

ARTICULATION COLLECTIVE DES COURS D'ACTION : DE L'INSPIRATION SARTRIENNE À UN PROGRAMME DE RECHERCHE

Jacques Theureau

INTRODUCTION

Je supposerai comme connu ce qui a été dit des objets théoriques de l'activité individuelle-sociale - individuelle et en relation avec autrui - que sont le cours d'expérience, le cours d'action et le cours d'interaction (première session de ces journées : Theureau, 2002b). Ces objets théoriques permettent, comme le montrent à l'envi les études empiriques réalisées, d'aborder l'activité collective, mais de façon limitée. Si certains commentaires empiriques et pratiques sur l'activité collective et la conception de situations collectives ont pu être effectués à partir des modélisations réalisées, c'est pour ainsi dire indirectement, grâce à ce que ces modélisations donnaient à voir de l'activité collective dans les données recueillies. On doit faire mieux dans ce sens en considérant ce que nous avons appelé "articulation collective des cours d'action" (Theureau, 1992, Theureau, Jeffroy & coll., 1994). On a déjà montré qu'on le peut au moins un peu (voir, par exemple, pour ne considérer que les situations de travail, Lambert, 1992, Filippi, 1994, Theureau, 2000, Dequaire-Falconnet, 2001). C'est ce que je vais considérer ici.

Notons cependant auparavant que dans certaines situations - comme celles qui ont été étudiées par Jeffroy (1987) où plusieurs acteurs de cultures très proches se regroupaient devant l'écran d'un micro-ordinateur pour résoudre un problème d'exploitation -, il peut être pertinent de considérer comme objet théorique la réduction de l'activité collective d'une ensemble d'acteurs au "**cours d'action d'un acteur collectif**". Alors, une fois qu'on s'est assuré de la pertinence d'une telle réduction, on est ramené aux objets théoriques de l'étude de l'activité individuelle-sociale. Dans la plupart des situations, dans lesquelles les positions spatiales, les accès aux systèmes d'information, les tâches, les cultures, les ressources attentionnelles, (etc...) sont distribués, ce n'est pas le cas.

Poursuivant l'explicitation des sources philosophiques de la démarche "cours d'action" entreprise dans Theureau (2002b), je rappellerai d'abord l'intérêt et les limites de l'inspiration Sartrienne initiale (section 1). Puis, je considérerai la littérature scientifique qui porte sur l'activité collective, afin de proposer enfin des objets théoriques qui prolongent ceux de l'étude de l'activité individuelle-sociale et me semblent susceptibles de donner lieu à un programme de recherche obéissant aux mêmes critères de scientificité (section 2). En guise de conclusion, je me contenterai d'ouvrir une discussion sur le caractère problématique de l'engagement dans un tel programme de recherche.

Je rappellerai beaucoup de choses connues mais dispersées et les mettrai en perspective d'une façon en partie nouvelle, résultant du travail réflexif, spéculatif et empirique effectué depuis Theureau, Jeffroy & coll. (1994). Je ne développerai que ce que je suppose comme non connu. Je limiterai de façon draconienne les références bibliographiques. En ce qui concerne les objets théoriques à laisser à d'autres, soit qu'ils conduisent à des impasses, soit qu'ils conduisent à des vues par trop unilatérales, je donnerai des références bibliographiques dans le seul but de pointer ces dernières tout en me dispensant de les développer. En ce qui concerne les directions de recherche à compléter ou dépasser, je donnerai très peu de références bibliographiques relativement au nombre de celles qui auraient un intérêt au moins

partiel, afin de prévenir l'asphyxie des lecteurs. En effet, l'étude de l'activité collective donne lieu à de nombreuses publications, à l'intérieur de nombreuses disciplines et sous-disciplines. Se contenter de rassembler les miettes intéressantes sans les accompagner de nombreux commentaires - ce qui demanderait déjà beaucoup de place - aboutirait à un véritable "rassemblement des ignorants", pour reprendre l'expression d'un philosophe (Althusser, 1974). Ces disciplines et sous-disciplines diverses touchent à divers aspects du tout complexe que constitue l'activité collective. Mais leur rassemblement pour connaître et éventuellement transformer ce tout complexe est problématique du fait que leurs objets théoriques, construits - comme tout objet théorique - selon le principe du "pas tout", ne sont pas issus - contrairement à ce qu'exigerait une épistémologie de la complexité - d'une analyse de ce tout complexe mais de toutes sortes d'autres considérations, voire même tout simplement de traditions non interrogées.

