

## PHYLOGENESE DE LA SOCIETE MORALE

### LA COUPURE SYMBOLIQUE ET SA MEDIATION

#### DE GEORGE HERBERT MEAD A MICHAEL TOMASELLO

The Phylogenesis of “Moral Society”: the Symbolic Cut and its Mediation, from George Herbert Mead to Michael Tomassello

**Jean-François Côté**

Certains des enjeux de la définition d'une « société morale » passent aujourd'hui par une capacité de distinction entre le monde humain et le monde animal. Les débats qui entraînent la sociologie du côté de la biologie et des sciences cognitives ont parfois tendance à réduire cette capacité. Tout en considérant la phylogenèse des sociétés humaines dans son enracinement animal, la sociologie doit pour ce faire reconnaître aussi la coupure symbolique et sa médiation qui sont instituées dans le cadre de cette évolution et se concentrer sur les propriétés du monde humain basées sur la signification des formes et structures symboliques. Cet article montre comment, de George Herbert Mead à Michael Tomassello, se présente cette question pour la sociologie contemporaine et comment on peut par la suite parler de « société morale » en fonction des caractéristiques symboliques qui s'y rattachent, en évitant ainsi d'être seulement à la remorque des sciences naturelles.

L'extension de la « société morale », avec ses exigences d'égalité, doit-elle rejoindre le monde animal et si oui, à quelles conditions ? La question, qui se pose dans un renversement total du rapport à la nature institué dans le cours de la modernité (que la formule cartésienne du « se rendre maître et possesseur de la nature » exprime bien), se situe dans un questionnement généralisé propre à notre époque et semble aujourd'hui incontournable, en appelant de ce fait de la part de toutes les sciences (et pas seulement l'écologie) des réponses – comme en témoignent les contributions parfois étonnantes ramenant au-devant de la scène le simple prolongement animal que serait la culture humaine (de Waal, 2013, 2006 ; Lestel, 2001), ou encore les déterminations fondamentalement neurologiques de la socialité d'un point de vue cognitif évolutionniste (de Waal & Ferrari, 2010 ; Proust, 2012). À cet égard toutefois, la sociologie entre semble-t-il parfois dans une zone d'indétermination dont elle ne peut sortir qu'en se prévalant d'un recours à des ressources extérieures à ses propres capacités : incapable en effet d'identifier par elle-même les fondements de l'ordre moral qui soutient la société, elle devrait se replier ainsi par moments du côté de vie animale et/ou de la biologie afin de saisir ce qui constitue pourtant pour elle son principe premier, soit d'articuler le propre de son objet du point de vue qui est le sien, en exposant pour ce faire les principes qui la constituent comme science originale. La chose est plus retorse qu'il n'y paraît, car en retour la sociologie se trouve ainsi confortée dans une capacité d'affirmation qui ne peut que répéter ce que d'autres sciences, mieux outillées qu'elle en apparence, parviennent à trouver, voire à prouver, saisissant ainsi de l'extérieur seulement un gage de scientificité dont elle ne pourrait se prévaloir par elle seule. Le problème est que, ce faisant, l'analyse sociologique est tellement prise de court qu'elle n'en vient qu'à cautionner ce qu'elle devrait au contraire sinon

contester ou même répudier, du moins être en mesure de questionner, de critiquer et même de contredire : soit le rabattement de la vie humaine à la vie animale, ou l'assimilation de l'ordre symbolique à un horizon biologique. La source de ces confusions, ou de ces incapacités, est ancienne, puisqu'elle loge aux origines mêmes de la discipline sociologique (elle est déjà présente chez Herbert Spencer au XIX<sup>ème</sup> siècle et trouvera des prolongements de différentes portées, au-delà de l'« organicisme », au sein du fonctionnalisme, du structuro-fonctionnalisme et du systémisme), mais les nouvelles formes qu'elle revêt, particulièrement dans les sciences cognitives (et le relais que celles-ci parviennent à assurer à la sociobiologie, dans la neurosociologie par exemple) sont au contraire très d'actualité, ce qui complique singulièrement la capacité à reconnaître quels sont, justement, les principes en fonction desquels la sociologie peut toujours compter sur ses propres moyens pour envisager l'étude de la société humaine dans ses composantes fondamentales – lui permettent notamment par exemple d'avancer éventuellement une explication quant au caractère « moral » de la société. L'expression caractéristique de cette situation, qui avalise une forme de naturalisme en sociologie, est exposée de manière lapidaire par Christine Clavien dans ces termes :

« Dès lors, la question dont il faut débattre aujourd'hui n'est pas celle de savoir si le comportement social des êtres humains est influencé ou non par des déterminants génétiques (il est clairement partiellement "pré-câblé"). La question est plutôt de savoir quels sont ces déterminants, comment ils s'expriment et quelle est leur influence causale dans différents environnements socio-culturels » (Clavien, 2012, p. 3) **1**.

Une telle affirmation conduit à mettre tout simplement la sociologie à la remorque des sciences naturelles, avec le cortège qui s'ensuit, tant du point de vue de l'évolutionnisme cautionné de manière générale que des expérimentations empiriques qui permettent de situer les objets particuliers dans l'ordre de leur contribution à l'analytique sociologique ; or, on pourrait tout aussi bien, du point de vue inverse, s'interroger sur la contribution que la sociologie peut apporter à l'éclairage de ces questions en fonction d'une position qui table plutôt sur la manière par laquelle les déterminants culturels agissent en termes causaux non seulement sur la formation de la « nature humaine », mais tout autant sur les avancées des sciences naturelles elles-mêmes. La position d'examen du discours scientifique des sciences naturelles pourrait ainsi aisément s'inscrire dans une perspective foucauldienne critique alliant savoir et pouvoir ; ce n'est pas la voie que nous suivrons ici, en nous restreignant à contenir le débat sur les enjeux épistémologiques et théoriques liés à une perspective dialectique tablant plutôt, réflexivement, sur l'herméneutique du projet sociologique dans sa capacité autonome de se situer vis-à-vis d'autres sciences, en visant comme elles la spécificité de son objet. Ce n'est que par ce « détour » que la « société morale » trouvera son affranchissement d'un horizon biologique pour se confronter à un horizon proprement humain.

Je vais dans ce qui suit présenter une position spécifique sur ce sujet, en m'appuyant sur la coupure symbolique et sa médiation, qui se présentent, comme cela est indiqué, en tant que passage obligé de la réflexion sociologique par rapport à la réflexion des sciences naturelles. Je le ferai en rapport surtout aux travaux de Michael Tomassello et de George Herbert Mead, qui permettent à mon sens de délimiter un espace propre à la sociologie par rapport au domaine de la nature (et des sciences qui s'y attachent), en montrant comment la spécificité du symbolique empêche de considérer qu'il puisse y avoir une simple « continuité » entre le monde naturel animal et le monde symbolique humain **2**. Une fois mise en place cette

délimitation, je reviendrai sur la définition de la « société morale » dans une perspective phylogénétique, afin de reprendre le questionnement sociologique sur la base symbolique qui lui est propre.

À cet effet, je pose tout d'abord une définition très simple du symbolique, en tant qu'il se présente de manière tout à fait générale comme point de départ et point d'arrivée de ma position : le symbolique se définit par une relation qui unit et sépare, simultanément, des termes signifiants, selon un rapport dialectique de coexistence de ces termes qu'il oppose et réconcilie dans un seul et même mouvement **3**. Les formes symboliques ainsi créées sont déterminées par leurs structures sous-jacentes, composées par les relations entre les termes signifiants qu'elles présentent. Cela peut être interprété selon une perspective ontologique qui pose la relation symbolique comme étant constitutive du rapport entre les sociétés humaines et la nature ; dans cette relation, la nature est tout simplement niée (dans sa composante « naturelle en soi ») et réaffirmée dans sa nouvelle consistance signifiante, selon les déterminations définies par la société en cause (selon ce que nous en savons aujourd'hui du point de vue paléanthropologique sur ce qui sépare les sociétés humaines des sociétés animales, dans la lente phylogénèse qui conduit l'hominisation, puis dans l'essor fulgurant de cette dernière par rapport au monde naturel, menant éventuellement à la reconnaissance de cette « seconde nature » qu'est la « nature humaine ») **4**. Dans ce cadre, la société est également niée dans sa définition animale pour être (paradoxalement) réaffirmée dans sa définition « naturelle » – comme c'est le propre de l'animisme d'associer sur le plan symbolique nature et société, en accordant par exemple une « âme » à toute entité naturelle ainsi qu'à tout être humain, qui se confondent alors dans leur communauté d'appartenance signifiante dans la nature (comme le font les sociétés de chasseurs-cueilleurs). C'est ce double mouvement de négation et de réaffirmation qui est le propre de la relation dialectique de base constitutive du symbolique, et qui définit dès le départ une coupure entre le monde naturel et le monde humain – sans que cette coupure ne puisse être elle aussi autrement exprimée que par le biais de la médiation symbolique qui est ainsi instituée, permettant donc de « suturer » la coupure et la faisant de surcroît « disparaître » comme coupure (...réaffirmant ainsi une continuité présumée avec le monde naturel) **5**. Je souligne d'ailleurs à cet égard que cette situation de base, qui caractérise notre capacité à établir une coupure entre le monde animal et le monde humain, pour la rétablir dans l'ordre d'une médiation symbolique, n'est pas absente de la démarche des sciences naturelles en général ; celles-ci aussi vont substituer à la « nature en soi » une médiation symbolique qui permet de la réaffirmer dans sa consistance signifiante humaine (c'est seulement d'ailleurs ainsi que les sciences naturelles peuvent accorder une signification aux phénomènes naturels, même si cette capacité n'est pas alors réflexivement mise en cause comme étant propre à leur démarche, du fait que souvent elles ne questionnent pas directement le rapport d'objectivation – ou la médiation symbolique – qu'elles instaurent de cette façon à l'endroit de tout objet qu'elles veulent analyser, donnant alors l'apparence que ce sont les phénomènes naturels « en eux-mêmes » qui possèdent cette signification) **6**. J'ajoute à ceci que ce qui est en cause ne renvoie pas du tout au simple « dualisme » (corps/esprit, nature/culture, sociétés animales/sociétés humaines) qui est rejeté, à bon droit je crois, autant par les tenants du naturalisme (Proust, 2011 ; Kaufmann & Cordonier, 2011, 2012) que par les tenants des sciences humaines s'attardant à l'analyse des médiations symboliques, puisque ce qui est mis en cause ici, autant sur le plan épistémologique que sur le plan théorique, autant que sur le plan purement pratique d'ailleurs, est bien justement la mise en

