

Pour une anthropologie de la communication (2)

1. 2. L'ensemble du champ sémantique « anthropologie »

1. 2. 1. L'homme compris par son Autre

Tu es beau, le plus beau des enfants des hommes
(Ps 45,3)

Il est de la nature même des esprits d'être proches de la divinité, affirme Leibniz dans le *Discours de métaphysique*. C'est pourquoi Dieu « *s'humanise, qu'il veut bien souffrir des anthropologies, et qu'il entre en société avec nous* ⁸ », y trouve son plaisir. Les substances présentes dans le monde expriment l'univers, chacune le chante entièrement à elle seule, mais certaines expriment plutôt le monde, alors que les esprits expriment plutôt Dieu. Et Dieu prend son plaisir dans cette expression, dans la parole de l'homme sur lui, dans les *anthropologies*, ces discours toujours maladroits de l'homme sur Dieu, mais lieux de l'échange, de la rencontre entre le divin et l'humain. Certes, pour Leibniz cette relation est comparable à « *celle d'un Prince avec ses sujets* ⁹ », mais à chacun, il est donné de transcender la mort par l'accomplissement, en sa vie, de gestes et de pensées, d'actes et de propositions qui méritent l'attention de Dieu. Chacun le contempera un jour, même si ce n'est au nom que d'un seul de ses gestes, d'une seule de ses paroles. « *Il ne faut donc point douter que Dieu n'ait ordonné tout en sorte que les Esprits, non seulement puissent vivre toujours, ce qui est inmanquable, mais encore qu'ils conservent toujours leur qualité morale, afin que sa cité ne perde aucune personne comme le monde ne perd aucune substance*¹¹ . » La joie de Dieu, qui a inscrit en l'homme l'aspiration au bonheur, est dans l'union finale de tous. C'est pourquoi il est attentif à chacun de nos actes, et aucun d'entre eux au bout du compte (c'est-à-dire au bout de la vie) ne sera oublié : ni une parole, ni « *une cuillerée d'eau bien employée* ¹² ».

Cette vision déiste de Leibniz peut être complétée ici par d'autres citations. Notamment celles qui mettent en évidence la tension de l'humain entre sa réalité biologique et une aspiration à l'infini, ce que manifeste l'expression d'*image de Dieu*. Le regard croyant décrypte Dieu dans l'homme, en même temps qu'il constate sa condition fragile. L'homme est dans le royaume des vivants, dans le mouvement commun de la vie, poussière et eau. Il est souffle, le souffle qui échappe des lèvres. Il est vent, ombre qui passe : « *Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui, le fils de l'homme que tu en prends souci ?* » (Ps 8,5). Et pourtant chacun participe, de par son appartenance biologique elle-même à l'espèce, à l'humanité dans ce qu'elle a de royal : « *A peine l'as-tu fait moindre qu'un Dieu, tu le couronnes de gloire et de splendeur* » (Ps 8,6).

Une troisième tendance est lisible dans les citations de cet ensemble : s'il existe une plénitude d'humanité à espérer, elle réside dans son modèle, et ce modèle est le Christ, *le plus beau des enfants des hommes*. C'est dans l'existence du Christ que l'homme comprend à la fois d'où il vient et son devenir. Un devenir qui s'inscrit dans la signification de la mort comme aboutissement et dépassement de la vie humaine. L'homme transcende toujours la réalité biologique de la mort, parce que toute vie s'inscrit dans une dynamique qui ne coïncide pas avec la priorité systématique donnée à sa propre

⁸ Leibniz, *Discours de métaphysique*, chapitre XXXVI, Vrin, 1994, P. 92.

⁹ Idem

¹¹ Ibid.

¹² Leibniz, *ibid.*, paragraphe XXXVII, P. 94.

conservation. Il peut se détacher radicalement de la définition sociale de la réussite, par exemple au nom d'une certaine idée de la justice ou de la relation, et même renoncer, dans les cas extrêmes, à sa propre vie, confiant d'être libéré de la mort.

Ce modèle n'est pas universel. Certes, le Christ comme prototype de l'humanité est renforcé par le *Voici l'homme*, issu du dictionnaire des expressions, mais qui est initialement une citation de l'Évangile : cette phrase est celle de César présentant le Christ déguisé en faux roi, couronné d'épines aux représentants des chefs religieux. Et cette citation est aussi le titre d'un ouvrage de Nietzsche, s'insurgeant précisément contre le modèle négatif que sont à ses yeux le Christ et le christianisme tout entier.