1. L'INSPIRATION SARTRIENNE ET SES LIMITES

Poursuivons le retour à l'origine engagé dans (Theureau, 2002b). Nous avons vu que, pour Sartre, "l'être pour autrui est un fait constant de ma réalité humaine" et que "notre compréhension de l'Autre n'est jamais contemplative : ce n'est qu'un moment de notre praxis, une manière de vivre, dans la lutte ou la connivence, la relation concrète et humaine qui nous unit à lui". C'est à partir de là, de "l'aspect neuf" du "rapport à autrui" qu'il pensait avoir montré, que Sartre a abordé, dans la *Critique de la Raison Dialectique*, la question du collectif. En faisant de nombreuses et longues citations de Sartre et de ses commentateurs, je vais décliner dans cette section les divers éléments de la réponse apportée et leurs limites - du moins telles qu'elles m'apparaissent aujourd'hui - et pointer les objets théoriques que l'inspiration Sartrienne conduit à laisser à d'autres.

1.1 Le collectif n'est pas une "totalité constituée", mais une "totalité" constamment "détotalisée" par l'activité de ses composants, collectifs plus petits et individus, et il doit être abordé à partir de l'activité des pratiques individuelles

Pour Sartre (d'après Rizk, 1996, p. 8) : "Ni extérieure, ni pré-constituée, la relation affecte chaque individu d'une dimension synthétique qui l'attache de l'intérieur même de son individualité aux autres individus. Il ne faut donc pas s'étonner que Sartre, dans la *CRD*, rejette en un même mouvement et l'explication contractuelle, libérale, de la société comme une liaison externe, de type juridique, entre des individus semblables à des atomes, et la définition marxiste de la formation sociale en tant que matrice des rapports interindividuels. Ces deux hypothèses apparemment opposées reviennent au même puisque la société y est considérée comme une totalité donnée... C'est pourquoi il est préférable de partir des individus et des relations inter-individuelles : la relation humaine comporte une compréhension existentielle de la réciprocité intérieure et pratique, ou liaison immanente aux praxis individuelles". C'est ainsi, par exemple, qu'après avoir développé la notion de groupe (voir plus loin en 1.6), Sartre conclut : "Nous avons montré, en effet, que l'unité du groupe est immanente à la multiplicité des synthèses, dont chacune est *praxis* individuelle, et nous avons insisté sur le fait que cette unité n'était jamais celle d'une totalité faite mais celle d'une totalisation qui se fait par tous et partout. Ainsi l'intelligibilité du groupe comme *praxis* se fonde sur l'intelligibilité de la *praxis* singulière, en tant que celle-ci s'est perdue puis retrouvée à l'intérieur du champ pratico-inerte" (*CRD1*, p. 432).

Cependant (*CRD1*, p. 55) : "Lorsque nous disons : il n'y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes ..., nous voulons seulement dire que le support des objets collectifs

doit être cherché dans l'activité concrète des individus ; nous n'entendons pas nier la réalité de ces objets mais nous prétendons qu'elle est parasitaire".

Ajoutons que Sartre reprend une catégorie déjà proposée dans *L'Être & le Néant*, celle de "totalité détotaillée". Nous en retiendrons essentiellement les points suivants : il y a une vie des acteurs en dehors de telle situation collective ; il y a des prémisses et suites des actions en dehors de telle situation collective (voir aussi la notion de "pratique" de Garfinkel qui recouvre les activités pratiques et les productions discursives variées auxquelles elles donnent lieu - par exemple, la "pratique" carcérale comprend la vie dans les prisons, mais aussi les discours des avocats, les circuits de papiers judiciaires, les articles de journaux, les romans policiers, etc..., voir Garfinkel, 1984) ; les acteurs eux-mêmes, dans telle situation collective, mènent une vie propre.