cause des relations et, disons-le plus clairement, des relations symboliques, entre ces termes opposés 7. Que cela touche directement la définition de l'esprit, comme on va le voir à l'instant avec les travaux de George Herbert Mead qui vont dans ce sens, n'est que la conséquence directe des transformations épistémiques qui touchent le XIX<sup>ème</sup> siècle, dans la foulée d'un essor des sciences naturelles nourri par les transformations sociétales qui nous mèneront à la situation actuelle. Entrons donc sans plus attendre dans cette redéfinition de l'esprit à laquelle on s'attarde depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle.

### **L'esprit chez George Herbert Mead : de la nature à l'humain**

George Herbert Mead est sans doute l'un des premiers à prendre acte de façon catégorique de ces transformations qui touchent la définition de l'esprit et de ses implications dans les domaines ontogénétique et phylogénétique, en les associant à la montée de l'industrie et à la science du mouvement en physique (la « mécanique ») ; pour lui, c'est la saisie de cette partie fondamentale de la réalité qui permet à la fois de lier par la suite la théorie de l'évolution de Charles Darwin en biologie au mouvement sociétal correspondant à la capacité de saisir la relation entre organisme et environnement, telle qu'appliquée à la compréhension de la situation humaine 8. Cela aura un double effet : la définition qu'il donne de l'esprit en fait d'abord la relation entre un organisme et son environnement (excluant donc par principe qu'il soit logé dans l'organisme lui-même, ou dans le système nerveux central, ou encore le cerveau) et ensuite l'insère dans un rapport phylogénétique qui empêche de considérer la primauté de l'individu comme déterminant de la relation (ne privant cependant évidemment pas, ce faisant, l'individu de sa propre capacité de détermination, qu'il hérite des développements phylogénétiques, mais qu'il met en œuvre de manière circonstanciée et particulière, puisque ces développements phylogénétiques sont eux aussi localisés dans la relation – et non simplement dans l'organisme, car celui-ci est toujours considéré dans sa relation à l'environnement) 9.

Cela a des implications importantes, à au moins deux niveaux : cela empêche tout d'abord de considérer qu'il puisse y avoir un parallèle « psycho-physique » entre ce que reçoit l'individu de l'environnement et ce qui s'imprime chez lui et surtout la façon dont l'individu répondra à ces impressions ; et ensuite cela place cette relation entre l'organisme et l'environnement dans une situation de médiation – dont on verra sous peu qu'elle est avant tout symbolique (selon la définition que nous avons donnée plus haut de ce terme) chez l'humain – qui est première, comme relation, en ce qu'elle détermine les termes qu'elle oppose. Que George Herbert Mead considère ainsi que l'esprit, dans sa définition générale instruite dans la relation entre la société et son environnement naturel, puisse redéfinir cet environnement selon ses propres dispositions, n'est que la conclusion d'ensemble à laquelle il parvient sur ce plan qui engage la réflexivité humaine à l'égard des symboles signifiants qu'elle met de l'avant (Mead, 2006, pp. 199-206).

Ces conceptions de George Herbert Mead ont trouvé un étrange écho contemporain chez les chercheurs en sciences naturelles, notamment chez les théoriciens des « neurones miroirs », qui ont voulu reconnaître là des antécédents à leurs recherches (Rizzolatti & Sinigaglia, 2008, pp. 50-51, pp. 154-155) ; pour eux, en effet, un geste de préhension par une personne (prendre une tasse de café, selon leur exemple) déclenche chez un observateur une « réponse » neuronale qui est identique à celle suscitée par la préhension de la première personne, et ainsi le geste possède une « signification immédiate » pour les deux personnes,

sans qu'intervienne dans leur relation autre chose que cette connexion neuronale réciproque par l'intermédiaire du geste de préhension. Une telle description des choses contredit tout simplement ce que George Herbert Mead entend par la « conversation par gestes » et qui lui permettra tout autant de critiquer ultérieurement le behaviorisme de John B. Watson, pour lequel ce sont aussi justement les réponses immédiates (soit les « réflexes conditionnés », exprimés sur le plan sensori-moteur) qui constituent la base des relations sociales ; pour George Herbert Mead en effet, c'est au contraire la médiation effectuée dans la suite des gestes visant à préciser leur signification qui constitue la base des relations sociales. George Herbert Mead en viendra même assez tôt à reconnaître que la définition de la cognition est cette capacité de suspendre l'action, ou d'inhiber la réponse immédiate, dans cet espace-temps de la réflexion qu'il loge dans le « présent spécieux » (specious present), donnant sa consistance à l'esprit humain (soit au type de relation entretenue spécifiquement par les êtres humains avec leur environnement) (Mead, 1903) et établissant par-là la nécessité de reconnaissance mutuelle ultérieure du changement effectué dans la signification issue de l'« action intelligente », comme il l'appelle, soit le retour de cette réflexion dans l'agir **10**.

Dans la suite de cette première inversion de sens des vues de George Herbert Mead, ces théoriciens des neurones miroirs déduisent que le processus d'imitation, chez les êtres humains, procède fondamentalement sur la base de cette stimulation neuronale permettant la connexion immédiate entre deux « systèmes nerveux », ce qui constitue également un raccourci considérable par rapport aux conceptions proprement meadiennes de l'imitation, qui sont plus complexes en ce qu'elles exigent un « retour sur soi » préalable à la possibilité d'imiter autrui. En dépit de leur lecture lacunaire, ces rapprochements proposés entre ces expériences menées par Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinigaglia et les conceptions de George Herbert Mead ont néanmoins trouvé un accueil enthousiaste chez quelques chercheurs en sciences humaines, trop heureux de voir confirmer les thèses « spéculatives » de George Herbert Mead dans le cadre de recherches expérimentales empiriques en sciences naturelles (Franks, 2010 ; Madzia, 2013a, 2013b, 2016 ; McVeigh, 2015, 2016 ; Kilpinen, 2013). Le problème est que, autant pour Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinigaglia que pour David Franks, Roman Madzia, Ryan McVeigh et Erkki Kilpinen, ces rapprochements entre George Herbert Mead et la théorie des neurones miroirs oblitèrent la véritable originalité des conceptions de cet auteur par rapport à celle qu'ils promeuvent et/ou endossent (Côté & Bordeleau-Payer, à paraître). En effet, il ne peut jamais être question, pour George Herbert Mead, d'une simple reproduction de la réalité physique sur le plan psychique – c'est la position qu'il développe en critiquant l'approche de psychologie expérimentale de Wilhelm Wundt – car selon lui, c'est la signification qui s'interpose toujours entre un sujet et un objet (selon les termes humains dans lesquels on transpose la relation organisme/environnement) ; de surcroît, le mécanisme d'imitation que ces auteurs rapportent à George Herbert Mead n'a rien à voir avec la conception de l'imitation humaine qu'il défend, car du point de vue de celui-ci, l'imitation chez l'humain est un processus qui fait nécessairement intervenir la conscience de soi (dans sa dimension ontogénétique) et donc le détour par l'« image de soi pour soi » et « l'image de soi pour l'autre » et non simplement l'« image de l'autre pour soi », dans un jeu complexe de relations (brisées et reconstruites, ou interrompues et reprises) dont le « stade du miroir » lacanien donne une très bonne ébauche **11**.

