au profit de la fécondité empirique et technico-organisationnelle d'un objet théorique défini dogmatiquement. La notion qui manifestait le plus cette mise hors-jeu était celle d'"organisation intrinsèque du cours d'action" qui nous permettait de ne pas poser la question de la "conscience". Depuis, ce débat philosophique nous a rattrapés :

- les rapports avec le cognitivisme qui nous étranglait institutionnellement ont dû être précisés;

- les débats (voir en particulier Theureau & Filippi, 2000) avec certains courants de l'interactionnisme (Grosjean & Lacoste, 1999) et de l'ethnométhodologie (Heath & Luff, 1998) et avec la "cognition socialement distribuée" (Hutchins, 1994) ont amené à préciser les relations postulées entre individu et collectif ;
- la reprise des débats avec Pierre Vermersch, en relation avec la psycho-phénoménologie qu'il développe et dont de nombreux aspects et une partie du vocabulaire se réfèrent à Husserl, a constitué un facteur important de stimulation ;
- les développements récents d'une nouvelle considération de la conscience en philosophie et, parallèlement, de démarches empiriques inspirées de la Phénoménologie, en termes de naturalisation de la phénoménologie, ont amené à préciser les notions et les relations qu'entretient la démarche "cours d'action" avec la Phénoménologie ;
- enfin, l'inspiration peircéenne du cadre théorique sémio-logique, si elle a constitué depuis 1986 une grande source de joie et de découvertes, a aussi été une pierre que nous avons soulevée et qui nous est retombée sur les pieds, tellement l'œuvre écrite de Peirce, essentiellement manuscrite, est pleine de contradictions et de mouvements esquissés et non aboutis.

Il s'agit ici d'aborder explicitement ce débat philosophique, afin de clarifier les objets théoriques cours d'action, cours d'expérience et cours d'interaction.

## 2.2 Autonomie et couplage structurel

L'idée fondamentale, comme on sait, est que le système formé par chacun des acteurs et son environnement constitue ce qu'on appelle un système **autonome**, c'est-à-dire **opérationnellement clos**. Cette autonomie est, pour un courant de recherches, une caractéristique fondamentale des systèmes vivants, des hommes, mais aussi des animaux<sup>1</sup>. Par autonomie d'un système vivant, on entend "sa capacité fondamentale à être, à affirmer son existence et à faire émerger un monde qui est signifiant et pertinent tout en n'étant pas prédéfini à l'avance" (Bourgine & Varela, 1992).

Cette autonomie a des conséquences importantes, tant sur la dynamique du système formé par chacun des acteurs et l'environnement considéré que sur les conditions de sa connaissance. Elle signifie, en effet, que chacun des acteurs entretient une relation asymétrique avec cet environnement (comprenant les autres acteurs), en ce sens qu'il interagit seulement avec ce qui, dans cet environnement, l'intéresse ou plutôt - pour ne préjuger en rien du caractère conscient ou non de cet intérêt - est source de perturbations pour lui. Pour le dire autrement, cet acteur interagit à chaque instant avec un environnement signifiant à l'émergence duquel il

---

<sup>1</sup> Ce courant de recherches a été initié par Maturana et Varela (1980). Il peut être qualifié par le terme d'"énaction" ou celui de "constructivisme". Il s'écarte à la fois du connexionnisme et de la psychologie cognitive classique, respectivement caractérisés par les termes d'"émergence" et de "cognitivisme". Ceux qui connaissent Theureau (1990, 1992) peuvent remarquer que, contrairement à ces textes passés, je ne parle pas ici d'"autopoïèse". En effet, John Stewart m'a montré depuis que cette notion d'autopoïèse n'ajoutait rien à la notion de "vivant" est à son mystère, contrairement à la notion d'autonomie qui, elle, traduit des hypothèses moins fortes et peut s'appliquer à diverses sortes de systèmes et pas seulement aux systèmes vivants. C'est dommage, car avec la notion d'autopoïèse et ses notions annexes de "couplage structurel de premier ordre" et "de second ordre", j'avais l'espoir illusoire que, d'un seul coup d'un seul, on pouvait s'attaquer aux trois notions que Michel Foucault, dans "Les mots et les choses" qualifiait de "quasi-transcendants", c'est-à-dire ouvraient depuis le 18<sup>e</sup> siècle sur des sciences tout en ne pouvant être elles-mêmes objets de science, qui étaient la "Vie", le "Langage" et le "Travail". Jean Claude Milner m'avait fait remarquer à l'époque que, finalement, avec la notion de cours d'action et le cadre théorique sémio-logique, je m'attaquais (ce qui ne voulait pas dire que je le faisais avec un succès éclatant !) au quasi-transcendant "Travail". Maturana et Varela me semblaient alors fournir un cadre global d'approche scientifique de la "Vie" conçue comme autopoïèse, du "Langage" conçu de façon plus large comme couplage structurel de second ordre et du "Travail" conçu de façon plus large comme couplage structurel de premier ordre complexifié par l'existence d'un couplage structurel de second ordre.

a lui-même contribué, à partir de sa constitution physiologique, de sa personnalité, de sa compétence, de son histoire et de ses propres interactions avec cet environnement à l'instant précédent. Cet environnement signifiant constitue ce qu'on peut appeler, dans les termes de Merleau-Ponty, son "**monde propre**". Il y a ainsi co-détermination des structures internes des acteurs et des structures (évidemment externes) de l'environnement (y compris social) à travers les interactions. Le système formé par chacun des acteurs et l'environnement considéré n'a donc pas de bornes spatiales et temporelles, ni de contenu, qui soient déterminables a priori. Les bornes et le contenu de ce système dépendent de l'acteur et de son histoire et varient constamment, non seulement du fait des interactions qui se déroulent en son sein, mais aussi du fait des interactions entre chaque acteur et d'autres environnements, qui participent à la constitution de sa culture : les environnements de ses autres activités pratiques (vie familiale, loisirs, travail, sport, etc...), dont les caractéristiques peuvent être différentes de celui qui est considéré.

C'est cette caractéristique d'autonomie qui fait que, dans la définition d'un objet théorique de l'étude de l'activité - celle de chacun des acteurs et a fortiori celle de l'ensemble des acteurs - on ne peut faire simplement appel, comme c'est l'usage en psychologie cognitive "classique", à la notion de niveau du système acteurs-environnement. Ce serait considérer ce système comme pré-défini, c'est-à-dire comme possédant un contenu et des bornes déterminés a priori. Le problème gît, non dans la complexité, mais dans la constitution même du système. Il faut construire les objets théoriques de l'étude de l'activité, non pas en termes de système prédéfini, mais en termes de système autonome. Ceci nous oblige à quitter le point de vue de l'observateur extérieur dont nous sommes partis dans ces réflexions sur l'objet théorique et à trouver un moyen d'articuler le point de vue de l'acteur et le point de vue de cet observateur extérieur. Remarquons combien nous nous éloignons par là de la psychologie cognitive "classique" qui a pris pour objet l'"homme comme système de traitement de l'information". Celle-ci postule qu'à un certain niveau, celui de l'"intentionnalité", le fonctionnement du système acteur - environnement consiste en des opérations sur des "représentations" symboliques prédéfinies d'un environnement lui-même prédéfini<sup>2</sup>. Elle peut donc considérer qu'à ce niveau, le point de vue de l'acteur et le point de vue de l'observateur extérieur sont rigoureusement identiques.

Si une telle construction d'un objet théorique et un tel changement de point de vue sont possibles, l'étude de l'objet théorique résultant permettra d'échapper au dilemme traditionnel de l'étude de la cognition humaine : solipsisme (la cognition comme processus purement interne à l'individu) ou déterminisme environnemental (la cognition de l'individu comme purement commandée de l'extérieur). Elle permettra d'analyser la perception comme active, l'action comme produisant à la fois des effets pratiques et du savoir, l'apprentissage comme une transformation, non seulement de l'individu, mais aussi du couplage entre lui et l'environnement, la communication comme une construction commune de l'information plutôt que comme un échange d'information, etc...

Rappelons que les rapports dynamiques d'un système vivant avec son environnement, ou encore ses interactions asymétriques avec ce dernier, constituent son **couplage structurel**. L'ensemble des interactions asymétriques possibles d'un acteur humain avec son environnement constitue ce qu'on pourrait appeler, dans les termes de Merleau-Ponty, son "**corps propre**".

---

<sup>2</sup> En ce qui concerne cette psychologie cognitive classique, nous renverrons à Newell & Simon, 1972, qui en a jeté les bases. Nous renverrons à Varela, 1989a et 1989b, pour sa critique d'ensemble, et à Theureau, 1992, pour la critique de ses rares applications effectives à la connaissance des activités de travail. Cette rareté s'accompagne d'une pléthore d'applications techniques, d'où aujourd'hui des congrès scientifiques de sciences cognitives en relation avec l'industrie où l'on a essentiellement des modèles pour l'ingénierie des systèmes qui ne sont confrontés à aucune donnée empirique.

## 2.3 Domaine de structure, domaine cognitif, description symbolique admissible du domaine cognitif

En adoptant ces notions d'autonomie et de couplage structurel, nous pouvons préciser dans les figures 2, 3 et 4, la construction de l'ensemble des objets théoriques de l'étude de l'activité individuelle-sociale considérés dans la démarche "cours d'action". Il s'agit dans cette construction de définir des niveaux. Pour ce faire, le mieux me semble d'introduire la notion de « **paire \*** » proposée par Varela (voir Varela, 1980, pp 99-104 : un « excursus into dialectics » non reproduit dans la traduction française publiée sous le titre « Autonomie & connaissance »). Par définition : « paire \* = the it / the process leading to it », avec : « / = consider both the it and the process leading to it ». D'après Varela, « cette séparation de dualité « / » n'est pas « synthèse » (au sens hégélien), du fait qu'il n'y a en réalité rien de « nouveau », mais seulement une saisie plus directe de la façon dont les choses sont mises ensemble et reliées à travers nos descriptions, en ne perdant pas trace du fait que chaque « it » peut être vu comme un niveau différent du processus.

Plus généralement, nous pouvons considérer que cette idée de paire \* signifie un abandon de la façon classique de comprendre la dialectique. Dans le paradigme classique (hégélien) de la dialectique, la dualité est liée à l'idée de polarité, un choc entre opposés. La forme de base de ces sortes de dualités est la symétrie : les deux pôles appartiennent au même niveau. Le nerf de la logique qui est derrière cette dialectique est la négation : les paires sont de la forme A / non A. Dans une paire \*, au contraire, les dualités sont adéquatement représentées par une imbrication de niveaux, dans laquelle un terme de la paire émerge de l'autre. La forme de base de ces dualités est l'asymétrie : les deux termes s'étendent à travers des niveaux. Le nerf de la logique qui est derrière cette dialectique est l'autoréférence, c'est-à-dire des paires de la forme " it / process leading to it".

Varela a proposé de considérer la paire \* constituée des deux niveaux suivants : (1 = it) le **domaine cognitif**, c'est-à-dire celui des phénomènes du couplage structurel et de son histoire, susceptible d'une **description symbolique admissible** (c'est-à-dire, d'une part respectant la clôture opérationnelle du système vivant que constitue l'acteur, ou encore effectuée du point de vue de l'organisation interne de l'acteur, d'autre part résumant - ou du moins susceptible de résumer - les processus neuro-physiologiques) à certaines conditions / (2 = process leading to it) le **domaine de structure**, c'est-à-dire celui des phénomènes neuro-physiologiques, susceptible d'une **description opérationnelle**. Le nerf de la critique du cognitivisme (du paradigme de "l'homme comme système de traitement de l'information") par Varela est que ce dernier prend sa description symbolique du couplage structurel et de son histoire (1)<sup>3</sup> pour une description opérationnelle du domaine de structure (2). Cette confusion, si elle est résolument faite par le cognitivisme, reste, même après l'abandon de ce dernier, un risque inhérent à l'étude de l'activité humaine, y compris dans le laboratoire de neuro-physiologie.