1.2 Le collectif comme pratico-inerte : "altérité-nature"

La notion de "**pratico-inerte**", ou "matière ouvrée", ou "partage d'un monde travaillé", ou "altérité-nature", introduite par Sartre me semble essentielle pour l'étude des collectifs, à condition de la débarrasser de son jugement de valeur implicite¹. Selon Sartre, la matière est mémoire. Elle retient en elle les significations, "comme des inscriptions". Lien du sens, elle consigne l'histoire de l'humanité : " Qu'est-ce que ce rapide examen nous a appris ? D'abord que la matière seule compose les significations. Elle les retient en elle, comme des inscriptions et leur donne leur véritable efficacité : en perdant leurs propriétés humaines, les projets des hommes se gravent dans l'être, leur translucidité se change en opacité, leur ténuité en épaisseur, leur légèreté volatile en permanence ; ils deviennent de l'être en perdant leur caractère d'événement vécu ; en tant qu'ils sont de l'être, ils refusent, même s'ils sont déchiffrés et connus, de se dissoudre dans la connaissance" (CRD1, p. 245).

Cette notion préfigure en partie celle d'"**épiphi-logénèse**" proposée par Bernard Stiegler (*La technique & le temps*, Galilée), centrale pour la description du caractère anthropologiquement constitutif de la technique. Elle conduit à penser l'articulation collective des cours d'action comme concernant les acteurs et leurs interfaces (dont la situation lorsqu'elle joue le rôle d'une interface), le tout en situation.

Pour Sartre, un prototype du pratico-inerte est la chaîne de montage. Un autre en est la file d'attente d'un autobus qui a donné lieu à une célèbre description dont je présente ici un extrait : "Voici un groupement de personnes sur la Place St Germain ; elles attendent l'autobus, à la station, devant l'église. Je prends ici le mot groupement au sens neutre : il s'agit d'un rassemblement dont je ne sais pas encore s'il est, en tant que tel, le résultat inerte d'activités séparées ou une réalité commune qui commande en tant que telle les actes de chacun ou une organisation conventionnelle ou contractuelle. Ces personnes - d'âge, de sexe, de classe, de milieu très différents - réalisent dans la banalité quotidienne le rapport de solitude, de réciprocité et d'unification par l'extérieur (et de massification par l'extérieur) qui caractérise, par exemple, les citadins d'une grande ville en tant qu'ils se trouvent réunis, sans être intégrés par le travail, la lutte ou toute autre activité dans un groupe organisé qui leur soit commun. Il

¹ Ce jugement de valeur tient pour l'essentiel chez Sartre à son phantasme de « causa sui », de réalisation par le « pour soi » de l' « en soi-pour soi ». Mais il en recouvre un second, dont le critère est l'écrasement versus l'usage fécond des différences inter-individuelles, qui conduit à dénigrer la chaîne de montage ou la file d'attente d'un autobus relativement à l'équipe de foot-ball, comme nous le verrons immédiatement. Il en recouvre même un troisième et un quatrième, dont les critères sont respectivement la passivité versus l'activité et la dispersion versus l'intégration.