On comprend alors pourquoi ce bloc de l'humain compris par son Autre touche d'un côté aux modes d'acculturation, et de l'autre à l'humanisme et à l'humain comme valeur. Il touche à l'acculturation, car la vision de ce qu'est un humain est construite à travers une représentation qui a modelé une civilisation. Il touche à la valeur de l'humain et à l'humanisme, parce que l'humanisme est la recherche de la valeur morale de l'homme, des grands principes de son action. Il les estime et les pèse au nom d'une éthique, d'une vue du meilleur de l'humain. L'humanisme peut être conviction de la particularité de l'homme ou opposition à une vision religieuse du monde, mais dans les deux cas la valeur de son action est la préoccupation centrale. Les principes peuvent être issus d'une culture religieuse ou affirmés hors de toute référence de cet ordre, mais ils sont l'objet central du débat.

On retiendra quelques points :

- l'humain se révèle dans le dialogue interne de chacun entre le fait de n'être rien qu'un point dans le mouvement de la vie et le sentiment de sa propre dignité ;
- toute vie a pour interlocuteur la mort ;
- la place centrale et paradoxale du Christ comme modèle d'humanité peut être comprise comme un modèle d'interaction intégrant une certaine perspective de la condition humaine dans chaque instant de la relation à l'autre.

1.2. 2. L'humain comme valeur

L'homme est la mesure de toute chose
(Protagoras)

La démarche humaniste part de l'auto-observation de l'homme et de ce que nous pouvons en inférer, en n'avançant que ce qui est sincèrement possible. Il y avait, dans l'Antiquité, une sagesse, une morale, une humanité de l'homme, qui disaient déjà ce qu'il peut et à quoi il aspire. L'humanisme est ainsi, pour Lalande, un « *anthropocentrisme réfléchi*¹³ », qui exclut le supra humain par souci méthodologique, d'une exclusion temporaire pour certains, et pour d'autres définitive.

L'humanisme apparaît comme une des formes de l'optimisme. C'est un optimisme, parce qu'il donne à l'humain une place centrale et positive dans le monde. Il y a, en l'homme une sorte de force spontanée, de tension vers la vérité, une capacité à la bonté, bref, une *humanité*. Il y a en l'homme, une force du vivant, quelque chose de précieux et d'unique. Il y a en l'homme une capacité à nommer et à donner un sens au monde, à lui donner une fin, une valeur, qui est asymétrique : l'homme dit la pierre ou le

¹³ Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article *Humanisme*, tome 1, Quadrige, PUF, 1997, P. 423, note 4

chien, mais la pierre ou le chien ne disent pas l'homme, et de plus l'homme dit à quoi lui serviront la pierre ou le chien. Avec ou sans Dieu - à ce stade du raisonnement, cela n'a pas d'importance - l'humain construit une trajectoire qui lui a fait, et fera, mener le monde, le gérer, l'organiser d'une manière plus positive que négative.

L'humanisme est en même temps une tension entre l'universel et le particulier, tension vers un point d'accomplissement de l'humanité et acculturations diverses, relativité des points de vue, diversité des expériences et recherche de valeurs partagées. A travers le retour à l'Antiquité, l'humaniste cherche la constance, le fond humain permanent, les valeurs essentielles par rapport auxquelles s'orientent les variations.

On situera alors bien cette proposition tant par rapport à ce qui précède que par rapport à ce qui suit, entre l'homme qui se sent révélé et celui qui se perçoit être, être humain parmi d'autres humains. Dans les deux cas, le sens de la vie humaine dans le monde oriente l'action : aurions-nous la même attitude concrète vis-à-vis du racisme ou de l'esclavage si nous n'étions persuadés que tous les hommes ont le même poids d'humanité ? Aurions-nous la même facilité à intégrer les technologies si nous n'avions pas, ancrée en nous, la certitude que l'homme est fait pour domestiquer la nature et que cette perspective, malgré ses aléas, est plus positive que négative ?

La question des valeurs est posée en communication. Un comportement humain n'est pas lisible sans les valeurs auxquelles il fait référence. Et la construction collective des références de l'action est une des idées forces de l'agir communicationnel. Ces observations confortent-elles ou contestent-elles l'optimisme humaniste ?