Effectuer une description symbolique admissible est ainsi supposé comme possible. Mais pour passer de la possibilité à l'actualité, il faut réunir certaines conditions. Si l'une de ces conditions était une connaissance du domaine de structure qui soit suffisante pour constituer des catégories descriptives du point de vue de l'organisation interne, il faudrait faire le deuil - en l'état actuel et futur probable à un horizon raisonnable des neuro-sciences - d'une description symbolique admissible du couplage structurel, considérer que l'activité humaine

---

<sup>3</sup> Cette description, bien que se présentant, grâce à la thèse du parallélisme psychophysique, comme résumant - ou du moins susceptible de résumer - les processus neuro-physiologiques, est en fait une description symbolique non admissible, puisque niant l'autonomie du système vivant que constitue l'acteur, ou encore sa caractéristique de clôture opérationnelle.

quotidienne ne peut être l'objet d'une recherche scientifique, et donc ne peut donner lieu qu'à des spéculations philosophiques ou des modèles purement pragmatiques.

## 2.4 Cours d'action et cours d'interaction

C'est là que l'introduction de la notion de cours d'action est décisive. Elle s'accompagne en effet du postulat selon lequel l'expérience de l'acteur à chaque instant (le "montrable, racontable et commentable à chaque instant dans des conditions favorables à un observateur-interlocuteur") traduit le point de vue de l'organisation interne de cet acteur à cet instant. La description du cours d'action, à condition qu'elle respecte le **principe du primat de l'intrinsèque**, c'est-à-dire qu'elle donne le **primat à la description de ce "montrable, racontable et commentable à chaque instant dans des conditions favorables à un observateur-interlocuteur"**, ou en d'autres termes de **son organisation intrinsèque, sur la description de ses contraintes et effets extrinsèques**, constitue alors une description symbolique admissible du couplage structurel de l'acteur avec son environnement, c'est-à-dire du domaine cognitif.

C'est déjà beaucoup, comme la plupart des recherches et études "cours d'action" l'ont montré. Mais en rester là serait se contenter d'un niveau de description du domaine cognitif. Nous devons aussi considérer que le domaine cognitif (1) constitue lui-même un continuum entre deux pôles (et non pas deux domaines ou niveaux constituant une paire \* comme j'ai eu tendance à le penser au départ) : (1') les phénomènes du **cours d'action**, ou **pôle cognitif expérientiel** / (1'') les phénomènes du couplage structurel et de son histoire qui ne ressortent pas de l'expérience de l'acteur, ou **pôle cognitif non-expérientiel**.

Nommons **cours d'interaction (asymétrique)**<sup>4</sup> l'ensemble des phénomènes du domaine cognitif, donc de l'histoire du couplage structurel, donc comprenant l'expérientiel et le non-expérientiel (1' + 1''). Le **cours d'interaction (asymétrique)** est susceptible lui aussi d'une description symbolique admissible à condition de donner aussi le primat à la description du cours d'expérience sur celle du cours d'interaction (asymétrique). Le risque de confusion dont il faut se garder dans la démarche « cours d'action » est de prendre (1') pour recouvrant (1' + 1''). Une définition de l'objet théorique cours d'interaction peut être obtenue en remplaçant, dans la définition du cours d'action présentée en 2.1, "est **pré-réflexif**, c'est-à-dire (etc...)" par "relie **observable** à **pré-réflexif**, c'est-à-dire à ce qui est (etc...)".

## 2.5 Cours d'expérience

Mais ces définitions suscitent une nouvelle question. À travers monstration, récit et commentaire à chaque instant dans des conditions favorables à un observateur-interlocuteur, nous pouvons réaliser une description symbolique admissible du domaine cognitif, mais qu'en est-il de cette monstration, de ce récit et de ce commentaire à chaque instant dans des conditions favorables à un observateur-interlocuteur, ou plutôt de leur possibilité ? Cette possibilité, c'est le **cours d'expérience** de l'acteur, la dynamique de sa conscience pré-réflexive d'activité en situation, ou encore de sa conscience pré-réflexive de couplage avec son environnement. C'est la description de ce cours d'expérience qui fait office de description de l'organisation intrinsèque du cours d'action. On peut la représenter dans la figure 2 bis comme constituant l'enveloppe du domaine cognitif expérientiel.

---

<sup>4</sup> Par "asymétrique", nous entendons dans ce paragraphe "du point de vue de l'organisation interne de l'acteur", ce qui distingue cette notion d'interaction de toutes celles qui sont établies du point de vue de l'observateur, comme celles de l'ethnométhodologie, de l'interactionnisme symbolique et de la cognition sociale distribuée, ainsi que celle de la pragmatique linguistique (en particulier dans la théorie des actes de langage locutoires / illocutoires). Pour alléger, nous abandonnerons cependant cette qualification d'"asymétrique" dans le reste du texte.

Dans la démarche "cours d'action", comme nous l'avons rappelé plus haut, nous n'avons fait appel à cette conscience pré-réflexive et à sa précision en termes de "montrable, racontable et commentable à tout instant dans des conditions favorables à un observateur-interlocuteur " qu'en tant que moyen de réaliser une description de l'organisation intrinsèque du cours d'action et, plus largement, une description symbolique admissible du couplage structurel. Ainsi, nous avons évité de parler de "conscience" et d'entrer dans le débat philosophique et scientifique qui est revenu depuis quelques années seulement au-devant de la scène en ce qui la concerne.

En effet, la nature de ce cours d'expérience ne va pas de soi. Par exemple, nous pouvons suivre Vygotsky lorsqu'il écrit : "En ce que la psychologie ignore le problème de la conscience, elle s'empêche elle-même d'accéder à l'investigation des problèmes compliqués du comportement humain, et l'élimination de la conscience de la sphère de la psychologie scientifique a comme conséquence majeure le maintien de tout le dualisme et spiritualisme de la psychologie subjective ancienne" (*Thought and language*, traduction anglaise, 1962, p. VI). Mais, la notion de cours d'expérience ne rétablit-elle pas ce dualisme dont on a voulu se débarrasser?

Par exemple, selon Husserl, « toute science de la nature se comporte de manière naïve, étant donné le point de départ qui est le sien : la nature dont elle fait l'objet de sa recherche est, pour elle, simplement là... Connaître de manière rigoureusement scientifique et objectivement valide ces données qui vont de soi, voilà le but des sciences de la nature. Il en va de même de la nature en un sens plus large, la psycho-physique, donc des sciences qui l'étudient et tout particulièrement la psychologie... Toute définition psychologique est ipso-facto psycho-physique au sens le plus large... Mettre hors circuit toute relation à la nature retirerait au domaine psychologique le caractère de fait naturel obéissant à des coordonnées objectives et temporelles, bref le priverait de ce qui caractérise les faits psychologiques. » (Husserl, 1989, p 25). Plus loin, Husserl nous dit : "Cette psychologie (expérimentale) se caractérise par son rejet de toute analyse directe et pure de la conscience - autrement dit par son refus de l' "analyse", de la "description", nécessairement systématiques, des données qui s'offrent à la vision immanente" (ibidem, p. 31). S'il serait naïf aujourd'hui de croire que les « sciences de la nature » sont toujours aussi naïves, il me semble qu'on peut s'accorder avec Husserl pour considérer que toute psychologie est une « psycho-physique ». Mais, si l'on en reste à Husserl, en ce qui concerne le cours d'expérience, nous sommes face à l'inclassable<sup>5</sup>. D'un côté, son étude passe par "de l' "analyse", de la "description", nécessairement systématiques" ; les faits de cette « description du cours d'expérience » sont construits, ne vont pas de soi ; ils obéissent à des coordonnées objectives et temporelles. D'un autre côté, la « description du cours d'expérience » ne constitue pas pour autant une psycho-physique, mais permet seulement et éventuellement d'en atteindre une, en termes de cours d'action et de domaine cognitif (cours d'action et cours d'interaction) – nécessairement plus large que la psycho-physique usuelle, puisque devant inclure l' « Etat des acteurs », leur « Situation » plus ou moins partagée avec d'autres et leur « Culture », elle aussi plus ou moins partagée avec d'autres, y compris la langue, comme matérialité - qui soit pertinente car tenant compte de la caractéristique fondamentale de clôture opérationnelle des acteurs.

C'est cette nature du cours d'expérience que nous devons préciser maintenant.

### 3. COURS D'EXPERIENCE & COMPREHENSION DU VECU

---

<sup>5</sup> On pourrait aussi parler d'innommable. Je ne résiste pas à reproduire ici une citation littéraire retrouvée dans mes dossiers : "c'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part le dehors, de l'autre le dedans, ça peut être mince comme une lame, ... je suis au milieu, je suis la cloison" (Samuel Beckett, "L'innommable", p. 160).

Nous procéderons en deux temps. Nous montrerons dans cette section 3 comment cette notion s'inscrit dans le prolongement de ce qu'on peut appeler le "second Sartre". Dans la section 4 suivante, nous verrons en quoi cette notion, d'une part tire de ce second Sartre des conséquences nouvelles, d'autre part intègre nombre de thèses communes au premier et au second Sartre et en rupture avec Husserl.

### 3.1 L'expérience & la "compréhension du vécu"

La notion d'expérience qui est en jeu est proche de celle de "**compréhension du vécu**" ou "conscience pré-réflexive" proposée par Sartre dans les années soixante-dix :

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

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

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

Comme le note Coorebyter (2000), "*L'idiot de la famille*" est "le renversement point par point de la thèse de "*La transcendance de l'ego*" (dénonciation d'une "détermination passagère de la subjectivité" enclose dans "un instant" qui vaudrait "création ex nihilo" et se prétendrait intelligible en et par soi)" et donc "le symptôme des faiblesses de la première doctrine de la liberté " (op. cit., p. 604).

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

L'écart entre "compréhension du vécu" et "vécu" a l'avantage, dans mon interprétation, de correspondre à l'écart entre "cours d'expérience" d'un côté et "dynamique du couplage structurel" ou "cours d'interaction" de l'autre.

### 3.2 Le cours d'expérience, ou les richesses de la dynamique de surface



Ce qu'il faut souligner, c'est que l'accès à cette connaissance de l'expérience, de la compréhension du vécu, ou encore de la conscience pré-réflexive à un instant donné, s'appuie sur la considération du cours d'expérience au-delà de cet instant, en amont comme en aval. Le cours d'expérience ainsi connu apparaît comme constituant la raison de la série de ses apparitions - les expériences - d'instant en instant.

Il faut noter que c'est là sortir des petits exemples de monstrations, récits et commentaires de l'activité qui sont proposés par le "premier Sartre" (voir : dans Sartre, 1965, p. 38, et dans Sartre, 1943, p. 73, l'exemple de l'écriture ; dans Sartre, 1943, p. 19, celui du comptage de cigarettes : "Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande : "Que faites-vous là ?" je répondrai aussitôt : "Je compte"" ; dans Sartre, 1943, p. 164 : "Que fais-tu ? "Je suis en train de clouer ce tapis, de pendre au mur ce tableau"). Dans tous ces exemples, l'acteur se limite à décrire son action et sa perception sans plus, ne dit rien à celui qui le questionne des émotions, interprétations, etc... qui éventuellement accompagnent cette action tout en n'apparaissant pas dans son comportement. Surtout, l'acteur ne fait aucun lien entre cette action et d'autres, qu'il a accomplies auparavant et a l'intention d'accomplir plus tard, entre cette action et des perceptions, émotions, interprétations et autres antérieures, entre cette action et des anticipations.