faut remarquer d'abord, en effet, qu'il s'agit d'une pluralité de solitudes ; ces personnes ne se soucient pas les unes des autres, ne s'adressent pas la parole et, en général, ne s'observent pas ; elles existent côte à côte autour d'un poteau de signalisation... A ce niveau, les solitudes réciproques comme négation de la réciprocité signifient l'intégration des individus à la même société et, *dans ce sens*, peuvent être définies comme une certaine façon (conditionnée par la totalisation en cours) de vivre en intériorité et comme réciprocité au sein du social la négation extériorisée de toute intériorité... Mais en même temps le rapport de réciprocité demeure dans le rassemblement même et entre ses membres, la négation par la praxis de solitude le conserve comme nié : c'est en effet, la pure et simple existence pratique des hommes parmi les hommes... A ce niveau, nous pouvons retrouver de nouveau la même société (qui tout à l'heure agissait en massificatrice) en tant que son être pratico-inerte sert comme milieu conducteur de réciprocités interindividuelles : car ces hommes séparés forment un groupe en tant qu'ils sont tous supportés par un même trottoir qui les protège contre les autos qui traversent la place, en tant qu'ils sont groupés autour de la même station, et. Et surtout ces individus forment un groupement en tant qu'ils ont un *intérêt commun*, c'est-à-dire en tant que, séparés comme individus organiques, une structure de leur être pratico-inerte leur est commune et les unit de l'extérieur. Ce sont tous ou presque tous des employés, des usagers de la ligne, qui connaissent l'horaire des passages d'autobus et leur fréquence, qui en conséquence attendent la même voiture : l'autobus de 7 H 49. Cet objet en tant qu'ils sont dépendants de lui (avaries, pannes, accidents) *est leur intérêt présent*" (CRD1, p. 308-319).

1.3 Le collectif comme serment : "altérité-culture"

L'opposé du pratico-inerte, c'est pour Sartre le serment : "Lorsque la liberté de fait praxis commune pour fonder la permanence du groupe en produisant par elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle le serment" (CRD1, p. 518). Selon Mulatris (1999, p. 215) : "L'organisation du groupe en structures différenciées est une reconnaissance et une exploitation des particularités individuelles définies comme des fonctions du groupe. Cela, nous dit Sartre, s'apparente un peu à la vie d'une équipe de football. Chaque joueur remplit une fonction singulière, porte un numéro qui le distingue. Mais chacun de ses gestes s'intègre dans ceux de tous ses co-équipiers et en est le prolongement. C'est dire que l'altérité est réadmise au sein du groupe comme "hétérogénéité réglée". Et c'est le serment qui joue le rôle de règlement. C'est une altérité positive dite "altérité-culture", et non pas une altérité négative ou "altérité-nature" comme il en est le cas dans le pratico-inerte. Les différences sont acceptées comme des spécifications de l'action : "Tout se passe comme si le groupe avait produit à tel endroit la force ou le cerveau dont il avait besoin... Ce n'est pas d'abord un homme plus fort que moi, c'est d'abord un renforcement de la défensive commune en tel lieu qui risque le plus d'être attaqué" (CRD1, p. 562)".

1.4 L'exigence de sens collectif comme exigence vécue

Un aspect important, souligné par Mulatris (1999, p. 266), est que : "le caractère irréfléchi (ou en d'autres termes pré-réflexif) de la conscience originaire signifie que sur le plan de l'acte (entendu globalement comme ouverture au monde), il n'y a pas de thématization. Nous agissons pré-thématiquement sans poser, sans justifier, la finalité de nos actes... : "... nous agissons avant de poser nos possibles et ... ces possibles qui se découvrent comme réalisés ou en train de se réaliser renvoient à des sens qui nécessiteraient des actes spéciaux pour être mis en question" (E&N, p. 73). C'est ce que Sartre appelle le "fond existant" qui éclaire toute action humaine. Le vécu désigne ce monde de sens auquel nous sommes activement, empathiquement, portés. Il n'exclut pas en lui-même cet "arrière-fond rationnel" qu'évoque

{C89*} THEUREAU J. (2002) Articulation collective des cours d'action : de l'inspiration Sartrienne à un programme de recherche, 4^e Journées Act'ing "Objets théoriques, objets de conception, objets d'analyse & situations d'étude privilégiées", 6-7 Juin, Nouan-Le-Fuzelier.

Habermas (in "*Théorie de l'agir communicationnel*" selon lequel le monde vécu se suscite à partir du caractère rationnel, thématique, de l'action). Seulement, en sa qualité d'arrière-fond, il reste pré-thématique mais peut toujours être thématisé".