Revenir à ces conceptions de George Herbert Mead pour éviter les contresens à leur sujet est donc utile si l'on veut parvenir à poser les questions de manière un peu plus claire. Il ne s'agit pas ici de tirer un « argument d'autorité » de cette référence à George Herbert Mead **12**, mais

plutôt de faire remarquer que les problèmes de l'imitation – et celui du parallèle psychophysique – ne sont pas tout simplement résolus par les avancées de la théorie des neurones miroirs, et que cette théorie renvoie en fait justement à des questions auxquelles George Herbert Mead, de son côté, a bel et bien répondu – et d'une manière originale qui met en relief une toute autre conception des choses que celle que l'on peut tirer des sciences naturelles dans ce cas-ci, puisqu'elle met en évidence la place de la signification comme étant centrale dans l'appréhension du type de médiation qui est en cause au sein des rapports entre organisme et environnement du point de vue de l'évolution (culturelle) humaine. C'est d'ailleurs sur ce plan que les travaux de Michael Tomassello sont directement d'intérêt pour notre propos, afin de clarifier cette question. Juste avant de nous y tourner toutefois, il faut souligner à cet égard que la distinction entre le monde animal et le monde humain qui s'ensuit ne vise pas à nier la part d'animalité de l'être humain, mais bien plutôt à parvenir à distinguer ce qui n'en fait pas ou plus partie et qui permet de – ou oblige à – considérer de traiter ces questions de manière différente. George Herbert Mead ne pense pas autrement lorsqu'il avance :

« Le processus social, qui implique une dimension de communication, est en un sens responsable de l'apparition de nouveaux objets dans le champ d'expérience des organismes qui sont engagés en lui. Les processus organiques constituent les objets qui les ont stimulés et dont ils sont les réponses. Dit autrement, tout organisme biologique détermine l'existence des objets et les significations qu'ils ont pour lui : il fait surgir les objets auxquels il réagit par ses réponses physiologiques et chimiques. Il n'y aurait pas, par exemple, de nourriture comestible s'il n'y avait pas d'organismes pour les digérer. De même, le processus social constitue les objets auxquels il réagit ou s'ajuste. Les objets sont constitués dans un champ de significations, à l'intérieur du processus social d'expérience et de comportement, grâce à l'ajustement réciproque des stimuli et des réponses propres aux différents organismes engagés dans ce processus. Cet ajustement est rendu possible par un processus de communication, qui prend la forme d'une conversation de gestes dans ses stades inférieurs, d'un échange de discours à ses stades supérieurs de l'évolution. [...] La symbolisation constitue des objets qui n'existaient pas auparavant, et qui ne peuvent exister que dans le contexte de la relation sociale où elle se produit. Le langage ne symbolise pas une situation ou un objet qui serait déjà là à l'avance. Il rend possible leur existence ou leur apparition, car il fait partie du mécanisme par où ils sont créés. Le processus social relie les réponses d'un individu aux gestes d'un autre, dont elles constituent la signification : c'est ainsi qu'il fait naître de nouveaux objets dans la situation sociale, qui dépendent de ces significations ou sont constitués par elles. Dès lors, la signification ne doit pas être conçue comme un état de conscience ou comme un ensemble de relations organisées qui existent ou qui subsistent mentalement en dehors de l'expérience dont ils font partie. Il faut, au contraire, la concevoir objectivement comme ayant son existence tout entière à l'intérieur de ce champ d'expérience » (Mead, 2006, pp. 159-160, je souligne) **13**.

### **La société humaine chez Michael Tomassello : phylogenèse de la coupure symbolique**

La manière dont Michael Tomassello fait intervenir les conceptions de George Herbert Mead dans ses propres travaux détermine une position qui avalise le rôle déterminant de la culture sur le plan phylogénétique ; partant des expériences menées avec des grands singes, avec lesquels nous partageons l'essentiel de notre stock génétique (à 99%), Michael Tomassello fait remarquer l'impossibilité de comparaison entre l'évolution animale et l'évolution humaine –

particulièrement la manière dont celle-ci s'est déterminée depuis à peine dix ou douze mille ans, soit au moment de la complexification des relations sociales et culturelles issues de la sédentarisation et de l'apparition de l'agriculture et de l'élevage (Tomassello, 1999, pp. 13-55 ; 2009, pp. 103-107 ; 2016, pp. 5-8 ; Nungesser, 2016). La coupure qui intervient dans l'ordre phylogénétique dans la séparation des grands singes et de homo sapiens est bien évidemment très antérieure (de l'ordre de quelque six millions d'années, selon ce qu'en pensent la paléontologie et la paléoanthropologie), mais il apparaît clairement que, tout au long de ce processus d'hominisation, avec ses diverses étapes homo habilis d'il y a deux millions d'années à homo erectus il y a 500.000 ans, puis d'homo sapiens à homo sapiens d'il y a quelques centaines de milliers d'années, cette coupure va en fait se creuser tout au long du paléolithique, au point de faire des chasseurs-cueilleurs du paléolithique supérieur d'il y a 40.000 ans des êtres humains dont la culture nous devient pleinement reconnaissable – bien qu'elle recèle toujours sa large part d'énigmes, du fait que les significations qu'elles manifestent (dans l'art notamment) nous demeurent relativement étrangères **14**. Cette mise en place elle-même que suit Michael Tomassello vise en fait deux choses : relever la distance qui nous sépare de nos plus proches cousins animaux, en termes cognitifs et communicatifs et déterminer en quoi consiste le contenu de cette distance.

Ce que tire Michael Tomassello de ces considérations générales et de ses propres études empiriques avec les grands singes, de même que de ses études sur les jeunes enfants, tient en fait à la reconnaissance de la coopération comme donnée fondamentale du comportement humain (Tomassello, 2016, 2014, 2010 ; 2009 ; 1999). Nulle part ailleurs dans le monde animal on ne trouve d'exemple d'une telle coopération, appuyée fondamentalement sur le plan du type de communication et du type de cognition qu'elle implique. C'est l'« attention commune » (joint attention) qui est ici identifiée comme étant la caractéristique propre de l'animal humain, soit la capacité de mener des activités de groupe en fonction d'une reconnaissance mutuelle de la finalité de l'activité et d'une atteinte de cette finalité par une participation réciproque à son déroulement dans la saisie de l'intentionnalité poursuivie conjointement (Tomassello, 2010, pp. 169-241). Dans le cadre phylogénétique dans lequel Michael Tomassello la place, cette coopération se développe au sein des activités de groupe, instaurée sur la base du geste de pointer vers un objet distant en sollicitant l'attention réciproque qui permet la reconnaissance mutuelle de cet objet ; en d'autres termes, cette capacité de signifier une chose dont la définition requiert l'accord commun sur ce qu'elle est situe une détermination spécifiquement humaine dont même les grands singes (et même ceux parmi ceux-ci qui conduisent des activités de chasse groupées) sont privés **15**. À partir de là s'ébauchent les étapes ultérieures de la désignation mimétique ou pantomimique (la « description par gestes ») de l'objet, qui marque clairement la distance-rapprochement que permet une signification symbolique (l'objet est désigné par quelque chose d'autre que lui-même, cette « autre chose » étant reconnue comme le désignant) et éventuellement le caractère contraignant de cette désignation, érigée en norme de communication, elle-même génératrice de norme sociale, soit éventuellement de capacité de sanction à l'intérieur du groupe, à mesure que se généralise ce type de communication et ce type de cognition qui y est impliqué.

Michael Tomassello montre également comment ces traits issus de l'analyse phylogénétique se concrétisent sur le plan ontogénétique – la capacité de pointer apparaissant très tôt chez le jeune bébé (entre 9 et 12 mois) – marquant là aussi la différence radicale avec le monde animal (les bébés singes, qui n'atteindront jamais cette capacité de pointer, montrant d'abord

une nette avance de développement sur l'enfant humain, avance qui s'efface complètement et s'inverse en retard irréversible dès la deuxième année de croissance avec l'accès au langage chez l'enfant). Le développement cognitif suit alors cette évolution dans la complexification de la communication, dont le trait caractéristique principal demeure justement la désignation (pointer du doigt) et la saisie de l'intention d'autrui à travers ce geste, qui évoluent graduellement, toujours sur la base de la reconnaissance mutuelle assujettie à l'attention commune, vers des formes plus spécifiques de désignation symbolique (Tomassello, 1999, pp. 56-93). Ces caractéristiques déterminent à leur tour des comportements spécifiquement humains, tels que l'entraide et le partage, établis sur la coopération qui révèle aussi, par-delà sa dimension cognitive, des dimensions affective et normative.