Avec la notion de cours d'expérience, nous posons d'abord comme **hypothèse** que le montrable, racontable et commentable à un instant donné, c'est-à-dire la compréhension du vécu ou la conscience pré-réflexive de l'acteur à cet instant, déborde largement la simple possibilité de description par l'acteur de son flux d'action et de perception à cet instant. Cette hypothèse est cohérente avec l'autocritique rapportée plus haut que Sartre a énoncée de cette "subjectivité enclose dans un instant qui vaudrait création ex nihilo" que l'on trouve dans *La Transcendance de l'ego* et *L'Être & le Néant*. Cette hypothèse peut être précisée par un faisceau d'hypothèses, qui sous-tend la notion de signe hexadique et les notions de structures significatives et qui ne nous concerne donc pas ici. Cependant, afin de clarifier les relations avec les diverses notions de conscience proposées par Sartre et d'autres auteurs, il nous faut préciser que, par hypothèse, le cours d'expérience, c'est-à-dire d'après nous la conscience pré-réflexive de l'acteur à un instant donné, constitue une autre paire \* qui relie cours d'expérience locaux jusqu'à l'instant t au cours d'expérience global à l'instant t : **concaténation des cours d'expérience locaux jusqu'à l'instant t = processus conduisant au cours d'expérience global à l'instant t**.

Le **cours d'expérience local à l'instant t** correspond à ce que le "premier Sartre" appelle conscience pré-réflexive, mais est beaucoup plus riche par hypothèse que ce qu'il en dit. C'est la compréhension de la construction située de l'activité à l'instant t. Le **cours d'expérience global à l'instant t**, c'est l'insertion de cette construction située de l'activité à l'instant t dans une histoire en cours qui en constitue le contexte dynamique pour l'acteur. Le **cours d'expérience global à l'instant t** ne se confond pas avec ce qu'on appelle la **conscience réflexive**, qui concerne des périodes particulières de son activité dans lesquelles l'acteur revient sur son passé, fait pour ainsi dire son autobiographie. Il appartient à la conscience pré-réflexive en ce qu'il (1) accompagne, toujours par hypothèse, tout instant d'activité quel qu'il soit et (2) porte autant sur l'avenir que sur le passé, de la même façon que, pour Husserl, la perception à l'instant t "contient" des protentions (anticipations du futur immédiat) comme des rétentions (du passé immédiat).

Nous ne résistons pas à citer un texte de St Augustin sur lequel Ricoeur (1983) et Accaoui (2001) ont attiré notre attention : "Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend (*tenditur*) vers l'ensemble de ce chant ; mais quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend (*tenditur*) vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité (*actionis*) sont distendues (*distenditur*), vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à

cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention (*attentio*) est là, présente ; et c'est par elle que transite (*traicitur*) ce qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, avance (*agitur et agitur*), plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action tout entière est finie et a passé dans la mémoire" (St Augustin, Confessions, IX, 28, 38, cité dans Ricoeur, 1983, p. 39). Ce que nous appelons "cours d'expérience global à l'instant t", c'est, me semble-t-il, ce que St Augustin appelle ici la *distentio* (*distenditur*), l'intégration du présent ponctuel au sein d'une perspective, et qu'il oppose à l'*intentio* (*tenditur*), les deux se développant sur fond d'*attentio*.

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

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

### 3.3 Le cours d'expérience et la question de l'action

Les notions de "vécu" et de "compréhension du vécu" proposées par le "second Sartre" ouvrent sur une considération de l'action qui était mal posée dans "*L'être et le néant*", mais que Sartre n'a reposée que partiellement à partir d'elles.

Jean Launay ("Sartre lecteur de Heidegger", *Temps Modernes*, n° 531-533, Décembre 1990, pp 413-435) rappelle en effet (p. 433) que, dans "*L'être & le néant*", "l'action en général est le pas qui relie les deux êtres séparés (l'en-soi et le pour-soi<sup>6</sup>) dont la promesse de les réunir avant la fin du livre (op. cit., p. 31) paraît s'accomplir au cours de la quatrième partie", mais que, finalement, conclut Sartre (op. cit., p. 719) : "cette question de la totalité n'appartient pas au secteur de l'ontologie... C'est à la métaphysique de décider s'il sera profitable à la connaissance (en particulier psycho-phénoménologique, à l'anthropologie, etc...) de traiter d'un être que nous nommerons le phénomène et qui serait pourvu des deux

---

<sup>6</sup> Dans *L'être & le Néant*, pour-soi = être de la conscience irréfléchie ou pré-réflexive.

dimensions d'être". Launay conclut quant à lui ironiquement : "à quoi bon appeler "Essai d'ontologie phénoménologique" un livre qui dans les dernières pages laisse le soin de décider des questions posées dans les premières à la psychologie et à l'anthropologie via la métaphysique... ?" (ibidem). Sartre nous dit effectivement (op. cit., p. 719) : "Il ne servirait à rien, en effet, de déclarer que l'action modifie seulement l'apparence phénoménale de la chose : si l'apparence phénoménale d'une tasse peut être modifiée jusqu'à l'anéantissement de la tasse en tant que tasse, et si l'être de la tasse n'est autre que sa qualité, l'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse". Il nous dit aussi (op. cit., p. 503) que "Heidegger passe sous silence le fait que le pour-soi n'est pas seulement l'être qui constitue une ontologie des existants, mais qu'il est encore l'être par qui des modifications ontiques surviennent à l'existant en tant qu'existant. Cette possibilité perpétuelle d'agir, c'est-à-dire de modifier l'en-soi dans sa matérialité ontique, dans sa "chair" doit, évidemment, être considérée comme une caractéristique essentielle du pour-soi". Il nous dit enfin (op. cit., p. 507) que "le pour-soi est l'être qui se définit par l'action".

Il nous semble que cet échec du premier Sartre à traiter de l'action qu'il met pourtant, contrairement à Husserl (et, comme on vient de la voir de son point de vue, à Heidegger), au centre de son questionnement, milite pour la nécessité de partir du couplage structurel, de la non-séparation, pour préciser le cours d'action (dans lequel, "l'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse") et enfin le cours d'expérience (dans lequel, "l'action modifie seulement l'apparence phénoménale de la chose", qui inclut l'expérience de l'agir mais n'agit pas) comme cours de "compréhension du vécu".

Cette question de l'action, Sartre l'a reprise dans "*La critique de la raison dialectique*". Avec son insistance sur la notion de **projet** et sa distinction entre **praxis** et **praxis-processus**, il ouvre sur un dépassement de "*L'être & le Néant*" en ce qui concerne l'action. Par exemple, il écrit : "La plupart du temps, un boxeur sait ce qu'il fait (en tant que ce qu'il fait est la réalisation en cours de son projet et non en tant que son acte est un événement qui se développe aussi dans l'autonomie du milieu objectif) mais il totalise mal ce que fait son adversaire, il s'applique trop à déjouer sa tactique pour reconstituer sa stratégie (c'est le manager, ce sont les soigneurs qui font pour lui cette totalisation et qui la lui communiquent entre les rounds) ... Cette attitude est limitée, mais elle comporte sa propre intelligibilité : c'est le développement objectif et compréhensible d'une action, à partir d'un épicycle, en tant que l'agent reste réellement sujet du combat... Mais si le match doit être intelligible dialectiquement, c'est-à-dire s'il doit se révéler comme unité, son intelligibilité doit être celle d'une praxis-processus très particulière, puisque le processus est ici défini comme la détérioration d'une praxis par une autre" (Sartre, 1985, p. 19). Il définit ainsi la notion de praxis-processus : "Il faut comprendre les liens de la praxis - comme consciente de soi - avec toutes les multiplicités complexes qui s'organisent par elle et ou elle se perd comme praxis pour devenir praxis-processus" (Sartre, 1960, p. 153). On pourrait paraphraser Sartre en disant que "le cours d'expérience (ou organisation intrinsèque du cours d'action) se perd comme cours d'expérience pour devenir cours d'action (c'est-à-dire relation entre l'organisation intrinsèque du cours d'action et ses effets et contraintes extrinsèques)". On pourrait donc aussi reprendre la distinction que fait Sartre entre intellection et compréhension : "Je nomme intellection toutes les évidences temporalisantes et dialectiques en tant qu'elles doivent pouvoir totaliser toutes les réalités pratiques et je réserve le nom de compréhension à la saisie totalisante de chaque praxis en tant que celle-ci est intentionnellement produite par son ou ses auteurs" (Sartre, 1960, p. 162). À l'"intellection" correspondrait l'analyse du cours d'action (et de l'articulation collective des cours d'action que nous n'abordons pas ici), tandis qu'à la "compréhension" correspondrait l'analyse du cours d'expérience.

Ce dépassement de *L'Être & le Néant* en ce qui concerne l'action est à ajouter au dépassement dont nous avons parlé en 3.2 en ce qui concerne la conscience pré-réflexive et son analyse.

### 3.4 Cours d'expérience comme conscience pré-réflexive versus conscience réflexive et conscience historique

Le cours d'expérience comme conscience pré-réflexive est à distinguer soigneusement de la conscience réflexive et de la conscience historique. C'est justement ce qui "cloche" dans la tentative célèbre de Paul Ricoeur. Ce dernier a proposé d'articuler **Phénoménologie**, **Histoire** et **Sémiotique du récit**, en prenant pour objet l'"**intrigue**", notion proposée en Histoire par Veyne (1971)<sup>7</sup>.

Pour Ricoeur, "comprendre (l'intrigue), c'est ressaisir l'opération qui unifie dans une action entière et complète le divers constitué par les circonstances, les buts et les moyens, les initiatives et les interactions, les renversements de fortune et toutes les conséquences non voulues de l'action humaine" (Ricoeur, 1983, p. 11). Il s'agit, en employant notre vocabulaire, d'articuler une compréhension de l'action humaine du point de vue de l'acteur - c'est-à-dire de ce que nous appelons le cours d'expérience - et sa compréhension du point de vue de l'observateur susceptible d'en percevoir, d'une part "les circonstances, les "renversements de fortune", c'est-à-dire la causalité, d'autre part les "conséquences non voulues" - une telle articulation constituant ce que nous appelons le cours d'action, joignant au cours d'expérience ses contraintes et ses effets.

En ce qui concerne la compréhension de l'action humaine du point de vue de l'acteur, Ricoeur commence par une lecture de St Augustin qui préfigure en matière d'action le meilleur de ce qu'a écrit Husserl en matière de contemplation et que nous avons cité plus haut en 3.2 (St Augustin, Confessions, IX, 28, 38, cité dans Ricoeur, 1983, p. 39 et Accaoui, 2001, p. 79-80).