1.5 La position de l'observateur compréhensif

Nous avons cité dans Theureau (2000b) l'exemple du match de boxe : "La plupart du temps, un boxeur sait ce qu'il fait (en tant que ce qu'il fait est la réalisation en cours de son projet et non en tant que son acte est un événement qui se développe aussi dans l'autonomie du milieu objectif) mais il totalise mal ce que fait son adversaire, il s'applique trop à déjouer sa tactique pour reconstituer sa stratégie (c'est le manager, ce sont les soigneurs qui font pour lui cette totalisation et qui la lui communiquent entre les rounds) ... Cette attitude est limitée, mais elle comporte sa propre intelligibilité : c'est le développement objectif et compréhensible d'une action, à partir d'un épicycle, en tant que l'agent reste réellement sujet du combat... Mais si le match doit être intelligible dialectiquement, c'est-à-dire s'il doit se révéler comme unité, son intelligibilité doit être celle d'une praxis-processus très particulière, puisque le processus est ici défini comme la détérioration d'une praxis par une autre" (CRD, Tome 2, p. 19).

Cette description a pour conséquence que : "De fait, il y a deux manières de suivre un combat de boxe et deux seulement : le spectateur inexpérimenté choisit un favori et se place à son point de vue, c'est-à-dire qu'il le considère comme le sujet du combat, l'autre n'étant qu'un objet dangereux. Cela revient à faire de ce duel une action risquée mais solitaire et à totaliser la lutte avec un seul des combattants ; les amateurs ou les spécialistes sont capables, eux, de passer successivement - et très rapidement - d'un système à l'autre, ils apprécient les coups et les parades mais, quand ils arriveraient à changer de système instantanément, ils ne totalisent pas les deux totalisations adverses. Certes, ils donnent une unité réelle au match ; ils disent en sortant : "c'était un beau combat, etc...". Mais cette unité s'impose du dehors à un événement" (CRD2, p. 13).

Nous avons repris à ce propos la distinction que fait Sartre entre intellection et compréhension : "Je nomme intellection toutes les évidences temporalisantes et dialectiques en tant qu'elles doivent pouvoir totaliser toutes les réalités pratiques et je réserve le nom de compréhension à la saisie totalisante de chaque praxis en tant que celle-ci est intentionnellement produite par son ou ses auteurs" (CRD, p. 162). À l'"intellection" correspondrait l'analyse de l'articulation collective des cours d'action (ainsi que celle du cours d'action que nous avons abordée dans Theureau, 2002b), tandis qu'à la "compréhension" correspondrait l'analyse du cours d'expérience de chacun des acteurs.

1.6 Une typologie des collectifs sans histoire des interactions : une impasse dont Sartre nous embarrasse

Selon Sartre : "le **groupe** se définit par son entreprise et par ce mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une *praxis* pure en tentant de supprimer en lui toutes les formes de l'inertie ; le **collectif** se définit par *son être*, c'est-à-dire en tant que toute *praxis* se constitue par lui comme simple *exis* ; c'est un objet matériel et inorganique du champ pratico-inerte en tant qu'une multiplicité discrète d'individus agissants se produit *en lui* sous le signe de l'Autre comme *unité réelle dans l'Être*, c'est-à-dire comme essentiel et que son inertie pénètre *chaque praxis individuelle* comme sa détermination fondamentale par l'unité passive, c'est-à-dire par l'interpénétration *préalable* et *donnée* de tous en tant qu'Autres" (CRD1, p. 307-308). Cette distinction permet à Sartre de définir une typologie ternaire des collectifs : la

série, ou collectif proprement dit, ou inertie sérielle, reposant sur le pratico-inerte (la chaîne de montage, la file d'attente à l'arrêt d'autobus) ; le **groupe en fusion**, ou action commune, comme dissolution en acte de l'être sériel (que nous allons présenter immédiatement) ; le **groupe institutionnalisé** qui tient des deux premiers (l'équipe de football).