Comme il le reconnaît lui-même en certains endroits, toute la conceptualisation des développements phylogénétiques et ontogénétiques proposée par Michael Tomassello est éminemment compatible avec l'approche proposée par George Herbert Mead. Chez ce dernier, coopération, conversation par gestes et signification symbolique sont également considérées comme des étapes fondamentales dans le développement de la société humaine – que George Herbert Mead prend soin aussi de délimiter par rapport aux sociétés animales en fonction de ces distinctions (Mead, 2006, pp. 283-320). Les précisions apportées par Michael Tomassello vont ainsi dans ce sens converger avec l'approche sociologique (et de psychologie sociale) qu'a développée George Herbert Mead et situent donc en apparence une assise plus forte en termes de compatibilité scientifique – toujours bien entendu sujette à être révisée – dans la reconnaissance des distinctions entre humanité et animalité telles qu'elles sont déterminées par notre manière contemporaine d'envisager ces distinctions. Mais George Herbert Mead ajoute également des éléments qui pourraient faire l'objet de prolongements pour les analyses de Michael Tomassello – et notamment le « revers dialectique » de la coopération, soit le conflit (et la compétition), comme facteur social déterminant dans l'évolution sociale (Mead, 2006, pp. 344-350). Ce que George Herbert Mead propose sur ce plan doit être mentionné du fait que cela touche directement l'ensemble du présent propos – et en particulier la structuration à caractère dialectique du symbolique, que Michael Tomassello n'envisage pas comme telle dans l'intégration qu'il fournit de la coupure symbolique sur les plans ontogénétique et phylogénétique, mais qui est pourtant tout aussi cruciale pour la compréhension plus complète de ces processus.

George Herbert Mead considère en effet que la place du conflit au sein de la coopération permet une chose cruciale : la reconstruction des médiations symboliques. Si les médiations qui ont cours dans une perspective de coopération en viennent à poser problème au sein des relations sociales, pour une raison ou pour une autre (ayant trait à la structuration des relations sociales devenues problématiques, à la contestation d'une norme, ou au conflit ouvert entre les significations à accorder aux choses, etc.), ces médiations peuvent être reconstruites en intégrant et en dépassant le conflit pour rétablir la coopération au sein de nouvelles médiations symboliques. Celles-ci prennent bien entendu forme au sein du processus de communication, en rejoignant ainsi potentiellement l'ensemble du monde social et en restructurant du même coup les relations sociales et les subjectivités individuelles impliquées. C'est de ce point de vue seulement que devient possible la compréhension du changement de formes dans l'organisation sociale dans l'histoire des sociétés, comme nous le verrons dans la prochaine section, mais tout autant l'évolution de la société humaine elle-même. En effet, ce n'est que par le biais de la possibilité de reconstruction des médiations symboliques – chose qui échappe totalement au monde animal et à l'évolution biologique –



que peut être saisie la spécificité de la société humaine – ce dont la linguistique peut fort bien rendre compte, dans sa caractérisation de la communication animale par rapport à la communication humaine **16**. Cet aspect des choses étant acquis dans la caractérisation du type de médiation établi par la société humaine, il nous permet de revenir aussi à la manière par laquelle son évolution sociale et historique peut être envisagée.

Michael Tomassello montre en effet comment l'« attention commune » qui agit au travers de la collaboration des groupes humains forme une « intentionnalité partagée » (shared intentionality), témoignant de l'apparition d'un esprit de groupe, un « nous » (l'équivalent de l'Autrui généralisé chez George Herbert Mead), qui sert à l'édification d'une culture au travers de laquelle peut être considérée la reconnaissance d'une « moralité » (Tomassello, 2016, pp. 3-8). Parler de « société morale » apparaît d'ailleurs dans ce contexte comme un pléonasme, puisque nulle société humaine ne peut de ce point de vue se présenter au travers de sa culture sans « moralité » – et nous reviendrons dans la prochaine section sur cet aspect des choses – pas plus que cette dimension normative ne peut exister sans les dimensions cognitive et expressive qui l'accompagnent nécessairement. L'attachement du groupe humain à ce « nous » sert bien entendu de base à la définition de son identité simultanément à sa différence par rapport aux autres groupes humains – encore une fois une marque symbolique indélébile, en dépit bien entendu de sa plasticité, reconnue dans les possibilités de reconstruction soulignées plus haut ; dans ce cadre, qui s'élabore toujours en fonction de l'évolution humaine vers le paléolithique supérieur, Michael Tomassello envisage la graduelle mais irrésistible avancée des sociétés humaines dans leur déploiement à l'échelle terrestre comme espèce (soulignant déjà ainsi non seulement sa supériorité, mais également son unicité, du point de vue de l'évolution animale en général), d'abord, puis selon ses propres capacités endogènes de développement, selon une échelle qui voit les sociétés de chasseurs-cueilleurs se multiplier pendant les 150.000 ans qui nous séparent d'elles – Michael Tomassello considérant à cet effet les sociétés du néolithique, apparues il y a une dizaine ou une douzaine de milliers d'années seulement, avec la sédentarisation, l'agriculture et l'élevage, comme nos « contemporaines » (Tomassello, 2016, pp. 85-87). Ce passage est bien marqué du reste sur le plan spirituel dans le passage de l'animisme au polythéisme (puis éventuellement aux grands monothéismes), formes symboliques dont les structures distinctes mêmes nous rappellent qu'elles tissent déjà une anthropologie et même une histoire au travers de laquelle nous nous reconnaissons parfaitement, en dépit des difficultés d'interprétation qu'elles posent – du fait justement de l'essor de ces sciences qui nous permettent de nous rapprocher de la signification investie dans ces instances symboliques, qui prennent forme d'institutions clairement délimitées et ainsi de proscriptions et prescriptions s'y rapportant. Tous ces développements étayaient les ramifications d'une société humaine qui, en dépit de ces différences dues précisément aux références symboliques que chaque société instruit vis-à-vis d'elle-même et des autres (tant du point de vue exogène qu'endogène), comporte donc bien une unité anthropologique dont on veut, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle particulièrement, se saisir sur un plan scientifique **17**. C'est ce qui pousse d'ailleurs George Herbert Mead à exprimer cette situation dans des termes auxquels pourrait facilement souscrire Michael Tomassello :

« L'idéal social humain, but suprême du progrès des sociétés humaines, est la réalisation d'une société universelle où tous les hommes posséderaient une intelligence sociale achevée, de sorte que toutes les significations sociales se réfléchiraient de la même manière dans leur conscience individuelle. Ainsi, les significations des actes ou des gestes d'un quelconque individu, en tant qu'il les réalise et les exprime dans la structure de son soi, grâce à sa capacité de prendre les attitudes sociales des autres individus envers soi-même, envers leurs fins partagées ou leurs buts communs, seraient identiques pour tout autre individu qui y répondrait.

L'interrelation et l'interdépendance des individus humains, dans le cadre du processus de vie sociale organisée où ils sont tous engagés, deviennent de plus en plus compliquées, étroitement et fortement organisées à mesure que l'évolution des sociétés humaines poursuit son cours. La grande différence, par exemple, entre la civilisation féodale au Moyen-Âge, plutôt lâche et dispersée, et la civilisation nationale de l'époque moderne, réside dans une organisation sociale relativement dense et intégrée et dans une tendance à développer des processus d'internationalisation. Ce phénomène témoigne bien de l'évolution constante de l'organisation sociale vers une unité et une complexité des relations de plus en plus grande, moyennant une unification de plus en plus intégrée de toutes les relations d'interdépendance sociale qui la constituent et qui lient les individus qui y sont engagés » (Mead, 2006, p. 350) **18**.

C'est sur cette base que nous pouvons revenir au débat concernant la capacité de la sociologie d'intervenir de manière autonome dans ce contexte d'une science nous informant de l'état des choses sur le plan contemporain, en fonction entre autres de ce que l'on appelle une interrogation sur la « société morale ».

### **La « société morale » : la coupure symbolique et sa médiation**

Que fait la reconnaissance de la coupure symbolique et de sa médiation dans le cadre d'une interrogation sur la société contemporaine et sur le savoir qu'elle produit ? Deux choses importantes : elle nous rappelle d'abord que, depuis le xix<sup>ème</sup> siècle en particulier, l'orientation de la connaissance scientifique a tablé sur l'incontournable présence des « signes » et des « symboles » pour caractériser, comprendre et interpréter le monde naturel et humain (Peirce, 1955 ; Cassirer, 2007) et elle nous oblige, ensuite, à reconnaître de manière réflexive que notre propre effort cognitif ne peut que recourir à ces mêmes procédés pour avoir accès à toute connaissance des choses – a fortiori dans le domaine des sciences. Cela peut paraître banal, mais c'est pourtant fondamental : la connaissance scientifique n'existe que comme forme symbolique particulière (et maintenant dominante) qui définit notre monde contemporain et l'enjeu cognitif qu'elle met en scène s'exprime particulièrement par le biais des concepts qu'elle produit – qui sont eux-mêmes des condensés des relations objectives entre les éléments signifiants qu'elle parvient à relier (et à séparer ce faisant) en un tout cohérent (Cassirer, 1977 ; Côté, 2018), soit des médiations symboliques instruites dans le « présent spéculaire » de la réflexion scientifique.