Au-delà de ce coup de chapeau à St Augustin, une double thèse de Ricoeur est essentielle pour notre propos : "... d'un côté la notion de texte est un bon paradigme pour l'action humaine, de l'autre l'action est un bon référent pour toute une catégorie de textes. En ce qui concerne le premier point, l'action humaine est à bien des égards un quasi-texte. Elle est extériorisée d'une manière comparable à la fixation caractéristique de l'écriture. En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte ; elle laisse une trace, une marque ; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. À la manière d'un texte, dont la signification s'arrache aux conditions initiales de sa production, l'action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement, l'action, comme un texte, est une œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de lecteurs possibles. Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure" (Ricoeur, 1986, p. 175). D'où une conséquence épistémologique que nous avons reprise à notre compte dès Pinsky & Theureau (1987) afin de justifier l'objet théorique

---

<sup>7</sup> Rappelons que cette notion marquait la sortie de l'Histoire du structuralisme de l'École des Annales. Cette dernière s'était séparée de l'histoire événementielle en affirmant que le travail de l'historien était d'étudier des synchronies de phénomènes non-conscients (la démographie, l'économie, etc...) et d'examiner les relations entre synchronies successives afin de constituer des diachronies. Pour Paul Veyne, il s'agissait de retrouver les événements, non pas comme anecdotes mais comme constituant des intrigues, et de dégager les composants et l'organisation dynamique de ces intrigues. Un bon exemple d'une analyse historique de cette sorte peut être trouvé dans Crouzet (1994) où l'auteur cherche à montrer, en reprenant à nouveaux frais l'analyse des sources, comment la nuit de la Saint-Barthélemy s'est construite au fur et à mesure, non pas selon un plan, mais par des conjonctions plus ou moins fortuites d'entreprises, planifiées ou non, qui ont transformé, localement et globalement, les situations des acteurs.

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

Alors, où se situe donc le point de divergence ? Essentiellement sur la question de savoir quel "discours" est le plus susceptible à la fois d'être fixé "par l'écriture" et de contribuer à l'analyse de l'action. Cette question conditionne les méthodologies d'analyse de l'action et les conceptions du rapport entre texte d'action et action proposées de part et d'autre. En effet, si Ricoeur et ses collaborateurs se situent loin de toute étude empirique, ils proposent comme méthodologie d'analyse de l'action une **méthodologie d'analyse sémantique et pragmatique des textes d'action (récits biographiques et historiques)**, alors que la démarche "cours d'action" propose une **méthodologie d'analyse de palimpsestes d'action (inscrivant le "montrable, racontable et commentable à tout instant dans des conditions favorables à un observateur-interlocuteur")**, sans référence particulière à des notions issues de l'étude d'autres objets théoriques, linguistiques ou autres.

Pour Ricoeur, on peut faire le raisonnement suivant : (1) le caractère narratif est constitutif de l'action, (2) ce caractère narratif est susceptible d'une étude autonome, (3) en conclusion, cette étude peut et doit donc précéder celle de l'action. C'est ainsi que, dans Ricoeur (1990), les études "qui relèvent d'une Philosophie du langage, sous le double aspect d'une sémantique et d'une pragmatique", servent d'"organon" aux études "qui relèvent d'une philosophie de l'action", "dans la mesure où c'est dans des énoncés, donc des propositions, singulièrement sur la base de verbes et de phrases d'action, qu'il est parlé de l'action, et où c'est dans des actes de discours que l'agent de l'action se désigne comme celui qui agit" (op. cit., p. 29)

Pour nous : (1) il faut distinguer conscience pré-réflexive, conscience réflexive (voir plus haut en 3.2) et conscience historique (dans laquelle un acteur ne se contente pas de son autobiographie mais construit une histoire collective de son point de vue), et donc les "récits" auxquels ces diverses consciences donnent lieu ; (2) ces diverses sortes de consciences et ces diverses sortes de récits sont constitutifs de l'action, mais de diverses façons : la conscience pré-réflexive et son explicitation sont constitutives de tout cours d'action de façon organique, les autres constituent des périodes de cours d'action parmi d'autres, avec leur propre conscience pré-réflexive, et sont constitutives de tout cours d'action en ce sens - tout différent du premier - que tout cours d'action peut en être l'objet *a posteriori*<sup>8</sup> ; (3) en conséquence, c'est l'analyse de la conscience pré-réflexive - à travers celle des palimpsestes d'action qui inscrivent cette dernière - qui contribue en premier chef à l'analyse de l'action. De tels palimpsestes d'action sont formés par des couches successives d'observation-enregistrement, de verbalisations de diverses sortes de la part des acteurs, de protocoles à deux volets (description des observations-enregistrements et verbalisations), (etc...) que nous ne précisons pas ici.

---

<sup>8</sup> On peut retrouver ici l'idée originelle de l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel selon laquelle ce qu'il appelle une "pratique" comprend à la fois des périodes d'action (par exemple, la vie quotidienne de la prison où sont enfermés les condamnés) et tous les discours oraux ou écrits qui les accompagnent (depuis les plaidoiries des avocats concernant les futurs condamnés jusqu'aux romans policiers). Selon cette idée, par exemple, la "pratique" du nucléaire comprend à la fois la conduite des réacteurs nucléaires, les circuits des multiples comptes-rendus, les articles de journaux et les discours sur le nucléaire. En conséquence, on ne saurait selon cet auteur comprendre une pratique à partir des seules périodes d'action (voir Garfinkel, 1984).

## 4. LES CARACTERISTIQUES DU COURS D'EXPERIENCE

La notion de cours d'expérience part donc d'une considération de l'action qui, me semble-t-il est cohérente avec le second Sartre, tire tout simplement ses conséquences en matière de considération de l'action. Elle intègre ce que Sartre a tiré de Husserl, mais aussi nombre des ruptures ou glissements relativement à Husserl qu'avait effectués le premier Sartre (révision de la notion d'intentionnalité, récusation de la notion de *hylé*, abandon de la question de la corrélation noético-noématique, abandon de la Phénoménologie statique, jugement d'inutilité et même de nocivité porté sur l'ego transcendantal). Elle diffère aussi sur certains points du second Sartre. Nous commencerons par les deux points sur lesquels il y a divergence avec le second Sartre, pour aborder ensuite les deux points sur lesquels il y a convergence.

### 4.1 Du non-substantiel sartrien à l'incorporel stoïcien

Pour Mouillie (2000) : "Contre l'idée d'une philosophie de la conscience comprise comme sujet qui dévoilerait un monde à partir de ses pouvoirs, Sartre s'en tient au niveau radical de l'ouverture a priori qui rend possible tout dévoilement singulier, et donc aussi toute conscience personnelle. La conscience, "pure négativité", "pur rien", "rien translucide", "négation affirmative", n'ajoute rien à l'être, ne crée rien - sinon la mise en présence même de l'être sous forme de choses et de monde" (p. 111). Effectivement, selon Sartre, "la conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît" (Sartre, 1943, p. 23). Cette affirmation du caractère non-substantiel de la conscience fait partie de la répudiation par Sartre de l'idéalisme. Mais on voit mal comment ce caractère serait compatible avec une "possibilité perpétuelle d'agir" (op. cit., p. 503).

C'est pourquoi la notion de cours d'expérience radicalise ce caractère non-substantiel en référence à l'incorporel stoïcien. Pour les Stoïciens, en effet, le sens (*lekton*) et l'événement sont incorporels et "les incorporels ne font rien et ne se représentent pas en nous, mais c'est nous qui nous les représentons à l'occasion" (Sextus Empiricus, cité par Gourinat, 1996, p. 57). Deleuze (in "*Logique du sens*", p. 13) précise : "Les stoïciens à leur tour distinguaient deux sortes de choses : 1/ les corps, avec leurs tensions, leurs qualités physiques, leurs actions et leurs passions, et les "états de choses" correspondants. Ces états de choses, actions et passions, sont déterminés par les mélanges entre corps. À la limite il y a unité de tous les corps... Le seul temps des corps et états de choses, c'est le présent. Car le présent vivant est l'étendue temporelle qui accompagne l'acte, qui exprime et mesure l'action de l'agent, la passion du patient... un présent cosmique embrasse l'univers entier... Il n'y a pas de causes et d'effets parmi les corps : tous les corps sont causes les uns par rapport aux autres, les uns pour les autres. L'unité des causes entre elles s'appelle Destin, dans l'étendue du présent cosmique. 2/ Tous les corps sont causes les uns pour les autres, les uns par rapport aux autres, mais de quoi ? Ils sont causes de certaines choses d'une toute autre nature. Ces effets ne sont pas des corps, mais à proprement parler des "incorporels". Ce ne sont pas des qualités et propriétés physiques, mais des attributs logiques ou dialectiques. Ce ne sont pas des choses ou des états de choses, mais des événements. On ne peut pas dire qu'ils existent mais plutôt qu'ils subsistent ou insistent, ayant ce minimum d'être qui convient à ce qui n'est pas une chose, entité non existante. Ce ne sont pas des substantifs ou des adjectifs, mais des verbes." Deleuze ajoute : "Ce qu'ils (les Stoïciens) sont en train d'opérer, c'est d'abord un clivage tout nouveau de la relation causale. Ils démembreront cette relation, quitte à refaire une unité de chaque côté. Ils renvoient les causes aux causes, et affirment une liaison des causes entre elles (destin). Ils renvoient les effets aux effets, et posent certains liens des effets entre eux. Mais ce n'est pas du tout de la même manière : les effets incorporels ne sont jamais causes les uns par rapport

aux autres, mais seulement "quasi-causes", suivant des lois qui expriment peut-être dans chaque cas l'unité relative ou le mélange des corps dont ils dépendent comme leurs causes réelles". (op. cit., p. 15)

Le cours d'expérience fait le lien entre des événements incorporels, tandis que le cours d'action, et plus largement le couplage structurel, ou domaine cognitif, dont il est l'expression, sont une affaire de corps, de causalité multiple (dans l'état des acteurs, leur situation et leur culture). Nous avons parlé plus haut à ce propos de rupture avec le second Sartre. On voit qu'on peut considérer plutôt que ce passage du "non substantiel" à l' "incorporel" est moins une rupture avec le second Sartre qu'une conséquence de la notion de "vécu" introduite par le second Sartre.

## 4.2 Liberté, cours d'expérience et histoire du couplage structurel

Deleuze conclut le texte que nous venons de citer par : "Si bien que la liberté est sauvée de deux façons complémentaires : une fois dans l'intériorité du destin comme liaison des causes, une autre fois dans l'extériorité des événements comme lien des effets. Ce pourquoi les Stoïciens peuvent opposer destin et nécessité". D'un côté, on a en effet un déterminisme de l'ensemble de l'univers qui, pour l'acteur, revient à un indéterminisme. De l'autre, on a une nécessité logique, mais dans une "logique du sens", celle d'une interprétation à la fois libre, ouverte, proliférante et risquée.

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

Si l'on pense la "compréhension du vécu" comme cours d'expérience et donc comme incorporel, la liberté de la personne consisterait plutôt, d'une part dans le caractère indéterminé - en particulier, toujours plus large que ce qu'elle en saisit immédiatement - de "la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement", d'autre part dans la construction du sens qui, par nature (destin!) dépend d'elle. Nous pouvons dire qu'il y a : 1/ constant renouvellement des rencontres de l'acteur avec le monde, c'est-à-dire des situations ; et 2/ à la fois multi-dimensionnalité, typicalité et ouverture de la culture qui permet à l'acteur de les interpréter. On peut même rencontrer des situations où l'on nous lance l'appel paradoxal "soyez libre !". Mieux encore, cet appel paradoxal peut appartenir à notre culture, explicitement ou implicitement (dès que le système social n'est pas totalement figé). Comme l'écrit (Lévy, 1990, p. 161), "être libre c'est s'engager ; s'engager c'est ne plus être libre, tel est au fond le "paradoxe éthique" (d'après une conférence de 1965 de Jean Paul Sartre)".