La notion de **groupe en fusion** est introduite par Sartre à partir de l'exemple "méthodologiquement le plus simple" (CRD1, p. 422) de la prise de la Bastille. Dans ce cas : "la multiplicité des synthèses ne peut se définir dans le groupe *pratique* (et en fusion) comme l'inerte coexistence de processus identiques et liés par de simples rapports d'extériorité. Et, pas davantage comme une liaison sérielle d'altérité unissant les synthèses en tant qu'autres. Elle existe, pourtant, puisque chaque individu agit et développe son action à partir des circonstances qui le conditionnent. Et il est vrai aussi qu'il n'y a pas d'unité synthétique de la multiplicité des totalisations au sens où une super-synthèse se ferait, dans la transcendance, synthèse des synthèses. Ce qui se produit en fait c'est que l'unité du tout *est*, à l'intérieur de chaque synthèse en acte, son lien d'intériorité réciproque avec toute autre synthèse du même groupe, en tant qu'elle est *aussi* l'intériorité de cette autre synthèse. En un mot, l'unité est unification du dedans de la pluralité des totalisations, c'est *du dedans* qu'elle nie cette pluralité comme existence d'actes distincts et qu'elle affirme l'existence de l'activité collective comme unique" (CRD1, p. 424). C'est l'idée du "tiers tournant" où le "regard" du tiers totalise les dyades homme-homme et où chacun devient tiers à son tour.

Alors, pour Sartre, en effet : "La formation binaire, comme relation immédiate d'homme à homme, est fondement nécessaire de toute relation ternaire ; mais inversement celle-ci, comme médiation de l'homme entre les hommes, est le fond sur lequel la réciprocité se reconnaît elle-même comme liaison réciproque. Si la dialectique idéaliste a fait un usage abusif de la triade, c'est d'abord parce que la relation *réelle* des hommes entre eux est nécessairement ternaire. Mais cette trinité n'est pas une signification ou un caractère idéal du rapport humain : elle est inscrite dans l'être, c'est-à-dire dans la matérialité des individus" (CRD1, p. 189). Il introduit cette idée à partir de divers travaux anthropologiques, mais d'abord à partir d'une description d'expérience (CRD1, p. 182-186) : "De ma fenêtre je vois un cantonnier sur la route, un jardinier qui travaille dans un jardin. Entre eux, il y a un mur surmonté de tisons de bouteilles qui défend la propriété bourgeoise où travaille le jardinier. Chacun d'eux ignore donc entièrement la présence de l'autre ; chacun est absorbé dans son labeur, ne songe même pas à se demander s'il y a des hommes de l'autre côté. Quant à moi, qui les vois sans être vu, ma position et ce survol passif de leur labeur me situe par rapport à eux : je "prends des vacances", dans un hôtel, je me réalise dans mon inertie de témoin comme un intellectuel petit-bourgeois ; ma perception n'est qu'un moment d'une entreprise (je cherche le repos après un "surmenage", ou la "solitude" pour faire un livre, etc.) qui renvoie à des possibilités et à des besoins propres à mon métier et à mon milieu. De ce point de vue, ma présence à la fenêtre est une activité passive (je veux "respirer l'air pur" ou je trouve le paysage "reposant", etc.) et ma perception présente figure à titre de moyen dans un processus complexe qui est l'expression de ma vie entière" (p. 182). C'est pourtant à partir de là que Sartre peut dire : "... ce nouveau stade de l'expérience me découvre la relation humaine au sein de l'extériorité pure dans la mesure où je découvre l'extériorité objective comme vécue et dépassée dans l'intériorité de ma *praxis* et comme indiquant un ailleurs qui m'échappe et qui échappe à toute totalisation parce qu'il est lui-même totalisation en cours" (p. 186). Conclusion : "l'unité de la dyade ne peut être réalisée que dans la totalisation opérée du dehors par un tiers" (CRD1, p. 194).