Cette parenté de la science avec toute autre forme symbolique antérieure (religion, mythe, etc.), une fois établie sur le plan onto-épistémologique – c'est-à-dire dans l'incontournable état qui la définit comme relation de connaissance animée du pouvoir d'énoncer ce que sont les choses – peut se décliner également, en dehors de sa fonction cognitive, dans ses fonctions éthiques et même esthétiques. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que c'est bien la particularité de notre situation contemporaine qui est en jeu dans ce contexte,

puisqu'il nous revient de parvenir à situer comment les diverses sciences se positionnent par rapport à leur objet dans ce vaste mouvement de transformation qui nous affecte depuis le xix<sup>ème</sup> siècle – dont on peut fort bien dire qu'il correspond, sur le plan politique, au passage graduel des démocraties bourgeoises aux démocraties de masse, « détail » dont il nous faudra saisir certaines des implications fondamentales plus bas.

J'ai relevé plus haut le pléonasme que constitue la « société morale », en ce que l'on ne peut considérer d'aucune manière une société humaine qui serait dépourvue de « moralité » – bien que, de toute évidence, les formes symboliques et les contenus de cette « moralité » soient hautement variables d'un contexte à un autre. Qu'est-ce qui peut bien alors constituer une telle « société morale » aujourd'hui, sinon l'interrogation même quant à la « moralité » de cette société posée d'un point de vue scientifique ? C'est dans ce cadre problématique seulement que peut se poser la question, dans la mesure justement où c'est le discours scientifique qui est appelé à générer, dans le contexte qui est le nôtre aujourd'hui, des éléments de cette « moralité ». Et celle-ci est bien engagée, très directement, dans la situation première du départage entre le monde naturel et le monde humain, tel que les sciences nous apprennent aujourd'hui à reconnaître – ou non – cette ligne de partage. Car elle n'est pas que cognitive et elle n'appartient pas à la seule dimension « logique » de la science. Ce n'est pas un hasard que, dans les reconsidérations à l'égard de la nature qui ont cours depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, qui permettent entre autres de repérer l'intelligence et la sensibilité animales, cette ligne de départage soit floue : elle tire son origine de la théorie de l'évolution, qui situe les sociétés humaines dans le continuum de l'évolution naturelle, et la seule question alors est bel et bien celle de la coupure symbolique et de sa médiation qui intervient afin de situer – ou non – une ligne de partage entre la nature et la société humaine. Si, du point de vue même de la théorie de l'évolution, apparaît comme on l'a vu avec Michael Tomassello et George Herbert Mead un tel écart entre la vie animale et l'essor des sociétés humaines, c'est bien en celles-ci que l'on trouve l'explication de ce qui les constitue en propre ; le monde symbolique humain doit ainsi être étudié en fonction de ses caractéristiques propres, soit selon ses formes et ses structures, substituant aux relations naturelles des rapports de signification qui unissent et séparent simultanément les termes qu'elles mobilisent. C'est bien de cette façon que s'instaure la « ligne brisée » des relations sociales, selon la belle expression de Laurence Kaufmann **19**.

20Or, ce que nous apprend l'histoire récente de notre propre société, c'est que les transformations en cours depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle ont produit un nouveau type de société – que j'appelle pour simplifier les démocraties de masse – ayant déterminé non seulement une nouvelle logique (celle des sciences avec lesquelles nous vivons), mais une nouvelle esthétique (comme nous l'enseigne le vaste mouvement des « avant-gardes » artistiques, du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle jusqu'à nous – voir à ce sujet Côté, 2003), et tout autant une nouvelle éthique ; cette dernière s'est particulièrement affirmée dans un principe d'isonomie de facture inouïe, tablant sur l'égalité formelle des individus ramenée symboliquement au référent institutionnel universel de la personne. Le suffrage universel, qui formellement et symboliquement « donne la parole à tous », est un signe et un indice important de cette nouvelle norme sociale qui s'établit sur le plan symbolique en devenant, au fur et à mesure de son extension concrètement universelle – accompagnée par les mouvements sociaux qui s'en réclament, des suffragettes aux autres mouvements de différentes « minorités » faisant valoir des revendications d'égalité (Alexander, 2006) **20**. La personne représente en effet ce symbole qui est devenu prééminent dans le cadre de nos

sociétés, comme l'avait déjà perçu Émile Durkheim (2012), et le principe d'égalité formelle qui le structure de manière fondamentale permet la réalisation d'une norme sociale et ainsi d'une morale qui s'incruste dans les mœurs (soit les manières de pensée et les manières d'agir et de sentir – ou dans ce qu'Alexis de Tocqueville appelait aussi les « habitudes du cœur » et les « habitudes de l'esprit »). Deux choses particulièrement sont à mettre en relief dans ce cadre : d'abord, c'est bien l'intériorisation d'une telle norme d'égalité qui nous permet de faire ressortir toutes les situations d'inégalité que comporte notre société, car c'est seulement en regard d'une telle attente d'égalité (jamais présentée auparavant comme étant à ce point universalisable, même dans le contexte précédent des démocraties bourgeoises, qui reconnaissaient comme tout à fait légitimes les « états », telle que la paysannerie) que l'on peut reconnaître les inégalités qui ne s'y conforment pas ; ensuite – et cela rejoint d'encore plus près notre présente discussion – c'est que ce mouvement d'égalité permet de considérer, aujourd'hui, que même les animaux peuvent pratiquement se réclamer d'un tel statut (toujours évidemment par le biais d'êtres humains qui font ainsi valoir le « droit » de leurs « égaux ») et que finalement on peut en venir à envisager l'égalité de principe qui existe entre la nature et la société humaine – dans un renversement complet de la problématique moderne, exprimée par exemple dans la formule cartésienne citée plus haut (se rendre de manière pleinement légitime « maître et possesseur de la nature ») tant sur le plan cognitif que moral, et même esthétique. Toute la problématique de l'écologie, cette nouvelle science née elle aussi au tournant des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles, située aujourd'hui comme le renversement d'une telle position moderne centrée sur le sujet humain, met en effet plutôt en scène les rapports d'interdépendance entre la société humaine et son environnement, situant donc dans l'opposition de ces deux termes la nouvelle relation symbolique qui les unit et les sépare ; dans cette relation, être responsable de la nature situe une nouvelle position pour la société humaine. Que les sciences de la nature puissent (vouloir) se substituer aux sciences humaines dans ce contexte n'est pas du tout surprenant : c'est la poursuite même de la logique normative d'égalité qui anime la « nouvelle moralité » de notre société. On aura compris bien entendu que la sociologie, ici, permet d'éclairer ce qu'il en est de la composition sociohistorique et culturelle de cette nouvelle « société morale », qui réclame une application universelle.

En situant l'ensemble du discours scientifique dans la foulée de ces transformations inhérentes aux démocraties de masse, on pose la question des possibilités de la connaissance en fonction de l'« objet » qui occupe les différentes sciences ; ici, l'exigence de forme qui rejoint donc chaque discipline sociologique est qu'elle parvienne, tout simplement, à rendre compte de son objet. L'esthétique propre au discours scientifique, appréhendée de manière simple et sommaire, est donc celle qui correspond à cette capacité de faire correspondre la forme du discours au contenu qu'est son objet – replaçant la sociologie dans sa capacité d'exprimer le contenu de ce qu'est la société et particulièrement celle dans laquelle nous sommes, ce qui ne peut se faire qu'en réfléchissant sur la relation symbolique que nous mettons en forme ce faisant, en tant que sociologues ; plus son contenu est maîtrisable en termes proprement sociologiques, plus il correspond à sa capacité d'exprimer en termes scientifiques ce contenu.

Il ne faut toutefois pas oublier sur ce plan que, en tant que forme symbolique, le discours sociologique, comme tout autre discours scientifique, « affecte » également les relations sociales et en particulier celles des personnes étant rejointes, directement ou indirectement, par la sociologie. Cela signifie que ce discours contribue lui aussi à la formation de la société,

sinon à sa transformation (par le biais des déconstructions et des reconstructions qu'il opère). Et l'on peut considérer que cette opération, en procédant par la forme, affecte également sur le plan non seulement cognitif, mais normatif et expressif – comme le fait toute forme symbolique. À cet égard aussi, considérer la sociologie de cette manière permet de renverser la perspective du naturalisme – dans ses versions les plus radicales : il ne n'agit en effet pas de considérer comment les déterminations « naturelles » (neuronales, neurologiques, biochimiques ou autres) interviennent sur le plan social et culturel, mais plutôt à l'inverse comment les formes symboliques issues des circonstances sociales et culturelles affectent le développement du substrat biologique qui nous constitue ; cet enjeu de la métabolisation des formes symboliques, en tant qu'il possède des répercussions sur les plans cognitif, normatif et expressif, devrait en effet apparaître comme un domaine de recherche prometteur – le domaine des affects et des émotions, sinon des passions, tout comme celui des sanctions (prescriptions et proscriptions), entraînant autant de considérations que celui de l'intellection **21**. Je conclus donc très brièvement là-dessus.