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

A contrario, des recherches empiriques diverses (physiologiques, psychologiques, psychophysiques, anthropologiques, sociologiques et ergonomiques), ont dégagé des éléments

encore plus divers de ce réseau causal<sup>9</sup> dans la situation de travail, en relation avec lesquels la question de la responsabilité des acteurs de la situation de travail se dissout. Les démarches ergonomiques d'analyse et de prévention des risques qui s'en inspirent ont du mal à faire mieux qu'une synthèse éclectique et subjective-experte de ces éléments divers. Réalisme oblige, ces démarches ergonomiques, devant faire une place à la question de la responsabilité des acteurs en situation de travail, mais manquant pour ce faire de notions et méthodes scientifiquement fondées, se contentent de tempérer les responsabilités de ces acteurs conçues en termes de suivi versus violation des règles par un appel à divers mécanismes déterministes.

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

Le premier pas consiste à définir **une notion de responsabilité** (inséparable d'une notion de **liberté**) qui puisse être reliée à l'étude empirique et, en particulier, soit neutre relativement aux valeurs proposées par les philosophies, idéologies et religions diverses, et tout spécialement celles du christianisme qui sont présentes implicitement dans le sens commun pratique d'analyse et prévention des risques dans nos contrées. On peut ainsi définir la responsabilité d'un acteur comme ce qui, dans son activité, peut être l'objet de la part d'autres acteurs, ayant des statuts sociaux divers, d'un discours de contestation ou d'approbation à lui adressé et d'un dialogue social entre cet acteur et ces autres acteurs. Notons que cette définition est liée à celle de l'**activité pré-réflexive pour l'acteur** en tant qu'elle constitue le fondement de ce qui, dans son **activité réflexive** qui peut entrer dans ce dialogue social, est porteur de vérité, donc peut prétendre à l'universel. Le second pas, déjà réalisé de façon plus ou moins claire et explicite par les recherches sur les cours d'action et leur articulation collective, ainsi que par d'autres recherches, consiste à se donner les moyens théoriques et méthodologiques d'analyser **la construction de l'activité pré-réflexive des acteurs** et de relier cette dernière à diverses **contraintes et effets dans la situation**.

### **4.3 De la révision de la notion d'intentionnalité par Sartre au cours d'expérience et à l'histoire du couplage structurel**

En s'appuyant sur la notion d'intentionnalité de Husserl, Sartre tranche entre deux conceptions alternatives de la conscience pré-réflexive, la première comme "éclatement vers le monde", la seconde comme "vie intérieure". Comme l'écrit Simone de Beauvoir (*La force de l'âge*, Tome 1, p. 215) de Sartre : « ... il avait toujours en horreur « la vie intérieure » ; elle se trouvait radicalement supprimée du moment que la conscience se faisait exister par un perpétuel dépassement d'elle-même vers un objet ; tout se situait dehors, les choses, les vérités, les sentiments, les significations, et le moi lui-même ». À l'évidence, la conception de la conscience pré-réflexive comme "éclatement vers le monde" que Sartre tire de Husserl est cohérente avec l'idée de l'activité comme histoire en train de se faire du couplage structurel.

Pour Sartre, "contre Husserl, accusé de faire du noème un "irréel" et donc contre une signification idéaliste de la réduction, une philosophie de la transcendance part du fait que la conscience révèle quelque chose qu'elle n'est pas, dans son activité même" (Mouillie, 2000, p.

---

<sup>9</sup> Je parle ici de « cause », pour rester au plus près du sens commun. Une présentation scientifique devrait plutôt se faire en termes de loi empirique.



78). Comme le note cet auteur, "l'assimilation de la résistance au thème de la contingence semble sous cet aspect absorber la possibilité d'une discussion avec d'autres approches du phénomène de la résistance (celles de Maine de Biran ou de Scheler, par exemple), et plus avant de la passivité" (ibidem, p. 79). On pourrait ajouter Peirce. Ainsi, "Sartre refuse la conclusion du ¶ 50 des *Ideen* qui pose que la réalité "ne comporte aucune autonomie", que "son titre d'essence est celui de quelque chose qui par principe est seulement intentionnel, seulement connu". (Mouillie, op. cit., p. 87)

Positivement, en s'inspirant librement de la notion d'« être-là » proposée par Heidegger, Sartre propose la notion d'engagement : "nous sommes à chaque instant lancés dans le monde et engagés. Cela signifie que nous agissons avant de poser nos possibles et que ces possibles qui se découvrent comme réalisés ou en train de se réaliser renvoient à des sens qui nécessiteraient des actes spéciaux pour être mis en question. Le réveil qui sonne le matin renvoie à ma possibilité d'aller à mon travail qui est ma possibilité" (*E & N*, p.75). Il parle aussi d' "éclatement vers le monde" (*T E*, p. 32), et dans son article antérieur sur "l'intentionnalité", lance la formule : "Tout est dehors, y compris nous-mêmes".

Ceci a pour conséquence que : "le point de vue de la connaissance pure est contradictoire : il n'y a que le point de vue de la connaissance engagée. Ce qui revient à dire que la connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète" (ibidem, p. 370).

La notion de couplage structurel permet de retrouver dans les recherches empiriques cette notion d'engagement.

Cependant, comme le note Coorebyter (2000), "Sartre présente sciemment une version corrigée de la Phénoménologie : pour que l'intentionnalité mette fin aux philosophies de l'immanence, il faut évacuer les thématiques indissociables de la hylé, du noème et de la noèse, c'est-à-dire l'avancée décisive de Husserl par rapport à Brentano. Sartre reproche à Husserl d'avoir introduit dans sa philosophie une "matière passive, sa hylé, qu'une forme vient façonner" (*Ideen I*)" (op. cit., p. 62). Abordons successivement ces divers points.

Husserl introduit "les data hylétiques, les purs data de sensation" (Husserl, 2001, *Psychologie phénoménologique*, p. 155) et parle de "la hylé - les data hylétiques en tant que matière pour des fonctions intentionnelles" (ibidem, p. 168). Au contraire, pour Sartre, "la sensation, notion hybride entre le subjectif et l'objectif, conçue à partir de l'objet et appliquée ensuite au sujet, ... est une pure rêverie de psychologue, il faut la rejeter délibérément de toute théorie sérieuse sur les rapports de la conscience et du monde" (*E & N*, p. 378).

Les notions de clôture opérationnelle et de couplage structurel ont aussi pour conséquence la récusation de la hylé, puisque leur énoncé postule que, dans une description symbolique admissible des interactions acteur-environnement, seul ce qui est pertinent pour l'organisation interne de l'acteur a droit de cité.

D'où, chez Sartre, une nouvelle pensée de la constitution – ou du moins son ébauche -, celle de la « constitution dévoilante », où "disparaît, court-circuitée, la constitution (dite "statique" dans le vocabulaire husserlien des années vingt) des objectivités" (Mouillie, ibidem, p. 107). Rappelons que "la "Phénoménologie "statique", dans *Ideen I*, prend comme point de départ un objet bien défini (comme les objets mathématiques dans les *Recherches Logiques*) et essaye ensuite de comprendre comment il est constitué par le flux des expériences pures. La "Phénoménologie génétique", quant à elle, est censée pousser plus avant l'analyse de cette constitution et investiguer les processus d'auto-constitution de l'ego et du flux des expériences pures" (Petitot & al., 1999, p. 37).

Comme Begout (2000) le montre, "le point de vue statique perdure, lui aussi, après le vrai-faux tournant génétique de 1917-1921 et il détermine également nombre de recherches apparemment génétiques" (op. cit., p. 48). Cet auteur propose de voir chez Husserl une

articulation de la Phénoménologie statique et de la Phénoménologie génétique plutôt qu'une séparation. Mais, de mon point de vue, ce ne peut être alors qu'une dialectique qui, commençant par le statique, en est prisonnière. De façon semblable, dans le passé d'élaboration de la notion de cours d'action, Leonardo Pinsky et moi-même avons été très sensibles au fait que, si Piaget et son école, après s'être d'abord concentrés sur les "structures", avaient fini par se concentrer sur les "procédures" - ce qui encourageait notre perspective d'étude d'objets théoriques de l'activité humaine -, ils avaient finalement laissé leurs conceptions sur les "structures" inchangées.

N'ayant, comme Sartre, nul besoin de nous rassurer sur une éventuelle "corrélation noético-noématique", nous avons résolument abandonné cette dernière au profit d'une investigation de la genèse et de ses structures en termes d'histoire du couplage structurel. Nous avons vu plus haut en 3.2 que la conscience pré-réflexive selon le premier Sartre correspondait, moyennant enrichissement, au cours d'expérience local, et était donc à mettre en relation avec l'histoire locale du couplage structurel. Si les textes que nous venons de citer ne portent que sur cette conscience pré-réflexive selon le premier Sartre, il me semble qu'on peut étendre leurs conclusions au cours d'expérience global en relation avec l'histoire globale du couplage structurel.

#### **4.4 De la conscience sans ego au cours d'expérience local individuel sans sujet**

Pour Sartre, "l'ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde ; c'est un être du monde, comme l'ego d'autrui" (Sartre, 1936, p. 13), c'est-à-dire que "la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle" (Sartre, 1936, p. 79). En cela, il peut se réclamer de Husserl lui-même (ibidem, p. 22) : "Il est typique de Husserl, qui a étudié dans *La conscience intime du temps* cette unification subjective des consciences, n'ait jamais eu recours à un pouvoir synthétique du Je. C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités "transversales" qui sont des rétentions concrètes des consciences passées". Ainsi, pour Sartre, le Je "n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif" (Sartre, 1936, p. 36) et "une erreur fréquente des psychologues est de confondre la structure essentielle des actes réflexifs avec celle des actes réfléchis" (Sartre, 1936, p. 39). D'ailleurs, Husserl (2001, p. 195) écrit qu'"à partir de chaque objet qui se donne directement comme un objet, la réflexion ne conduit pas seulement à des vécus constituants dans lesquels l'objet se constitue comme pôle, mais une réflexion est à chaque fois possible qui porte sur le moi identique; et ce moi est le sujet de tous les vécus, et le sujet pour tous ses objets, en tant que pôle d'unité de ses intentionnalités ; mais il n'est pas lui-même un vécu... ni en tant que moment réel des vécus". Mulatris (1999) décrit très bien, me semble-t-il, les illusions que peut susciter la conscience réflexive : "Ce qui est réfléchi, c'est soit les actions (les gestes irréfléchis) que j'ai posés et qui se donnent comme des unités de conscience. Dans ce cas, derrière les actions, je me vois comme ce "je" qui a accompli un nombre donné de gestes (...) Le "je" et le "moi" sont ainsi des aspects actif-passif d'une même réalité à savoir l'ego. L'ego surgit du fond de la conscience réfléchie comme le résultat d'une synthèse. Dans l'ordinaire, son rapport aux états et actions est l'inverse du mouvement de sa genèse dans la conscience réflexive : il donne l'apparence d'être la cause de ces mêmes états et actions. C'est moi qui agis et qui ai telle et telle représentation. L'ego est investi d'un pouvoir créateur qui ne lui appartient pas en propre. Il bénéficie d'une projection de la spontanéité de la conscience sous forme d'une inversion de sens" (op. cit. , p. 99-100).