1. 2. 3. Être humain

L'homme est le berger de l'être
Heidegger

Peut-on encore aujourd'hui s'interroger sur l'*être humain*, employant le mot *être* ? Aristote pouvait s'interroger sur l'être en tant qu'être, l'opposant à la collecte des attributs descriptifs d'une chose ou d'un animal. Il estimait important de tenir la distinction entre l'attribution du qualificatif (être blanc) et l'attribution d'existence (être homme) pour constituer une règle de pensée face à des sophistes toujours prêts à jouer sur le glissement des significations du verbe *être*. Pour Lalande¹⁴ depuis Kant, nous avons opéré l'intégration systématique dans la pensée du fait que l'*être en soi* est une abstraction. Il ne peut nous être connu. Nous n'avons accès qu'à l'être existant dans ses modalités d'existence. La phénoménologie ensuite s'est penchée sur les modalités de cette existence. Le mot *être* est devenu un terme piégé, et l'*ontologie* sert surtout à désigner la métaphysique substantialiste, par opposition à la métaphysique au sens critique, c'est-à-dire à l'ensemble des connaissances qui peuvent être établies *a priori* dans chaque ordre de la connaissance. Sur le plan humain, il n'y a pas une *substance*, Il n'y a pas un *être de l'homme en soi*, un être homme disponible, qui surgit à chaque naissance, mais un organisme biologique unique appartenant à une espèce, qui émerge avec sa propre naissance.

Il ne s'agira pas ici de discuter du bien-fondé de l'emploi même du mot *être*, mais tout au plus de repérer les traces dans le langage d'une pensée de l'*être humain* comme individu, comme unité, corps organisé et isolé des autres, dont on pose l'existence comme une vérité première, une affirmation. Car l'être, dans son sens d'affirmation

¹⁴ Lalande, op. cit. article *Ontologie*, t.2, P. 715

d'existence (et non de collecte d'attributs), est une affirmation d'unité : dans les dictionnaires, nous allons de l'*homme* à l'*être* par l'*individu* et l'*un*. Être humain, c'est être individualité, unicité. Un corps organisé ayant une enveloppe propre, défensif (il ne peut être divisé) et ouvert (il fait partie d'une multiplicité). Être humain est alors cette manifestation - sur laquelle sans doute il faudra revenir -, manifestation d'un corps individuel mu selon une logique propre, une *nature profonde*. Être humain, c'est vivre cette unité de soi-même et la manifester.

Cette *nature profonde* n'est pas invitation à la contemplation d'une essence de l'humanité, elle n'a de sens que comme orientation de l'action humaine, comme source d'une intention, d'une volonté, d'une responsabilité ou d'une décision. « *Les gens, remarque maître Eckhart, ne devraient pas toujours tant réfléchir à ce qu'ils doivent faire, ils devraient plutôt penser à ce qu'ils doivent être. S'ils étaient seulement bons et conformes à leur nature, leurs oeuvres pourraient briller d'une vive clarté*¹⁵. » On pourrait sans doute interpréter cette proposition dans la certitude qu'il existe un *être en soi* des espèces, et que chacun doit lui correspondre. On peut aussi observer que cette proposition ne pourrait exister si, à travers cette phrase il n'y avait pas aussi mise en valeur de l'expérience, de l'acte. Un humain s'oriente dans ses actions et oriente ses actions de l'intérieur, à partir d'une réflexion qui les accompagne. Il s'agit moins d'opposer l'être à l'action que de trouver, dans le retour vers soi, une motivation ou un sens à l'action. Ne penser qu'au faire, c'est donner la priorité aux manifestations extérieures, à l'opinion des autres, et leur donner le premier pas sur le sentiment de sa propre intériorité. L'être qui retourne vers soi ne s'oppose pas à l'expérience : il est sa clef de lecture. L'être est le contrepois du comportement, au sens où les écoles comportementalistes insistent à l'inverse sur l'action comme réaction aux manifestations extérieures d'un vis-à-vis.

On comprendra alors pourquoi l'être individuel humain touche à la spécificité de l'humain : il faut s'éprouver soi-même, s'éprouver comme humain, et ce fait est le début d'une procédure de distinction d'avec le monde animal. S'éprouver comme humain, c'est affirmer une unité, la reconnaissance de l'appartenance à une espèce et la distance par rapport à d'autres espèces. L'être individuel humain jouxte la connaissance, car il faut être certain de sa propre unité pour percevoir d'autres unités, en avoir quelque expérience, et qu'elles puissent devenir objet de connaissance.