## CONCLUSION

La sociologie peut encore et toujours très bien contribuer à saisir cet objet qu'est pour elle la société, dans ce que cette dernière nous apparaît dans les formes symboliques qu'elle déploie. Que la forme animale, dont on assume pratiquement le prolongement théorique que nous lui donnons, dans notre vie quotidienne comme dans notre vie scientifique, se (re)pose aujourd'hui à nous dans sa signification transformée, ne doit pas nous faire oublier qu'elle le fait selon des formes et des structures symboliques qui émanent bel et bien de nous, c'est-à-dire de notre savoir actuel et de notre condition contemporaine à son égard. La coupure symbolique et sa médiation qui nous constituent en propre, comme êtres humains, ne saurait être considérées dans leur simple « naturalité » : c'est bien au contraire leur caractère problématique, situé au cœur des déconstructions et des reconstructions que nous en proposons, qui continue de nous interroger, au cœur même de la société que nous formons et transformons ce faisant.

## BIBLIOGRAPHIE

Des DOI (Digital Object Identifier) sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition.

Les utilisateurs des institutions abonnées à l'un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

Alexander J. C. (2006), *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press.

Benveniste É. (1966), « Communication animale et langage humain », dans *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Éditions Gallimard, pp. 56-62.

Bruner J. (1990), *Acts of Meaning*, Cambridge, Harvard University Press.

Cassirer E. (1977), *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*, trad. P. Caussat, Paris, Éditions de Minuit.

Cassirer E. (2007), *Logique des sciences de la culture*, trad. J. Carro, Paris, Éditions du Cerf.

Castaing A. & E. Langlais (2018), « Repenser les subalternités : des Subaltern Studies aux animalités », Cultures – Kairos, n° 9.

Clavien C. (2012), « Nouvelle sociologie et morale naturalisée », Sociologies, Débats, Le naturalisme social [En ligne] <https://journals.openedition.org/sociologies/3904>

Côté J.-F. (2003), Le Triangle d'Hermès. Poe, Stein, Warhol, figures de la modernité esthétique, Bruxelles, Éditions La Lettre Volée.

Côté J.-F. (2015), George Herbert Mead's Concept of Society: A Critical Reconstruction, New York, Routledge Publishing.

Côté J.-F. (2018), « G. H. Mead and Relational Sociology: The Case of Concepts », dans Dépelteau F. (dir.), The Palgrave Handbook of Relational Sociology, New York, Palgrave Macmillan Publishing, pp. 101-117.

Côté J.-F. & Bordeleau-Payer M.-L. (à paraître), « Minding the Brain in Mead's Philosophy of Mental Acts: Symbols as Dialectical Mediation Between Internal Processes and External Social World », Symbolic Interaction (en évaluation).

de Waal F. (2006), Primates and Philosophers. How Morality Evolved, Princeton, Princeton University Press.

de Waal F. (2013), « Natural Normativity: The "Is" and "Ought" of Animal Behavior », Behaviour, vol. 151, n° 2-3, pp. 185-204.

de Waal F. & P. F. Ferrari (2010), « Towards a Bottom-Up Perspective on Animal and Human Cognition », Trends in Cognitive Sciences, vol. 14, n° 5, pp. 201-207.

Durkheim É. (2012), L'Éducation morale, Paris, Presses universitaires de France.

Feuerhahn W. & R. Madressi (2011), « Les "neurosciences sociales" : historicité d'un programme », Revue d'histoire des sciences sociales, n°25.  
DOI : 10.3917/rhsh.025.0003

Franks D. (2010), Neurosociology. The Nexus Between Neuroscience and Social Psychology, New York, Springer Publishing.

Freitag M. (2013), Dialectique et société, vol. 3, Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction de la société, Montréal, Éditions Liber.

Grosos P. (2017), Signes et formes. Philosophie de l'art et art des cavernes, Paris, Éditions du Cerf.

Hegel G. W. F. (1987), Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, trad. J. Gibelin, Paris, Éditions Vrin.

Hobaiter C., Leavens D. A. & R. W. Byrne (2016), « Les chimpanzés sauvages (PAN TROGLODYTES) produisent-ils des gestes déictiques ? », Enfance, vol. 4, n° 4, pp. 405-417.

- Kaufmann L. (2016), « La "ligne brisée" : ontologie relationnelle, réalisme social et imagination morale », *Revue du Mauss*, n° 47, pp. 105-128.
- Kaufmann L. & L. Cordonier (2011), « Vers un naturalisme social. À la croisée des sciences sociales et des sciences cognitives », *SociologieS* [En ligne] <https://journals.openedition.org/sociologies/3595>
- Kaufmann L. & L. Cordonier (2012), « Les sociologues ont-ils perdu l'esprit ? À la recherche des structures élémentaires de la vie sociale », *SociologieS* [En ligne] <https://journals.openedition.org/sociologies/3899>
- Kilpinen E. (2013), « George H. Mead as an Empirically Responsible Philosopher: The "Philosophy of the Act" Reconsidered », dans Burke F. T. & K. P. Skowroński (dir.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lanham, Lexington Books, pp. 3-20.
- Lestel D. (2001), *Les Origines animales de la culture*, Paris, Éditions Flammarion.
- Madzia R. (2013a), « Chicago Pragmatism and the Extended Mind Theory: Mead and Dewey on the Nature of Cognition », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. V, n° 11, pp. 193-211.
- Madzia R. (2013b), « Mead and Self-Embodiment: Imitation, Simulation, and the Problem of Taking the Attitude of the Other », *Österreich Z. Sociologie*, vol. 38, pp. 195-213.
- Madzia R. (2016), « Presentation and Re-Presentation: Language, Content, and the Reconstruction of Experience », dans JOAS H. & D. R. Huebner (dir.), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 296-314.
- McVeigh R. (2015), « Basic-Level Categories, Mirror Neurons, and Joint-Attention Schemes: Three Points of Intersection Between G. H. Mead and Cognitive Science », *Symbolic Interaction*, vol. 39, n° 1, pp. 45-65.
- Mead G. H. (1903), « The Definition of the Psychical », *Decennial Publication of the University of Chicago, First Series, Vol. III*, Chicago, pp. 77-112 [En ligne] [https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead\\_1903.html](https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1903.html)
- Mead G. H. (1936), *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mead G. H. (2006), *L'Esprit, le soi et la société*, trad. D. Cefaï et L. Quéré, Paris, Presses universitaires de France.
- Nungesser F. (2016), « Mead Meets Tomassello: Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality », dans Joas H. & D. R. Huebner (dir.), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 252-275.
- Ogien A. (2011), « Les sciences cognitives ne sont pas des sciences humaines », *SociologieS* [En ligne] <https://journals.openedition.org/sociologies/3635>

Peirce C. S. (1955), *Philosophical Writings of Peirce*, J. Buschler ed., New York, Dover Publications.

Proust J. (1997), *Comment l'esprit vient aux bêtes*, Paris, Éditions Gallimard.

Proust J. (2012), « La sociologie peut-elle ignorer la phylogénèse de l'esprit ? », *SociologieS* [En ligne] <https://journals.openedition.org/sociologies/3826>

Quéré L. (2011), « De vieilles obsessions sous des habits neufs ? », *SociologieS* [En ligne] <https://journals.openedition.org/sociologies/3744>

Rizolatti G. & C. Sinigaglia (2008), *Mirror in the Brain. How our Minds Share Actions and Emotions*, transl. F. Anderson, Oxford, Oxford University Press.

Rosengren M. (2019), *L'Art des cavernes. Perception et connaissance*, trad. J. Lassègue, Paris, Éditions Hermann.

Tomassello M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.

Tomassello M. (2008), *Origins of Human Communication*, Cambridge, MIT Press.

Tomassello M. (2009), *Why We Cooperate*, Cambridge, MIT Press.

Tomassello M. (2014), *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge, Harvard University Press.

Tomassello M. (2016), *A Natural History of Human Morality*, Cambridge, Harvard University Press.

Vygotsky Lev (1997), *Pensée et langage*, trad. F. Sève, Paris, Éditions La Dispute.