Cette conscience sans ego conduit, non pas à nier l'individuation, mais à la concevoir autrement (voir sur ce point Fretz, 1979, et Coorebyter, 2000). Comme l'écrit Coorebyter (2000, p. 235), "l'impersonnalité de la conscience n'équivaut pas à une dissolution pure et simple de la subjectivité. Sartre juge le moi superflu pour individuer la conscience parce qu'il

charge la conscience de cette fonction du moi". Pour Sartre, "dans le monde de l'immédiat, qui se livre à notre conscience irréfléchie, nous n'apparaissions pas d'abord pour être jetés ensuite dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement "en situation", c'est-à-dire qu'il surgit dans des entreprises et se connaît d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises" (*E & N*, p. 76). On est là très proche de la notion de couplage structurel et de l'individuation telle que vue par Simondon (1989) : "ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu" (op. cit., p. 12).

Cette "conscience irréfléchie sans Je" a fait couler beaucoup d'encre, depuis Lévinas (1974, p. 26) pour lequel Sartre retourne ainsi à l'empirisme pur et simple.

Nathalie Depraz (1995) note bien la solidarité entre les notions de "conscience egologique" et de "corrélation noético-noématique" et le fait que leur abandon transforme profondément la notion d'"intentionnalité". Elle écrit en effet que "si l'objet visé ne reçoit pas son identité unificatrice de la conscience egologique, comment maintenir l'idée d'une corrélation noético-noématique entre deux pôles unifiés ? L'idée d'une conscience non-égologique remet en cause jusqu'au concept d'intentionnalité en son sens husserlien" (op. cit., p. 83). Choissant de maintenir cette conscience egologique tout en s'efforçant d'assurer sa compatibilité avec l'altérité, elle engage une « refonte de l'égologie » (op. cit., p. 94).

Pour Gilles Deleuze, c'est cette conscience sans ego qui permet de penser une logique du sens dans la lignée des stoïciens (voir plus haut) : "En vérité, la donation du sens à partir de la quasi-cause immanente et la genèse statique qui s'ensuit pour les autres dimensions de la proposition ne peuvent se faire que dans un champ transcendantal impersonnel qui répondrait aux conditions que Sartre posait dans son article décisif de 1937 (*La transcendance de l'ego*) : un champ transcendantal impersonnel n'ayant pas la forme d'une conscience personnelle synthétique ou d'une identité subjective - le sujet étant toujours constitué" (Deleuze, 1969, p. 120).

Comme Sartre l'avait dit lui-même (voir plus haut, le début de ce paragraphe), Rudolf Bernet (1994) montre qu'on peut trouver cette conception de la conscience impersonnelle chez Husserl à une certaine période, en particulier en 1907 : "Sartre, le premier Husserl et Brentano partagent donc l'opinion que l'unité de la conscience - qu'il s'agisse de l'unité de différentes expériences simultanées ou de l'unité du "flux de conscience" - se constitue toute seule, c'est-à-dire sans faire appel à un ego qui fonctionnerait comme un principe d'unification surplombant la vie de la conscience. Cette unité spontanée de la conscience serait donc de nature associative, elle serait du ressort de cette logique d'un tout composé de parties non-indépendantes que Brentano, Meinong et Husserl ont si bien explorée dans le contexte des objets temporellement étendus, comme par exemple la mélodie musicale. Même si les *Recherches logiques* appellent cette unité de la conscience "Je phénoménologique", celui-ci n'a en fait rien d'égologique, puisqu'il n'est rien d'autre que le simple "faisceau des vécus" d'un Je empirique, qui est lui-même composé de cette conscience et d'un corps empirique. Ce Je empirique est donc en effet un objet transcendant, "comme une chose physique quelconque, comme une maison, un marbre, etc..." (§ 4). Il s'ensuit que ce Je phénoménologique qui n'est que la partie spirituelle du Je empirique n'a rien en commun avec le "Je pur" de Kant et de Natorp, c'est-à-dire avec "le centre subjectif reliant tous les contenus qui font partie de ma conscience". Husserl dit n'avoir aucun usage d'un tel "Je pur" dont il avoue par ailleurs que "je n'arrive tout simplement pas à le dénicher". Il faut préciser tout de suite que si l'appartenance d'un vécu à l'unité fluctuante de la conscience, ainsi que cette unité elle-même sont, elles, bien de vrais phénomènes, ceux-ci n'apparaissent cependant qu'à la faveur d'un acte réflexif. Quand, dès 1907, Husserl introduira la notion de la réduction phénoménologique et précisera ainsi le statut de cette réflexion, son aversion pour une conception egologique de la conscience n'en deviendra, d'abord, que plus profonde. Puisqu'une telle réduction consiste à purifier la conscience de toute aperception empirique et donc de tout lien avec un Je

empirique, il conclura très logiquement que la conscience pure n'appartient à personne. Sartre ne dit pas autre chose quand il considère la conscience comme étant un "champ transcendantal", "une spontanéité individuée et impersonnelle" (op. cit., p. 300).

Rudolf Bernet ajoute que "ce je pur finira par lui (Husserl) apparaître dès qu'il se tournera vers l'analyse d'autres formes de la conscience intentionnelle (que la conscience perceptive), comme l'intropathie" (op. cit., p. 300). Cet auteur nous apprend que "dans le cours de 1910-1911 (de Husserl) le rôle unifiant du Je pur dans l'intropathie est analysé sur la base de l'analogie avec le ressouvenir. Pourtant, dans le ressouvenir le Je pur confirme l'unité entre mon passé et mon présent, alors que dans l'intropathie il marque la séparation entre ma conscience et celle d'autrui" (ibidem).

Il est bien difficile pour moi de comprendre cette nécessité nouvellement découverte du "Je" à travers l'analyse du ressouvenir. Ou bien, le ressouvenir "marche" et il n'y a pas besoin d'un "Je", ou bien il ne "marche" pas du tout et rien ne se passe, ou bien il "marche" un peu et cela renvoie plutôt aux lourdeurs corporelles ("l'avoir sur le bout de la langue") qu'à un "Je". De plus, l'absence de "Je" dans la conscience irréfléchie n'empêche nullement, au contraire, de penser l'intropathie - du moins jusqu'à un certain point et moyennant une interprétation particulière de ce terme, comme l'a montré à satiété Wittgenstein et comme le montrent les recherches sur les modalités sensorielles, en particulier l'odorat. Et, comme Sartre le souligne, "mon rapport à autrui est d'abord et fondamentalement une relation d'être et non de connaissance à connaissance ..." (Sartre, 1943, p. 300). Autrement dit, il y a « rencontre d'autrui comme du monde » (Sartre), ou, dans un autre vocabulaire, couplage structurel avec autrui, comme nous le verrons plus bas en 4.5 .

La notion de couplage structurel permet de retrouver cette caractéristique non-egologique de la conscience irréfléchie ou pré-réflexive, donc du **cours d'expérience local**. S'il y a construction d'un "Je", c'est comme sous-produit du processus d'individuation que constitue le couplage structurel. C'est pourquoi on rencontre ce "Je" dans la pensée réfléchie et donc dans le récit autobiographique. Ce qu'on rencontre dans le **cours d'expérience global**, c'est quelque chose qui se rapproche de ce "Je", puisqu'à l'individualité s'ajoute la continuité temporelle, mais c'est plutôt l'acteur comme "héros de l'histoire en cours" ou comme "Je significatif pour l'acteur à l'instant t" qu'un "Je" permanent. On rencontre aussi un tel "héros de l'histoire en cours" comme "Je empirique", pris dans le réseau causal, dans la description du cours d'action. D'où l'intérêt de l'ambiguïté du mot "acteur" qui, comme celui de "persona" (en Latin, à la fois personnage de théâtre et personne) pensé et utilisé par les Stoïciens, peut désigner à la fois le "Je significatif pour l'acteur à l'instant t" et le "Je empirique", le jeu de ces deux "Je" étant considéré comme jeu dramatique dans le théâtre du monde ou, pour reprendre les termes de Sartre, comme relation entre praxis et praxis-processus.

Tout cela concourt à considérer le cours d'expérience local, à l'exemple de la conscience pré-réflexive selon Sartre, comme à la fois individuel et impersonnel, comme pur "éclatement vers le monde". Par contre, le cours d'expérience global, ajoutant à l'individualité la continuité, est sinon personnel du moins semi-personnel, c'est-à-dire relatif à un "héros de l'histoire en cours" ou "Je significatif pour l'acteur à l'instant t". Ajoutons que, les cours d'expérience locaux jusqu'à l'instant t et le cours d'expérience global à l'instant t constituant par hypothèse une paire \*, le cours d'expérience global hérite du caractère impersonnel du cours d'expérience local (d'où son caractère semi-personnel) tandis que, rétroactivement, le cours d'expérience local ne saurait être purement impersonnel (d'où son caractère à la fois impersonnel et individuel).

#### 4.5 Le cours d'expérience et autrui

À ce caractère individuel et impersonnel du cours d'expérience s'ajoute sa relation avec autrui. Dans le dernier texte qu'il a donné à l'impression de son vivant, Sartre écrit : "Toute conscience me paraît actuellement, à la fois comme se constituant elle-même comme conscience et, dans le même temps, comme conscience de l'autre et comme conscience pour l'autre. Et c'est cette réalité-là, ce soi-même se considérant comme soi-même pour l'autre, ayant un rapport avec l'autre, que j'appelle la conscience morale" (Sartre & Lévy, 1991, p. 40). Il ajoute : "J'ai laissé chaque individu trop indépendant dans ma théorie d'autrui de *L'Être et le Néant*. J'ai posé certaines questions qui montraient sous un aspect neuf le rapport à autrui. Il ne s'agissait pas de deux "tout" enfermés dont on se demandait comment ils entraient jamais en rapport puisqu'ils étaient fermés. Il s'agissait bien d'un rapport de chacun à chacun, précédant la constitution du tout fermé ou même empêchant ces "tout" d'être jamais fermés. Donc j'envisageais quelque chose qu'il fallait développer<sup>10</sup>. Mais je considérais malgré tout que chaque conscience en elle-même, chaque individu en lui-même était relativement indépendant de l'autre. Je n'avais pas déterminé ce que j'essaie de déterminer aujourd'hui : la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus" (ibidem). Une telle dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus remonte pour Sartre à la petite enfance de chacun. Dans une longue note de *L'Idiot de la famille* (Sartre, 1971, p. 136), il écrit : "C'est que l'autre est là, diffus du premier jour, par cette découverte que je fais de moi à travers mon expérience passive de l'altérité. Cela veut dire : à travers ce maniement répété de mon corps par les forces étrangères, orientées, servant mes besoins. À ce niveau même, pour élémentaire qu'il soit, l'amour est exigé. Ou plutôt les soins reçus SONT l'amour. Il convient dans ces moments là que l'enfant se découvrant par et pour l'altérité diffuse, puisse se saisir dans un milieu externe et interne d'affabilité. Les besoins viennent de lui, mais le premier intérêt qu'il attache à sa personne, il le tient des soins dont il fait l'objet. Si la mère l'aime, en d'autres mots, il découvre son être-objet comme son être-aimé. Objet subjectif par lui-même à travers un autre de plus en plus manifeste, il devient à ses propres yeux, comme but absolu d'opérations coutumières, une VALEUR..."