On comprendra aussi pourquoi l'axe de l'*être humain* touche à celui de l'humain comme valeur. La naissance du sentiment des valeurs, du sentiment éthique nécessite que quelqu'un dise *moi* pour assumer à la fois une certitude et des actes. Et le sentiment de la valeur est indissociable de l'action. Dans cette perspective, une action quelle qu'elle soit n'est jamais pure extériorité, stimulus entraînant une réponse spontanée (du moins dans l'acceptation de l'action donnée ici par maître Eckhart).

Nous en retiendrons les questions suivantes :

- si *être humain* renvoie à une *nature profonde*, cela signifie-t-il que nous ne nous sommes pas accessibles ou qu'il faut préciser les conditions de notre compréhension de nous-mêmes ?
- la conviction d'une intériorité s'oppose à un ensemble de propositions et d'approches sur lesquelles se sont fondées certaines des écoles de la communication, très présentes dans l'intelligence artificielle. Le problème de l'intériorité est au cœur de la question de la communication. Comment définir l'action par rapport au réflexe ou au schème moteur ?

¹⁵ Dictionnaire des citations du monde entier, Usuels du Robert, 1985, P. 12

1. 2. 4. Spécificité de l'humain dans la nature

L'homme est un oiseau sans ailes
(proverbe arabe)

L'homme se raisonne par rapport à l'espèce animale, à laquelle il appartient. La comparaison peut être à son désavantage : il court moins vite (il a *deux pattes de moins que les bêtes*, dit un proverbe américain), il reste pitoyablement cloué à terre (*oiseau sans ailes*, dit le proverbe arabe). Mais il est aussi plus oiseau que les oiseaux, plus libre par ses capacités supérieures.

On peut relier les listes des capacités humaines (intelligence, abstraction, généralisation, langage, habileté¹⁶) et l'anthropologie biologique : elles sont liées au développement du cerveau entraîné par la station verticale, et à la libération concomitante de la main. Elles ouvrent l'homme à une manière de connaître qui est à la fois sentiment, compréhension, capacité de construire des relations et manière inédite d'être en éveil et font de lui un vivant à la fois important et dangereux. *L'homme est un loup pour l'homme*¹⁸ : la proposition reprise par Hobbes est passée dans le dictionnaire des expressions courantes. Et s'il n'est pas dangereux il est au moins irrégulier ou imprévisible, capable du meilleur et du pire : *La canne à sucre est douce toujours, l'homme de temps en temps*¹⁹, dit le proverbe birman. Il est capable de plus d'intelligence, de sentiment, d'habileté, d'obéissance à des règles, de conscience, donc d'une plus grande violence : d'une violence plus intelligente, plus haineuse, plus organisée, plus systématique, plus volontaire.

Ce domaine de la frontière de l'homme avec l'animal est celui dans lequel la moisson de proverbes et expressions est la plus riche. Les proverbes insistent sur deux points : l'humanité égale de tout homme d'une part, et d'autre part la balance entre forces et faiblesses, l'analogie ou la différence de l'espèce humaine par rapport au monde animal, l'avantage et l'inconvénient de son règne sur le monde. La duplicité de l'humain entre les facultés dites supérieures et la violence semble être au cœur de toutes les traditions populaires.

Connaître l'homme serait alors le fait d'avoir une vue claire et si possible exhaustive de ses caractéristiques et des conséquences qu'elles entraînent. En particulier, de chercher à comprendre ce qu'implique le fait d'être au sommet du vivant. La question de la *nature humaine* dans l'ensemble du règne animal se situe entre les interrogations sur l'être et sur la connaissance. L'être de l'homme va-t-il se résumer dans l'ensemble de ses caractéristiques naturelles, comme vivant? Est-il un conglomérat d'attributs (celui du savoir, de l'habileté, de l'intelligence, etc.). ? et ce conglomérat d'attributs épuise-t-il l'humain ? Répondre à la question *Qu'est-ce que l'homme* de cette manière, est-ce répondre réellement, ou seulement créer autour de lui des *boîtes noires* qu'il faudra bien un jour ouvrir (car qu'est-ce que l'intelligence, l'habileté, le savoir, etc.).

Ici se noue un ensemble de questions qui sont au cœur des théories de l'informations les plus proches des sciences cognitives. Nous retiendrons les suivantes :

- les paramètres de l'humain véhiculés par les dictionnaires sont-ils actuellement valides ? certains sont-ils plus valorisés, d'autres oubliés, d'autres ajoutés ?
- s'il est vrai que l'humain exacerbe les capacités animales en intelligence comme en

¹⁶ *Dictionnaire Robert*, article *Homme*, Robert 1, 1987, P. 934

¹⁸ *Dictionnaire des expressions et locutions*, Usuels du Robert, 1986, P. 566

¹⁹ *Dictionnaire des proverbes et dictons*, Usuels du Robert, 1986, P. 507

violence, les analyses de l'information et de la communication posent-elles la question de la régulation et comment ?