Comme l'écrit Lévy (1979, p. 273) : "Nous savions depuis *L'Être & le Néant* que la réciprocité était hantée par le Tout et ne se consolait pas de la perte de son unité, décapitée. La *Critique de la raison Dialectique* résout le problème : à la place du Tout, elle met la quasi-totalité (la chose ouvrée) ou la totalisation (du tiers)". Autant la première m'apparaît empiriquement féconde, non pas en tant que totalisation mais en tant qu'élément constitutif, avec les autres acteurs, de la situation de chaque acteur, autant de la seconde me semble pure fantasmagorie : si de tels jeux de regards existent certainement, ils ne peuvent fonder le collectif qui a pris la Bastille.

Au total, dans une telle typologie, l'histoire des interactions entre les individus est éliminée : le **sériel** est atemporel et sa définition exclut toute référence à des interactions autres que celles qui sont contraintes par la matière ouvrée (pourtant, il y a beaucoup d'interactions possibles entre des gens qui attendent un autobus comme entre des ouvriers sur chaîne de montage !) ; le **groupe en fusion** repose sur le tiers tournant et non pas sur les interactions entre les acteurs ; le **groupe institutionnalisé** repose sur un serment daté.

Heureusement, la question a été de nouveau ouverte par Sartre lui-même à partir d'une révision de sa notion de conscience pré-réflexive. Comme je l'ai rappelé dans Theureau (2002b), dans le dernier texte qu'il a donné à l'impression de son vivant, Sartre écrit : "Toute conscience me paraît actuellement, à la fois comme se constituant elle-même comme conscience et, dans le même temps, comme conscience de l'autre et comme conscience pour l'autre... J'ai laissé chaque individu trop indépendant dans ma théorie d'autrui de *L'Être et le Néant*... Je n'avais pas déterminé ce que j'essaie de déterminer aujourd'hui : la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus" (Sartre & Lévy, 1991, p. 40). Une telle formulation peut permettre de réintégrer dans la description, à la fois la situation pour chaque acteur comme comprenant les autres acteurs et la présence des autres acteurs dans l'acteur lui-même.

1.7 Quelques objets théoriques dont Sartre nous débarrasse

Si Sartre aboutit à une impasse en ce qui concerne le collectif, il nous conduit aussi à laisser à d'autres de nombreux objets théoriques, en montrant ou permettant de montrer qu'ils aboutissent, soit à des impasses, soit à des vues par trop unilatérales :

- les objets théoriques qui considèrent le collectif comme donné et non pas construit : par exemple, l'activité collective comme réalisation d'une division des tâches ou procédures ou fonctions (la psychologie du travail centrée sur la tâche ou la sociologie fonctionnaliste) ;
- les approches idéologiques : par exemple, le collectif comme relations de pouvoir ou le collectif comme jeu de justifications, au lieu de simplement chercher à dégager les relations de pouvoir et justifications qui apparaissent entre autres choses dans les activités individuelles ;
- les objets théoriques plus sophistiquées - et dont on peut montrer la capacité à produire des résultats empiriques intéressants - : celle du collectif réduit au système de signes et aux structures (la sociologie, la sémiologie et l'anthropologie culturelle structuralistes) ; celle du collectif comme savoir ou référentiel commun (certaines sociologies du travail) ; celle du collectif comme agir communicationnel (Habermas) ou comme invariants de communication ; mais aussi celle de l'activité collective comme "actor network" (Callon, Latour et aujourd'hui, Suchman, voir, par exemple, Law & Hassard, 1999) où, pour reprendre le langage de Sartre, la culture est interprétée comme pratico-inerte.

{C89*} THEUREAU J. (2002) Articulation collective des cours d'action : de l'inspiration Sartrienne à un programme de recherche, 4^e Journées Act'ing "Objets théoriques, objets de conception, objets d'analyse & situations d'étude privilégiées", 6-7 Juin, Nouan-Le-Fuzelier.

Si l'on remonte à l'absence de "sujet" dans la conscience pré-réflexive, on peut ajouter à ces impasses et vues par trop unilatérales celle du collectif comme croisement des points de vue de "sujets" (certaines psychologies et sociologies du travail). Le "sujet" ou "ego" en question n'étant qu'un produit de la conscience réflexive, une telle approche du collectif conduit à mettre l'imaginaire, individuel ou de groupe ou de classe, au fondement du collectif. Dans l'hôpital, par exemple, comme j'avais pu le voir lors de mes vieilles études infirmières, cela conduit à réduire le collectif aux conflits entre médecins et infirmières, entre administration et médecins, etc..., au lieu de le trouver dans les activités (avec évidemment les conflits lorsqu'ils existent et y jouent un rôle).