La conception de la conscience pré-réflexive comme "éclatement vers le monde" à laquelle s'est tenu Sartre - cohérente, comme on l'a vu plus haut, avec l'idée de l'activité comme histoire en train de s'accomplir du couplage structurel -, ne pouvait donc manquer de rencontrer autrui, comme appartenant à ce monde. Les notions de cours d'interaction, de cours d'action et de cours d'expérience (local comme global) telles qu'elles ont été définies héritent de cette rencontre. Dans Pinsky & Theureau (1987), nous parlions de "cours d'action et de communication". Considérant que cette expression pouvait laisser entendre que le rapport de l'acteur considéré avec d'autres acteurs se limitait à ce qu'on a coutume de désigner par "communication", nous avons ensuite proposé l'expression "cours d'action individuel-social", finalement résumé en "cours d'action" tout court.

Il est facile de constater que toutes les études empiriques de cours d'action réalisées considèrent le rapport de l'acteur considéré avec d'autres acteurs. Mais il est certain : (1) qu'on peut et doit aussi faire mieux en ce qui concerne l'étude de l'activité individuelle-sociale telle qu'elle a été engagée à travers les objets théoriques présentés ici ; (2) qu'il arrive que d'autres démarches, portant sur d'autres objets théoriques, plus ou moins alternatifs, complémentaires ou semblables, fassent mieux, ce qui me permet de passer enfin à la conclusion de ce texte.

---

<sup>10</sup> Ainsi : "L'être pour autrui est un fait constant de ma réalité humaine" (Sartre, 1943, p. 339) ; "Autrui est toujours là, présent et éprouvé comme ce qui donne au langage son sens" (idem, p. 441) ; "Comme cet événement (la rencontre d'autrui) est à la fois historialisation - car je me temporalise comme présence à autrui - et condition de toute histoire, nous l'appellerons historialisation antéhistorique... Par antéhistorique, nous n'entendons point qu'il soit dans un temps antérieur à l'histoire - ce qui n'aurait aucun sens - mais qu'il fait partie de cette temporalisation originelle qui s'historialise en rendant l'histoire possible. C'est comme fait - comme fait premier et perpétuel - non comme nécessité d'essence que nous étudierons l'être-pour-autrui" (idem, p. 343).

## CONCLUSION : EN UN DEBAT DOUTEUX...

Au total, l'interprétation sartrienne de l'intentionnalité, une fois débarrassée de ses phantasmes, précisée et développée (d'ailleurs, comme on l'a vu, avec l'aide de Sartre lui-même), me semble constituer une voie de naturalisation de la Phénoménologie qu'on pourrait qualifier de "naturelle", contrairement aux efforts pour dégager une telle voie de naturalisation en partant de Husserl (Petitot & al., 1999) qui, eux, se heurtent à nombre de déclarations de cet auteur qui interdisent expressément une telle naturalisation. Mais, une fois qu'on a dit cela, tout reste à faire. Les études empiriques de cours d'expérience et de cours d'action ont été suffisamment nombreuses et fécondes empiriquement et pratiquement pour justifier le pari effectué en les engageant. Mais elles ne sont qu'un début. Et les études empiriques de cours d'interaction ne sont qu'embryonnaires.

Le débat avec d'autres propositions scientifiques reste aussi à développer et clarifier, tout particulièrement avec celles qui, aujourd'hui, prennent en compte, d'une façon ou d'une autre, la "conscience". C'est le cas, par exemple, de la notion d'"activité" de Vygotsky reprise depuis longtemps par l'anthropologie cognitive Nord-Américaine et récemment par le courant de l'"activity theory" (Nardi, 1996) et de la notion d'"action dirigée vers un but" de Von Cranach et ses collaborateurs(trices). C'est aussi celle de "pensée privée" de Pierre Vermersch et ses collaborateurs(trices) (voir Vermersch, 1994, le site web du GREX et ces journées). Cette clarification n'est pas toujours évidente. En ce qui concerne la "pensée privée", par exemple, j'écrivais dans Theureau (2002) que : "étendant la "compréhension du vécu" au-delà du "cours d'expérience" grâce à diverses pratiques réflexives éduquées et / ou guidées et aidées, en particulier par l'entretien d'explicitation développé par Pierre Vermersch (qui précise ces pratiques réflexives grâce à la notion de "réfléchissement"), on est susceptible de quitter la compréhension - qu'on pourrait qualifier de naturelle - du vécu, mais on peut ainsi gagner, grâce à une prise de conscience, c'est-à-dire une nouvelle compréhension de leur vécu de la part des acteurs, une connaissance plus développée de ce vécu lui-même. Les méthodes de ce réfléchissement permettant d'assurer (du moins jusqu'à un certain point) que ce qui est ainsi révélé était déjà-là, on accède ainsi à un objet théorique de l'activité humaine que Pierre Vermersch a nommé pensée privée. Il me semble qu'on peut affirmer, d'une part la consistance propre de chacun de ces objets théoriques, d'autre part leur continuité et donc leur recoupement". Je suis moins sûr, quelques mois seulement après, de la consistance de cette option qui revient à dire que cours d'expérience et pensée privée constituent deux objets théoriques susceptibles d'articulation, éventuellement moyennant clarification, car correspondant à des degrés d'explicitation de la "compréhension du vécu" (option 1). D'autres options que je vous laisse le soin d'imaginer se présentent. D'où le titre de cette conclusion.

## RÉFÉRENCES

- Accaoui C. (2001). *Le temps musical*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Bégout B. (2000). *La généalogie de la logique : Husserl, l'antéprédicatif et le catégoriel*. Paris : Vrin.
- Bernet R. (1994). *La vie du sujet*. Paris : PUF.
- Bourgine P. & Varela F.J. (1992). Introduction : Towards a practice of autonomous systems. Dans Varela F.J. & Bourgine P., *Towards a practice of autonomous systems*. Cambridge : MIT Press, (pp. XI-XVII).
- Coorebyter V. de (2000). *Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles.
- Crouzet D. (1994). *La nuit de la St Barthélemy : un rêve perdu de la renaissance*. Paris : Fayard.

{APAR- O4} THEUREAU J. (à paraître ?) Chapitre 1.1 : Cours d'expérience, cours d'action, cours d'interaction : essai de précision des objets théoriques d'étude de l'activité individuelle-sociale à partir du premier d'entre eux, in Riff A. & coll., *La construction des objets d'analyse de l'activité humaine, ?*

Deleuze G. (1969). *Logique du sens*. Paris : Minuit.

Depraz N. (1995). *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris : Vrin.

Fretz L. (1979). Le concept d'individualité, *Obliques*, 18-19 (pp. 221-234).

Garfinkel H. (1984) Le domaine d'objet de l'ethnométhodologie, Sur l'origine du mot "ethnométhodologie", Qu'est-ce que l'Ethnométhodologie ?, *Arguments ethnométhodologiques*, Cahier n° 3.

Grosjean M. & Lacoste M. (1999). *Communication et intelligence collective ?*. Paris : PUF.

Heath C. & Luff P. (1998). Convergent activities : line control and passenger information on the London Underground. Dans Y. Engeström, and D. Middleton (Eds), *Cognition and communication at work*. Cambridge : Cambridge University Press (96-129).

Husserl E. (1989). *La phénoménologie comme science rigoureuse*. Paris : PUF.

Husserl E. (2001). *La psychologie phénoménologique*. Paris : Vrin.

Hutchins E. (1994). *Cognition in the wild*. Cambridge : MIT Press.

Launay J. (1990). Sartre lecteur de Heidegger, *Temps Modernes*, n° 531-533, Vol. 1. (pp. 413-435).

Lévinas E. (1978). *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Vrin.

Lévinas E. (1974). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin.

Lévy B. (1990). Le mot de la fin, *Temps modernes*, 531-533, Vol. 1. (pp. 149-163).

Lorino P. (1995). *Comptes et récits de la performance : essai sur le pilotage de l'entreprise*. Paris : Les éditions d'organisation.

Maturana H. & Varela F. J. (1980). *Autopoiesis and Cognition*. Dordrecht : D. Reidel.

Mouillie J.M. (2000). *Sartre et la phénoménologie*. Paris : ENS Éditions.

Mulattris P.K. (1999). *Désir, sens et signification chez Sartre*. Paris : L'Harmattan.

Nardi B.A. (ed.) (1996). *Context and Consciousness : Activity Theory and Human Computer Interaction*. Cambridge : MIT Press.

Newell A. & Simon H. (1972). *Human Problem Solving*. Englewood Cliffs : Prentice Hall.

Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.M. (1999). *Naturalizing Phenomenology*. Stanford : Stanford University Press.

Pinsky L. & Theureau J. (1987). *L'étude du cours d'action. Analyse du travail et conception ergonomique*, Collection de Physiologie du Travail et d'Ergonomie, N° 88. Paris : CNAM.

Ricoeur P. (1983, 1984, 1985). *Temps et récit*, Tomes I, II, III. Paris : Seuil.

Ricoeur P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique 2*. Paris : Seuil.

Ricoeur P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

Sartre J. P. (1936, rééd., 1972). *La transcendance de l'ego, essai d'une description phénoménologique*. Paris : Vrin.

Sartre J.P. (1943). *L'être & le néant*. Paris : Gallimard.

Sartre J.P. (1972). *Situations IX*. Paris : Gallimard.

Sartre J.P. (1965). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris : Hermann.

Sartre J. P. (1960). *Critique de la raison dialectique, tome 1*. Paris : Gallimard.

Sartre J. P. (1985). *Critique de la raison dialectique, tome 2*. Paris : Gallimard.

Sartre J. P. (1971, 1972). *L'idiot de la famille, 3 tomes*. Paris : Gallimard.

Sartre J.P. & Lévy B. (1991). *L'espoir maintenant : les entretiens de 1980*. Lagrasse : Verdier.

Simondon G. (1989). *L'individuation psychique et collective*. Paris : Aubier.

Stiegler B. (1994, 1996, 2001). *La technique & le temps, Tomes 1 à 3*. Paris : Galilée.

Theureau J. (1992). *Le cours d'action : analyse sémio-logique : essai d'une anthropologie cognitive située*. Berne : Peter Lang. Nouvelle édition révisée et remaniée (2003). Toulouse : Octares.

Theureau J. (2002). *La description du cours d'action en termes de signes hexadiques et ses options philosophiques : dossier*, Séminaire "Exploration de l'expérience et pratique

{APAR- O4} THEUREAU J. (à paraître ?) Chapitre 1.1 : Cours d'expérience, cours d'action, cours d'interaction : essai de précision des objets théoriques d'étude de l'activité individuelle-sociale à partir du premier d'entre eux, in Riff A. & coll., *La construction des objets d'analyse de l'activité humaine, ?*

phénoménologique (IV) : qu'est-ce que décrire", 24/02/02, Collège international de philosophie, Paris.

Theureau J. & Filippi G. (2000). Analysing cooperative work in an urban traffic control room for the design of a coordination support system, chapter 4, in, P. Luff, J. Hindmarsh & C. Heath eds., *Workplace studies*. Cambridge : Cambridge University Press. (pp. 68-91).

Varela F.J. (1980). *Principles of biological autonomy*. New York : Elsevier North Holland.

Varela F.J. (1989a). *Connaître : les sciences cognitives*. Paris : Seuil.

Varela F.J. (1989b). *Autonomie et connaissance*. Paris : Seuil.

Vermersch P. (1994). *L'entretien d'explicitation*. Paris : ESF.