- le mouvement de compréhension consistant à poser des *boîtes noires* autour de l'humain est-il méthodologiquement efficace et jusqu'où ? Comment les analyses de l'information et de la communication procèdent-elles sur ce point ?

1. 2. 5. L'humain connaît l'humain

La connaissance est en elle-même puissance
Bacon

Depuis les débuts de la philosophie, l'humain est connaissance en acte, désir de connaissance et même pulsion de connaître. C'est le début de la *Métaphysique* d'Aristote : «*L'homme a naturellement la passion de connaître* ». Ce désir de connaissance s'oriente tant vers l'univers que vers l'humain lui-même. Et, de la Raison du Moyen Age aux découvertes de la Renaissance et aux Lumières, jusqu'à la psychologie cognitive actuelle et à l'Intelligence artificielle, l'homme est demeuré animal connaissant et se connaissant, ce qui le rend d'ailleurs, nous l'avons vu, à la fois le plus puissant et le plus dangereux des vivants.

La perception - que l'homme possède en commun avec les animaux - n'est connaissance que lorsqu'elle rencontre un des mécanismes réellement propres de l'intellection : représentation, abstraction, généralisation, langage. Tous ces termes ont, bien sûr, leur histoire. Aujourd'hui, celui de *représentation* focalise les débats des sciences cognitives, ce qui peut sans doute s'expliquer par le lien entre ces sciences et la neurologie. Si le corps est l'*organe de sortie* du système nerveux, pour reprendre la métaphore informatique courante, si le corps est notre lien au monde, s'il vit de *l'information* qu'il tire de son environnement, *système* en action dans un milieu, la construction de la *représentation* nécessaire à l'action est essentielle.

Peut-être semble-t-il saugrenu d'avoir retenu également le dernier sens du mot *connaître* : l'union de l'homme et de la femme. Est-ce une simple métaphore pour embellir un thème austère ? Ici, la définition a été prise au sérieux, comme interrogeant les procédures cognitives : dans quelle mesure sont-elles exclusivement des procédures d'intellection ? La question n'est ni anodine, ni sans conséquences pratiques. La définition de mécanismes de la connaissance se pose parce que leur reproduction (notamment par les machines) se pose. S'il faut décrire la capacité qu'a l'humain de connaître, comment la décrire, qu'est-ce qui fait partie de la procédure cognitive ? On peut décrire les mécanismes du raisonnement, et on tente depuis longtemps de le faire, mais où commencent-ils ? Par exemple, l'expérience initiale de vouloir connaître, la décision de poser sur son objet un regard de conquête ou de bienveillance et d'empathie font-ils partie des mécanismes du raisonnement, de l'intellection ? Si l'on en croit le proverbe indonésien, il faudrait répondre oui. Si, par sa nature, l'homme est apte à connaître la vérité, il ne connaît et comprend que ce qu'il s'est rendu apte à saisir par « *la pacification de l'esprit et du cœur* ». Va-t-on décrire le mécanisme en disant alors que *se rendre apte à saisir* ne fait pas partie d'une épistémologie de l'humain ? Va-t-on dire que cela en fait partie au même titre que les procédures logiques (opposition, comparaison, affirmation, négation...), ou que c'est une condition non logique de la mise en oeuvre de procédures logiques, ou que cela n'a rien à voir avec la connaissance ? Ces trois solutions ont, bien entendu, une implication directe sur la connaissance de l'humain par l'humain, et on

définira différemment ce que c'est que connaître l'humain comme les limites de cette connaissance. On pourrait lire dans cette lumière bien des discours sur la « société de la connaissance ».

La perception et la compréhension sont ici la limite de l'humain se connaissant et de l'humain comme objet de savoir. La perception et la compréhension sont les charnières entre la connaissance de soi et la connaissance de soi par un autre l'observant.

Nous retiendrons les interrogations suivantes :

- la question de l'acte de représentation dans les opérations d'intellection,
- la vision de l'humain comme système d'information en action dans son milieu est-elle efficace pour une épistémologie de l'humain ?
- la question de la définition des mécanismes de l'intellection.