## NOTES

**1** Comme on le verra, le présent article renvoie fréquemment au dossier paru dans la revue *SociologieS*, sous la rubrique *Débat*, « Le naturalisme social », en 2011-12 – voir les textes s'y rapportant. Le débat, lancé tout d'abord par Laurence Kaufmann et Laurent Cordonier (2011), s'est élaboré dans les contributions de Louis Quéré (2011) et d'Albert Ogien (2011), puis dans la réponse de Laurence Kaufmann et Laurent Cordonier (2012), ainsi que dans d'autres contributions ultérieures versées au dossier – dont celle de Christine Clavier (2012) citée ci-haut et celle de Joëlle Proust (2012). À cet égard, il faut toutefois prendre en compte chacune de ces contributions, et particulièrement celles touchant le « naturalisme », en fonction des positions défendues, qui ne vont pas toujours dans le même sens – pour un éclaircissement à cet égard, voir entre autres Joëlle Proust (1999, pp 341-346). Un débat parallèle, touchant plus spécifiquement les « neurosciences sociales », a aussi été ouvert dans les pages de la *Revue d'histoire des sciences humaines* (Feuerhahn & Madressi, 2011).



**2** Une telle position qui envisage la continuité – et non la rupture – entre le monde animal et le monde humain, qui revient en fait à lier le terme de culture au monde animal, est défendue par exemple par Dominique Lestel, qui écrit : « La culture est le "monde" des organismes supérieurs, et ces mondes dépendent autant des questions de sens que des représentations de chacun des gradients de liberté de l'organisme dans les espaces dans lesquels il évolue » (Lestel, 2001, p. 295). Je table davantage ici, dans la définition du symbolique à laquelle je me tiens, sur la distinction qui apparaît avec la question de la « représentation » et de l'« information distale » telle qu'elle est développée par Joëlle Proust (1999), tout en marquant aussi une certaine distance par rapport à elle, qui tient à la prise en compte de la « manipulation » du symbolique (plutôt que du simple « environnement ») rendue possible dans le domaine humain, comme on le verra dans la suite.

**3** On reconnaît bien sûr ici l'étymologie du terme « symbolique », issu du grec ancien *sum-ballein* (« jeter ensemble », « joindre, rapprocher ») et dont on rappelle souvent qu'il se tient, comme « symbole » (*symbolon*) en tant que signe de reconnaissance, selon la partition d'un disque dont le ré-assemblage permet la recombinaison ; j'ajoute cependant ici que l'on devrait considérer en fait que *sum-ballein* ne peut aller sans sa contrepartie de *diaballein* (« séparer », « disjoindre », « passer au travers de l'ensemble »), que l'on pourrait traduire donc comme « diabolique », qui malgré l'usage qui en a été fait par la tradition chrétienne (qui en a accentué la signification péjorative) pointe en fait vers une disposition fondamentale de la relation symbolique, qui ne peut toujours qu'unir ce qui est séparé et simultanément, séparer ce qui est uni. Symbolique et diabolique désignent donc deux moments toujours opérés de manière simultanée, mais que l'on peut malgré tout considérer de manière distincte.

**4** L'expression de « nature humaine » – et celle de « seconde nature » qui lui correspond – font partie du vocabulaire philosophique depuis Aristote ; mais en fait ces deux expressions recouvrent bien toutes les conceptions que les sociétés humaines se font d'elles-mêmes, dans leurs rapports à la nature et à elles-mêmes. La « nature humaine », bien qu'elle apparaisse comme constante sur ce plan, est donc tout aussi variable dans ses déterminations spécifiques, à chaque moment anthropologique et sociohistorique de son développement – c'est ce qui nous permet d'ailleurs de l'appréhender aujourd'hui pour ce qu'elle est, ou semble être, dans les définitions que l'on en donne dans les sciences. Il faut toutefois éviter de confondre ces « deux natures » – ce que ne fait pas le naturalisme, souvent même dans sa variante pragmatiste.

**5** C'est bien en effet le propre des médiations symboliques de « s'effacer » ou de « disparaître », ou de n'être que « transparentes », en nous donnant faussement ainsi l'apparence d'avoir accès directement ou immédiatement aux choses – comme dans le langage quotidien, que l'on ne questionne pas en général, mais dans lequel on vit, tout simplement, en compagnie des choses signifiées et signifiantes qui meublent notre univers. Cette position ne peut cependant pas être celle adoptée en sociologie, ou dans toute autre science, du fait justement de la reconnaissance du caractère de médiation toujours impliqué par le langage, ce qui nous permet d'intervenir sur celui-ci pour corriger ses significations, les préciser, les transformer, etc.

**6** Le terme d'analyse (« décomposition ») étant lui-même, comme procédé symbolique, instruit par sa capacité de « division », dont il doit éventuellement sortir en permettant une « réunion » ou une « recomposition », dans la synthèse donc que l'analyse propose lorsqu'elle arrive à sa fin. Analyse et synthèse sont donc des opérations symboliques (et diaboliques) au sens le plus strict de séparation et de réunion, que toutes les sciences (naturelles ou humaines) réalisent selon leurs conditions disciplinaires respectives. Voir à ce sujet Ernst Cassirer (2007, 1977) et Charles Sanders Peirce (1955). On peut souligner que le terme de reconstruction, utilisé notamment par George Herbert Mead (et John Dewey), se situe sur le versant « synthétique » de cette opération (qui sous-tend donc toujours aussi son contraire, soit la « déconstruction », soit le versant « analytique », préalable à cette reconstruction). Le « constructivisme » reconnaît bien pour sa part cet aspect des choses, mais son caractère parfois arbitraire dans le domaine des sciences sociales laisse un espace pratique infini aux possibilités de création de sens – alors que dans le domaine des sciences naturelles, il se meut souvent à l'extérieur du questionnement relatif au langage même utilisé par la science dans la construction de ses objets.

**7** La question de ce dualisme est d'ailleurs elle-même souvent mal posée ; dans la manière dont elle « apparaîtrait » chez René Descartes, par exemple, dans la célèbre distinction entre la « res cogitans » et la « res extensa », elle gomme en fait que pour lui, cette opposition n'était possible que parce qu'elle découlait d'une médiation première – celle issue de la volonté divine, créatrice de la nature et instigatrice (selon la théologie chrétienne), du « choix » laissé à l'être humain, qui se consume dans le péché originel – qui avait prévalu à son avènement. René Descartes en effet, en voulant affirmer la possibilité de connaissance de l'humain par rapport à l'animal (renvoyé, lui, à son statut d'« automate »), dégageait alors une perspective permettant de penser la perfectibilité de la connaissance, du fait que cette connaissance parfaite logeait justement dans le Créateur, dont on pouvait espérer s'approcher. Voir en particulier à ce sujet sa Cinquième méditation (Descartes, 2012).

**8** En fait, la véritable rupture dans cette perspective intervient avec la philosophie hégélienne, qui la première situera le mouvement en tant que catégorie fondamentale de la nature, et conséquemment la mécanique comme science physique fondamentale – ce qui lui permettra, entre autres choses, de déplacer l'aporie de la philosophie kantienne par rapport aux catégories de temps et d'espace (demeurées des a priori de l'expérience et comme telles indéfinies), en les associant plutôt au rapport mutuel qu'elles entretiennent (Hegel, 1987, pp. 142-148). George Herbert Mead (1936) rend compte en partie de cette filiation qui s'établit dans la pensée du 19<sup>e</sup> siècle, sur le fond de l'avancée de la méthode expérimentale en science, dont il loge l'origine à la Renaissance, non sans que soit ainsi gommée la différence fondamentale qui opposera la définition de la science proprement moderne (de René Descartes à Emmanuel Kant), de ses suites (à partir de Georg Wilhelm Friedrich Hegel et jusqu'à aujourd'hui, justement). L'intérêt de George Herbert Mead pour le concept d'« esprit » lui vient sans doute de la philosophie hégélienne, mais il tient également à la manière par laquelle l'a réinterprété Wilhelm Dilthey, dont George Herbert Mead a été l'étudiant à Berlin au début des années 1890 et avec lequel il voulait entreprendre sa thèse de doctorat.

**9** La définition phylogénétique de l'esprit est appréhendée par George Herbert Mead du point de vue de sa distinction avec le monde animal, ce qui contraste avec beaucoup de recherches en neurosciences qui au contraire veulent les rapprocher (Proust, 2012, 1997) ; les recherches expérimentales menées dans ce domaine tablent aussi sur une approche où ce sont les individus (animaux ou humains) qui sont les sujets à l'étude, menant la recherche phylogénétique sur des terrains toujours spéculatifs – du point de vue de la difficulté de comparaison entre les différentes étapes de la phylogenèse, isolée ici dans son cadre ontogénétique.

**10** Nous verrons dans la troisième partie de ce texte portant sur la « société morale » l'importance de ce moment appelé « présent précieux » tel qu'il se décline au sein de notre société, dans la sphère politique où il détermine l'instance de la délibération, mais on peut tout autant souligner dès maintenant son enracinement dans la démarche scientifique elle-même, où il apparaît être le siège même de l'activité de réflexion permettant de poser puis d'examiner – et éventuellement de résoudre – les problèmes.