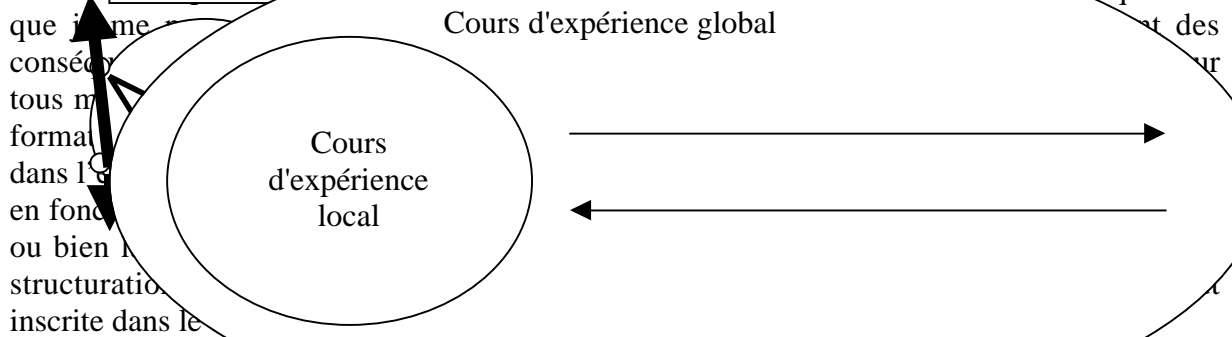
Veyne P. (1971). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Seuil.



**DISCUSSION**

J. 3.1 Cadre sémiologique + théories disponibles  
 m. le constater, Carole Sève et Serge Testevuide se posent, comme  
 s' comment dépasser l'expérience ? Mais, j'aurais envie de dire qu'en  
 e structurale, par exemple par l'intermédiaire de Parlebas qui l'a  
 accompli, on ne dépasse pas l'expérience, on la contourne, et on risque donc de  
 régresser. Autrement, je pense que ça peut être fécond de s'appuyer sur un programme  
 de recherche de sémantique structurale. C'est certainement qu'on ne peut pas prendre là-  
 dessus, pour extraire ce qui est intéressant, il faut partir de ce qui est  
 constitutif de la sémantique structurale. Par exemple en revenant à la base et tout  
 particulièrement à Lévi-Strauss. Quand on dit, ce que je propose, c'est de partir de

l'expérience ou plutôt du cours d'expérience  
 d'abord à travers le cours d'action, ensuite à travers l'interaction, qu'on a pu être exposé à  
 viser la question de la modélisation analytique  
 X : J'ai l'impression que ça a été exposé  
 l'affirmation que je me suis consécree tous mes formats dans l'enseignement en fonction ou bien la structuration inscrite dans le



J.T. : C'est un question de façon  
 entièrement autonome. Les règles font partie  
 dans le système de jeu. Les règles font partie  
 X : Justement, pas si sûr !  
 J.T. : Ah, je continue  
 ne voudrais ajouter que je  
 du travail. La tâche, c'est-à-dire l'activité de l'opérateur, constituait la contrainte effective de cette activité.

X : Oui, voilà !  
 J.T. : Ce qui, dans les règles, est pertinent pour l'activité, ce n'est pas donné d'avance  
 extérieure. Il faut le trouver à partir de cette activité. Il me semble que c'est  
 ce qui est pertinent.

X : Il faut dire, car la règle est éminemment variable dans l'expérience, même  
 si elle est écrite dans le texte. La règle qui n'est pas totalement  
 neutre comme on le voit par l'exemple du hand-  
 ball – jeu de hand-ball -. Il existe un espace délimité  
 qu'on appelle « la surface de but » ou « la zone  
 les met sur un terrain déjà déterminé spatialement. Mais, la nécessité de cette « surface de  
 but » n'apparaît au joueur débutant qu'à partir du moment où il n'a plus de possibilité de faire  
 autrement que de marquer le but malgré la présence du gardien : il est tellement près que jeter  
 le ballon dans le but devient une tâche systématiquement faisable. Alors, la zone en tant que  
 règle a une autre fonction. Elle répond alors plutôt à un problème d'organisation de  
 l'expérience qu'à une norme anthropologique extérieure. Alors, introduire cette surface  
 comme étant la distance de protection du gardien et de possibilité de faire vivre l'activité

constitue une autre façon de générer la règle que de la poser comme constante ou comme donnée anthropologique préalable.

J.T. : Le problème serait plutôt pour moi que la règle est préalable, précède l'expérience, mais ne se découvre qu'après-coup, à travers l'expérience. En partant de ce problème, je chercherais à voir ce qui, de ces règles, de leur mode de présence dans l'espace, etc ..., fait partie de l'expérience à chaque instant des acteurs. Je chercherais à voir comment ils ont intériorisé quelque chose de ces règles avant-coup qu'on découvre après-coup, et à distinguer ce quelque chose de ce qui, même non intériorisé, joue cependant un rôle de contrainte de l'activité. J'aurais donc tendance à chercher entre les deux côtés, ou plutôt des deux côtés. C'est peut-être là qu'on atteint une limite dans la discussion dans le temps imparti. Une difficulté reviendra constamment dans ces journées, c'est celle de distinguer entre : (1) des différences de vocabulaire qui obscurcissent la communauté entre deux programmes ; (2) des nuances conceptuelles donnant lieu à vocabulaire identique ou différent qui conduisent à un programme commun plus précis que ceux dont on est parti ; (3) des différences effectives entre deux programmes. Comme on sait, un test de séparation entre deux programmes de recherche, c'est, au-delà des mots qu'une proposition dans l'un de ces programmes de recherche, qu'elle soit hypothétique ou non, est impossible ou incompréhensible dans l'autre.

Y : Je voudrais être bien sûr de comprendre l'un des termes que tu utilises, parce que j'ai l'impression que moi, je ne l'utilise pas exactement selon la même acception. C'est le terme « compréhension ». « Compréhension du vécu », cela appartient, pour moi, à la même strate que « connaissance ». C'est en fait maîtriser une intelligibilité réflexive, la « connaissance » étant utile mais ne donnant pas forcément une intelligibilité. Par contre, j'ai l'impression que, lorsqu'on est en régime pré-réfléchi, ce qui apparaît, du fait même que c'est de façon non-thétique, ne fait pas l'objet d'une saisie en tant que telle. Je suis ici, ce n'est pas que j'ai une compréhension, mais que, sans poser aucune question à ce sujet, je suis spontanément orienté, je suis en situation de familiarité. S'il se passait quelque chose de nouveau, par exemple si un clown sortait de là tout d'un coup, je serais désorienté. Il me semble que ce que tu mettais derrière « compréhension », c'est quelque chose qui est plus primitif, qui serait simplement mon rapport au monde quand il n'est pas questionné et qui cependant fait sens pour moi. Sans me poser la question, je sais ce que je fais ici, j'ai plein d'éléments de réponse qui ne se formuleraient en tant que compréhension, de mon point de vue, que si je prenais le temps de les ressaisir et de les amener à la conscience réfléchie. Du coup, le terme de « compréhension » que tu utilises me semble trop fort pour ce que tu désignes.

J.T. : Que mettrais-tu à la place ?

Y : « Orientation », « être orienté dans le monde ». Par exemple, dans notre recherche commune sur la conduite accidentelle informatisée de réacteur nucléaire, nous avons trouvé quelque chose qu'on retrouve plutôt chez Heidegger que chez Husserl : toutes les dimensions de rapport de familiarité significative au monde. Si l'on touche à une chose qui était invisible, je ne peux plus faire confiance à la consigne. Alors, quelque part, le monde s'arrête, je suis désorienté. Le reste du temps, je suis orienté dans le monde, ça fait sens.

J.T. : On peut sans doute faire mieux que « compréhension du vécu » pour nommer ce qui m'importe. Ce qui m'importe, c'est d'avoir une notion qui précise bien que la conscience pré-réflexive est non-thétique. Quand j'utilise la locution « compréhension immédiate de son vécu », ce n'est pas au sens déclaratif - pour passer encore à un autre registre de langage. Sartre utilise la locution « conscience non-thétique (de) soi ». Grâce à ce Français barbare, il essaye de se débrouiller avec le même problème, celui de différencier la compréhension qui est là tout le temps au cours de l'activité humaine et qui est non-thétique de celle qui apparaîtrait lorsqu'on prend son activité comme objet, qu'on se met dans une posture réflexive. Effectivement, ce ne serait pas bon de garder le même mot des deux côtés. C'est là qu'on engendrerait la confusion. Moi, dans le prolongement du langage sartrien, j'ai mis

« compréhension » d'un côté, alors que tu le mettrais plutôt de l'autre. D'où des difficultés de traduction. Les mots, une fois choisis, ont quelque inertie, mais je suis prêt à changer mon fusil d'épaule, pourvu que je trouve un terme plus adapté. Pour moi, « orientation » serait un mauvais candidat pour ce que j'appelle « compréhension immédiate de son vécu », car j'aurais tendance à le réserver pour caractériser un aspect de la construction de cette dernière, ce que j'appelle « l'Engagement dans la situation ». Il me semble que le terme d' « orientation » connote « globalité » et « direction sans contenu précis et déterminé » et correspond bien à cet « Engagement dans la situation ». Inversement pour moi, « compréhension » connote, non pas une qualité supérieure à la connaissance au sens usuel, mais plutôt un autre registre, celui, sinon du non-thétique, du moins du non-forcément-thétique. Donc, pour l'instant, je continue à utiliser cette formule... jusqu'à ce que j'arrête.

Z : Il me semble plus juste de tracer une distinction entre expérientiel et non expérientiel plutôt que de cumuler dans une même formule "montrable, racontable et commentable" des éléments qui, pour moi, sont hétérogènes, ne sont pas de même nature. Quand on se situe dans le "racontable et commentable", cela suggère qu'on a immédiatement accès au verbe. Lorsqu'on est dans le "montrable", cela suggère autre chose. Derrière "montrable", il y a le "faire", l'"action". La distinction expérientiel / non-expérientiel n'a pas cet inconvénient. Par contre, elle ouvre un gros chantier.

J.T. : Pour moi, ce n'est pas tout à fait cela que je mets derrière ces mots. Je considère que cette "compréhension immédiate de son vécu" par l'acteur dont nous venons de parler est de l'ordre du "montrable, racontable et commentable". Je trouve même que c'était une très bonne idée - merci ! - de l'explicitier en ces termes. Ils n'apparaissent hétérogènes que s'ils sont référés à la distinction entre verbe et action, entre langagier et comportemental. Ils ne l'apparaissent plus lorsqu'ils désignent une explicitation située possible qui est à la fois plus et moins qu'un récit, plus au sens où s'insèrent ces éléments de monstration (désignation d'éléments de l'environnement et mime de l'action), moins au sens où ce n'est pas l'acteur qui construit le récit, mais le chercheur ou analyste qui relie les descriptions qu'il fait des divers fragments de "monstrations, récits et commentaires" obtenus concernant l'expérience à chaque instant afin de constituer la description du cours d'expérience. Entre parenthèses, c'est ce qui nous sort de l'analyse de l'action appuyée sur la sémiotique du récit qui a été proposée par Paul Ricoeur. "Racontable" tout seul nous renverrait aux récits réflexifs qu'on fait dans diverses situations (confession, autocritique, bilan d'une recherche, etc...). En ajoutant "à tout instant", on précise déjà un peu que ce n'est pas de cela qu'il est question. En ajoutant "montrable", on le précise radicalement. Finalement, en disant "montrable, racontable et commentable", on laisse entendre qu'il y a une zone de raccordement entre l'expérientiel et le non-expérientiel tel qu'il serait vu par un observateur extérieur et dépasserait le "montrable, racontable et commentable". C'est peut-être là qu'il y a malentendu entre nous. Pour moi, le "montrable" ce n'est certainement pas du "non-expérientiel", contrairement à ce que tu as l'air de suggérer.