1. 2. 6. L'humain comme objet de savoir

C'est en rentrant dans l'objet qu'on rentre dans sa propre peau
Matisse

Si l'homme applique sa capacité de connaître à tout ce qui l'entoure (le monde physique comme lui-même et les autres humains), quelle place a-t-il, quelle place se donne-t-il parmi les objets possibles de savoir. Où l'humain sera-t-il classé, comment, selon quels critères, avec quelles méthodes ? Est-il *objet* de savoir ou doit-on plus proprement parler de *sujet* du savoir ? Et d'autre part, comment l'humain se situe-t-il dans les objets de savoirs potentiels, comment s'articule-t-il par rapport aux disciplines ? Les dictionnaires proposent une classification des sciences en trois ensembles : les sciences expérimentales, les sciences humaines et la philosophie. Dans l'ensemble des sciences, il y aurait trois catégories : celle qui s'occupe de l'homme, celle qui s'occupe de la nature, et enfin la philosophie, dont la vocation n'apparaît alors pas très claire par rapport à la question de l'homme. Serait-ce une *recherche de la sagesse*, une sorte de spiritualité laïque et intellectuelle ? Ou alors, il y aurait une science historiquement première (la philosophie) présentement remplacée par d'autres ? La philosophie aurait été le nom des premières tentatives systématiques de pensée, relayée maintenant par les sciences expérimentales puis les sciences humaines. La philosophie serait alors un instant historique respectable dans l'histoire de la pensée, mais intéressante seulement pour ce qui s'est passé avant.

Le fait de connaissance est d'abord une décision, note Lalande. Le fait de connaître est rapport du sujet à l'objet, un acte de pensée « *qui pose légitimement un objet en tant qu'objets* ». Le fait de le poser définit la possibilité même de l'étude : est objet d'étude ce qui est nommé tel. La décision qu'il existe un objet d'étude dénommé *humain* est une décision fondatrice, qui engendre un objet scientifique. Mais alors, y a-t-il surtout similitude ou surtout différence avec les autres objets possibles d'étude ? Bref, peut-on accéder pour autrui - voire même pour tout autre objet d'étude - à la *connaissance parfaite* décrite par Lalande : « *La connaissance parfaite d'une chose [...] est celle qui, subjectivement considérée, ne laisse rien d'obscur ou de confus dans la chose connue ; ou qui, objectivement considérée, ne laisse rien en dehors d'elle de ce qui existe dans la réalité à laquelle elle s'applique.* » Il y aurait des objets d'étude susceptibles d'une *connaissance parfaite* et des *sujets* d'étude y échappant.

Ici, les approches en communication pourraient être précieuses : que va signifier le fait de *communiquer* avec autrui par rapport au désir de *connaître* autrui : la communication est-elle une forme de la connaissance et, à l'inverse, la connaissance une forme de

communication, et dans quelles conditions ? Des processus de communication peuvent-ils bloquer la connaissance ? Cela paraît tout à fait évident si l'on s'intéresse par exemple à l'interaction sociale, pour laquelle la communication est aussi un jeu sur ce qui est communiqué, un jeu sur le mensonge et la vérité. Si la communication à autrui est un jeu sur le communiquer, pour montrer comme pour cacher, si la communication d'autrui n'est que ce que je puis en connaître, ce qui de lui m'est connaissable, il ne peut y avoir de connaissance parfaite de l'humain, si tant est qu'il y en ait une des objets de la connaissance quels qu'ils soient. Il y aurait ainsi dans la connaissance de l'humain le saisissable et l'insaisissable, le connaissable et l'inconnaissable : l'évident à la fois dévoile et voile. Eckhart proposait de s'écarter de « *toutes les choses matérielles* » pour libérer ses préoccupations, rester disponible et ne s'occuper que de la connaissance de ce qui est derrière les objets. Et encore, pour Hegel, derrière l'être immédiat il y a encore de l'être, plus vrai que celui qui se donne immédiatement. Cette certitude qu'il y a encore de l'être derrière ce qui de lui est accessible est-elle intelligence ou illusion ? On a le sentiment, en lisant les chercheurs de Palo Alto, qu'ils ne répondraient pas tout à fait de la même manière à cette question.

L'humain, s'il est construit comme objet de savoir, possède cette particularité d'être compris et interprété par les autres humains et par lui-même. Cette situation est unique : aucun des autres objets de savoir ne peut le revendiquer. C'est pourquoi, même si l'on peut classer les sciences de l'homme parmi les autres sciences (celles de la nature, les mathématiques...), cette branche est connexe de celle de l'homme expliqué par lui-même. Et s'il y a encore de l'être derrière le connaissable de l'être humain, c'est peut-être lié à la complexité de l'expérience humaine.