**11** Je fais donc remarquer ici que, pour George Herbert Mead, l'imitation ne se comprend pas en fonction de deux termes seulement (ego et alter), mais bien en fonction du troisième terme qu'est la relation entre alter et ego, qui s'ajoute ainsi en tant que telle à la relation première entre les termes ; l'imitation n'est donc pas simplement imitation de l'autre, mais bien à la fois imitation de l'autre, reprise en egode cette image, comparaison entre les deux (d'un point de vue de l'Autrui généralisé), puis proposition à alter de cette nouvelle image de soi. Se rejoue ici en effet la dialectique de la reconnaissance des consciences de soi, que George Herbert Mead hérite de la philosophie hégélienne, en parallèle de Jacques Lacan pourrait-on dire, et qu'il transpose dans les termes d'une relation de communication, comme on le verra plus bas (voir à ce sujet Côté, 2015, pp. 69-101).

**12** Laurence Kaufmann et Laurent Cordonier (2011, pp. 3-4) reprochent à Louis Quéré (2011) d'avancer un argument d'autorité en faveur de George Herbert Mead pour invalider leur position ; il faut plutôt y voir à mon sens une évaluation des questions en cause.

**13** La distinction que George Herbert Mead établit ici se répercute chez lui dans la différence qu'il établit entre communication animale (inconsciente) et communication humaine (consciente) – ce qui n'exclut pas, peu s'en faut, que pour lui toute communication humaine consciente ait sa part d'inconscient (voir à ce sujet Côté, 2015).

**14** Les débats passionnants qui entourent depuis plusieurs décennies l'interprétation de l'art du paléolithique donnent une idée intéressante de ces énigmes et de la manière dont on entend tenter de percer leur relative étrangeté – voir entre autres à ce sujet Rosengren (2019) et Grosos (2017).

**15** Les travaux de Michael Tomassello en primatologie ont tendance à aller dans le sens contraire de ceux réalisés par Frans de Waal (2013, 2006) et sont donc débattus dans cette discipline avant tout, mais ils sont dans une large mesure appuyés par d'autres, concernant entre autres la capacité de désignation, qui n'apparaît certainement pas comme étant

généralisable dans l'univers des grands singes, au contraire de ce qu'elle est dans le contexte humain (voir Hobaiter, Leavens & Byrne, 2016). De surcroît, la relation entre ce niveau indexical et les niveaux iconique et symbolique (selon la terminologie de Charles Sanders Peirce) paraît encore accroître la distance sur ce plan.

**16** Voir à ce sujet Émile Benveniste, qui caractérise très bien en quoi la distinction entre communication animale et communication humaine, où interviennent des éléments décisifs portant sur la non-univocité du message, du contexte, des formes expressives, de même que la réflexivité inhérente au langage humain (qui permet une « communication sur la communication » et non seulement sur son objet), l'éloigne de façon catégorique du monde « signalétique » animal et cela même en dépit de la très grande complexité et subtilité de ce dernier (Benveniste, 1966).

**17** Parmi les synthèses produites par la sociologie pour résumer ce développement anthropologique et sociohistorique, je retiens celle de Michel Freitag (2013) comme étant exemplaire ; je ne souscris cependant pas du tout au diagnostic qu'il pose concernant la « mutation anthropologique » qu'il suppose à titre hypothétique (ou « idéaltypique ») comme étant tendancielle dans la société contemporaine, qui tendrait à éliminer la médiation symbolique – entre autres par le biais de la cybernétique (qui m'apparaît tout simplement, contrairement à ce qu'il avance de son côté, comme un autre mode de symbolisation).

**18** Cette vision idéaliste de George Herbert Mead comporte sa part de difficultés, voire d'aporées, que j'ai examinées ailleurs (Côté, 2015). Du reste, il ne faut évidemment pas négliger dans cette vision scientifique qu'il expose – et qui s'appuie explicitement sur le discours scientifique comme moyen de parvenir à cette universalité – comme étant le relais contemporain de principes animant certaines des grandes religions monothéistes (comme George Herbert Mead le reconnaît avec le christianisme et comme Max Weber et Émile Durkheim le reconnaîtront avec leurs études sur les religions).

**19** « Que fait la relation sociale dans ce sens générique, simmelien ou maussien, du terme ? Elle domestique la violence potentielle des individus ou des collectifs à l'égard des personnes ou des groupes étrangers, inconnus ou simplement trop distants en les réinscrivant dans les circuits réglés de l'échange. Un tel processus rompt avec la "ligne droite" des interactions réciproques et leur violence potentielle en instaurant la "ligne brisée" des rapports de place induits par les échanges. L'instauration de cette relation indirecte, qui relie et sépare tout à la fois les partenaires de l'échange, effectue un travail de médiation, de confinement et de contenance. En d'autres termes, la relation d'échange régule la proximité et la distance entre les êtres individuels et collectifs de manière à empêcher sa propre disparition » (Kaufmann, 2016, p. 120). Cette formulation me semble correspondre en tous points à ce que j'ai considéré ici comme « relations symboliques ».

**20** C'est d'ailleurs bien sur cette base – et uniquement sur elle – que peut prendre appui la position qui consiste à envisager d'affranchir les animaux de leur statut de « subalternes », comme le posent Anne Castaing et Elena Langlais (2018). Le problème avec cette position, c'est évidemment qu'elle devra toujours partir de la prérogative humaine de décision, en parlant « au nom de » (ici, « au nom des animaux »), ce qui contredit complètement le

fondement même de sa volonté de « redonner la parole à » (ici, toujours « redonner la parole aux animaux »... dans une perspective largement et profondément anthropomorphique, comme le montrent les exemples littéraires qu'elles invoquent). Sans reconnaissance de cette prérogative, qui s'appuie elle-même sur la coupure symbolique que constitue le langage, cette position me paraît intenable – ce qui ne signifie pas par ailleurs qu'elle ne puisse être comprise simplement sous l'angle d'un plus grand respect de la vie animale, mais toujours du point de vue humain.

**21** La psychanalyse a bien entendu jeté des bases me semble-t-il incontournables sur ce plan, mais on peut penser de manière également plus générale que des expérimentations dans le domaine éducatif et dans le domaine de la psychologie, comme celles menées par Lev Vigotsky (1997) ou Jerome Bruner (1990), vont dans ce sens. Le passage des « sensations » aux « émotions » (qui sont déjà autre chose que la simple impression neuronale, puisqu'elles contiennent un « retour sur soi » engageant un autre ordre de stimulation que celui impliqué à l'égard de l'extérieur) implique à lui seul tout un domaine de recherche et on doit ainsi considérer que le passage des « exogrammes » (toute forme extériorisée de signification) aux « endogrammes » (effets intériorisés des « exogrammes ») pose de redoutables défis à la compréhension, du fait de la complexité de ce qu'elles mettent en œuvre, même du point de vue neurologique.

---

#### **Pour citer cet article**

#### **Référence électronique**

Jean-François Côté, « Phylogénèse de la « société morale » : la coupure symbolique et sa médiation, de George Herbert Mead à Michael Tomasello », *Sociologies* [En ligne], Dossiers, mis en ligne le 02 mai 2020, consulté le 29 novembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/13736> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/sociologies.13736>

---

#### **Auteur**

#### **Jean-François Côté**

Université du Québec à Montréal, Qc., Québec (Canada) - [cote.jean-francois@uqam.ca](mailto:cote.jean-francois@uqam.ca)

#### Articles du même auteur

- Grand résumé de l'ouvrage George Herbert Mead's Concept of Society: A Critical Reconstruction, Boulder, CO, Paradigm Publishers, 2015 [Texte intégral]

Suivi d'une discussion par Baptiste Cornardeau et Emmanuel Renault

Paru dans *Sociologies*, Grands résumés

- Une sociologie herméneutique ? Pour et contre Homo interpretans [Texte intégral]

Discussion de l'ouvrage de Johann Michel Homo interpretans, Paris, Éditions Hermann, 2017

Paru dans SociologieS, Grands résumés

- Du pragmatisme de George Herbert Mead à la sociologie de Chicago : les prolongements d'une vision kaléidoscopique de la société [Texte intégral]

From G. H. Mead's pragmatism to the Chicago school of sociology: the repercussions of a kaleidoscopic vision of society

Paru dans SociologieS, Dossiers

- D'un point aveugle de la visibilité ? [Texte intégral]

Discussion de l'ouvrage de Nathalie Heinich, De la Visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique, Paris, Éditions Gallimard, 2012

Paru dans SociologieS, Grands résumés

---

## **DROITS D'AUTEUR**

Les contenus de la revue SociologieS sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.