Nous retiendrons de cette portion de champ sémantique les questions suivantes :

- quelle est la particularité de la connaissance de l'humain par rapport à la connaissance d'autres objets de savoir ?
- comment se situent les analyses de l'information et de la communication sur le plan de la construction de l'humain comme objet de connaissance ? Il est évident que, pour certains de ceux que l'on pourrait appeler les *utopistes cybernétiques* (von Neumann, Wiener), la duplicité de l'information communiquée par les organismes n'est pas prise en compte. C'est évident aussi pour une grande partie de l'Intelligence artificielle et des sciences cognitives. Par contre, la microsociologie s'est construite sur cette duplicité.

1. 2. 7. L'expérience humaine

*L'observation est l'investigation d'un phénomène naturel,
et l'expérience est l'investigation d'un phénomène modifié par l'investigateur.*
Claude Bernard

Il peut y avoir une logique de connaissance inspirée par l'objet, et une logique de connaissance inscrite dans l'humain connaissant. Il s'agira alors de démêler d'où viennent les difficultés : de l'objet lui-même ou de la logique de connaissance engagée ? On pourrait dire que cette question organise les approches épistémologiques. Deux termes ici feront office de notions-clés : l'expérience et la complexité.

Le terme d'expérience est double. Il signifie à la fois l'étendue du vécu humain, la multiplicité de ses paramètres, et l'expérience scientifique construite, appelée au titre de la preuve. Par exemple, dans le premier sens, l'expérience est invoquée pour désigner le

raisonnement analogique (opposé au raisonnement logique), ce qui échappe à un sens organisé de manière hiérarchique. Ce qui, dans le langage, relève de l'expérience (du niveau pragmatique) empêche de prédire la suite d'un discours, car deux individus, en référence à une expérience différente, peuvent chaîner deux idées d'une manière divergente. L'expérience scientifique, au contraire, est une preuve. Elle contredit souvent l'expérience commune. Et par là-même, elle est obligation d'ouverture, d'objectivation, de sortie de soi, de rectification d'hypothèses et d'abandon de représentations communes. L'expérience commune, chez Bachelard, doit être interrogée et dynamisée par l'expérience scientifique. Elle n'est pas novatrice. A l'inverse, cette même expérience commune joue le rôle de trouble-fête en linguistique, elle oblige la prétention à la prédiction à sortir d'elle-même.

On peut avoir l'impression qu'il y a de l'inconnaissable derrière un organisme en réalité entièrement connaissable. N'est-ce pas parce que l'expérience même d'être humain, l'expérience de vivre, est une expérience *complexe* ? Théoriquement, la totalité de l'expérience humaine pourrait être modélisée, et d'ailleurs la notion de *système complexe* tente d'en rendre compte. Le terme de *complexité* est souvent mis en avant de manière simplificatrice, pour expliquer que l'on ne peut toujours rendre compte de l'expérience humaine alors même qu'elle en est justiciable, puisque classée dans les systèmes. Est-il pertinent de décrire l'expérience comme un système ?

Depuis Kant, on oppose l'expérience à l'être. On oppose la représentation d'une essence préexistante à cela seul qui nous est connu : notre existence. Le désir ou le rêve de connaître l'essence des choses, les causes premières, ne peut qu'être une vaine spéculation. Nous ne pouvons raisonner que sur ce qui nous appartient, ce que nous expérimentons, ce qui est notre vie : l'expérience. Tout comme il n'y a pas une essence d'humain qui projetterait des êtres matériels, se matérialiserait à un moment, il n'y a que des systèmes biologiques percevants qui engendrent d'autres systèmes biologiques percevants. Il n'y a que de l'existence qui s'engendre, croît, décroît et meurt. Mais cette opposition n'est-elle pas dépassée ou transformée ? Il est bien évident aujourd'hui qu'il n'y a pas en l'humain un modèle qui se matérialise. Mais parallèlement, il y a une liberté de la reproduction biologique dans sa diversité, une ouverture biologique de l'humain qui rend son expérience impossible à prédire.

En plaçant l'expérience entre la biologie et l'épistémologie, on pose la question de son statut, des deux manières que pourraient avoir les sciences de l'information et de la communication d'en travailler le concept. Elle implique un retour sur les méthodes (qu'es-ce que, dans cette discipline, une expérience validante ?). Elle est aussi un élément interprétatif essentiel, de l'ordre de la restitution du contexte pour Birdwhistell. Elle est ce qui permet de comprendre une communication, une manière de cadrer une interaction dans un ensemble qui la rende explicable.

Nous retiendrons en second lieu la notion de complexité, dont on peut déplorer l'usage positiviste : la complexité est parfois mise en avant pour rendre compte de l'expérience lorsqu'on a du mal à la modéliser. Les systèmes complexes étant plus difficiles à connaître que les systèmes simples, c'est donc ce qui explique qu'il reste de l'inconnu concernant un objet. Néanmoins, la dénomination semble trop souvent avoir pour objectif principal de situer l'objet dont on parle dans la lignée de ce qui peut être épuisé par la connaissance un jour ou l'autre. Un examen de l'extension du concept serait intéressant.

1. 2. 8. La biologie et la culture

Tout organisme est une mélodie qui se chante elle-même
(Merleau-Ponty)

L'anthropologie, pour les dictionnaires, a commencé comme discipline autonome, nous l'avons vu, avec la paléontologie, l'inscription de l'humain dans la lignée de la vie. Et ce mouvement n'était pas sans désir sous-jacent : il tendait, disait Lalande comme l'*Encyclopaedia Universalis*, à mettre en avant la logique du vivant, la progressivité des espèces et surtout leur continuité, à descendre l'homme de son piédestal biologique, évacuer la notion de saut qualitatif, bref à recréer une série causale et une lignée d'organismes déterminés. L'homme est avant tout un organisme dans la nature, parmi d'autres organismes, vivant parmi les vivants

Il touche à la culture comme à son complément ou à son opposé. Pris dans une lignée, l'humain crée aussi la variété des institutions, des techniques dans différentes sociétés avec une assez large latitude. L'humain se révèle dans la culture, dans l'invention des formes de vie spécifiques parmi les autres groupes humains. Il est différenciation, distance et transformation.

Cette différenciation, cette tension vers une capacité d'imaginer ou de créer d'autres conditions d'existence est alors description de l'humain au même titre que la détermination. Peut-être est-ce là sa caractéristique principale : une capacité à l'ouverture, au désir, à l'inassouvi. Peut-être alors cette branche n'est-elle pas antagoniste de la culture, mais voisine. L'orientation majeure de l'homme, biologiquement inscrite, est sa capacité à l'innovation et à dépasser ce qu'on en prévoit et prédit. C'était du moins la position de Merleau-Ponty.

On comprend alors pourquoi cette branche se rattache bien sûr à la connaissance. Et on comprend pourquoi le proverbe persan prend place ici : « *Quelle est la valeur des hommes ? ce qu'ils cherchent.* » Car ce qui caractérise l'humain n'est pas ce qu'il a trouvé, mais le fait de chercher ce qu'il cherche, de se créer un objectif de recherche qui va constituer pour lui l'orientation de son ouverture parmi les possibles.

On comprend aussi pourquoi la culture se rattache à la perspective de l'Autre. Car cette ouverture, cette tension de désir, cette tension d'innovation peut être ressentie et revendiquée comme exclusivement propre ou ressentie comme inspirée. La question n'est pas ici de trancher, mais de situer comment une particularité de l'humain s'inscrit dans une histoire des idées.

N'y a-t-il pas, dans les approches de l'information et de la communication, une insuffisance des références philosophiques qui leur permettrait de nouer ensemble l'ouverture culturelle et la détermination du biologique ? Les modèles mécanistes apparaissent trop souvent s'imposer au détriment d'autres courants tout simplement parce que les autres sont méconnus. Dans le cas d'une discipline récente et en état de montée en charge progressive, il serait intéressant de voir quels présupposés philosophiques traînaient et ont été saisis en premier, lesquels émergent, lesquels évoluent. Notamment, Searle remarquait que, dans une partie des écoles de l'Intelligence artificielle, les présupposés scientifiques amenaient les tenants de certaines écoles à poser des propositions parfois contradictoires les unes avec les autres, l'essentiel étant de se marquer comme inscrit dans un courant positiviste étroit, seul crédible. Il serait

intéressant de repérer les références philosophiques explicites dans un certain nombre d'ouvrages et d'en vérifier les présupposés. Une telle mise à jour permettrait l'objectivation des attitudes différentes, leur justification, leur approfondissement, leur mise en dialogue.