On pourrait ajouter que Sartre nous met d'avance en garde contre la réduction de l'activité collective à la coopération sans l'antagonisme et inversement, c'est-à-dire respectivement à la réduction professionnelle ergonomique et à l'imaginaire sociologique.

On peut aussi devancer la présentation que nous ferons en 2.2 des apports du "collectivisme méthodologique" de Hutchins et de certains interactionnistes. Ces travaux considèrent que l'activité individuelle ne peut s'analyser qu'en partant de l'activité collective telle qu'elle peut être perçue par l'observateur participant. C'est, comme on l'a vu plus haut, la démarche opposée que propose Sartre. Mais il faut ajouter qu'en fait l'observation participante, surtout lorsqu'elle met en œuvre sérieusement les leçons épistémologiques de l'anthropologie culturelle, réintègre implicitement l'activité individuelle au point de départ.

2. QUELQUES BALISES POUR DES OBJETS THEORIQUES OUVRANT SUR UN PROGRAMME DE RECHERCHE

Sartre nous débarrasse donc de quelques impasses et vues par trop unilatérales, nous fournit le principe d'une approche, mais est loin de nous fournir une approche. Plusieurs recherches et courants de recherche scientifiques, joints aux études empiriques de l'"articulation collective des cours d'action" cités en introduction et à diverses études empiriques de psychologie du travail et ergonomie qu'il serait trop long de citer, permettent de préciser quelque peu une telle approche. J'aborderai cette littérature scientifique sans prétention à l'exhaustivité mais à seule fin d'initier un travail futur (qui serait mené, par exemple, par d'autres que moi), et ne considérerai que les auteurs qui me semblent essentiels pour la précision des objets théoriques et la mise en évidence des impasses et vues unilatérales à éviter : Maturana & Varela (2.1), Hutchins et quelques ethnométhodologues (2.2 et 2.3), Cicourel, Gatewood, Grosjean & Lacoste, ainsi que Pavard, Rognin, Salembier, Zouinar (2.4). Je les parcourrai rapidement avant de préciser des objets théoriques qui prolongent ceux de l'étude de l'activité individuelle-sociale et sont susceptibles de donner lieu à un programme de recherche obéissant aux mêmes critères de scientificité (2.5).

2.1 La notion d'autonomie et l'activité collective

Dans Theureau (1992), nous avons distingué, en suivant Maturana et Varela (1987), trois ordres de couplage structurel : un **couplage structurel de premier ordre**, entre une unité autopoïétique et son environnement ; un **couplage structurel de second ordre**, entre un organisme ayant un système nerveux et ce système nerveux ; un **couplage structurel de troisième ordre** (ou couplage "social", "structurel mutuel ontogénique") entre de tels organismes ayant un système nerveux.

Nous avons repris l'idée selon laquelle les couplages structurels de premier et de second ordre constituent des domaines de phénomènes, respectivement celui des interactions du système vivant avec son environnement (**domaine cognitif**) et celui des interactions du système nerveux avec l'ensemble du système vivant (**domaine de structure**), qui sont spécifiés par des unités, respectivement le système vivant et le système nerveux. Mais, nous avons ajouté, comme d'ailleurs Varela l'avait suggéré : "Par contre, le couplage structurel de troisième ordre, s'il constitue bien un nouveau domaine de phénomènes (**domaine consensuel**), n'est pas spécifié, à proprement parler, par une nouvelle unité. Les systèmes vivants qui entrent dans un couplage structurel de troisième ordre ne constituent pas un super-système vivant, "nation", "culture", "race" ou "travailleur collectif". C'est chacun d'entre eux qui devient une nouvelle unité : un "acteur"".

Nous avons conclu d'une présentation détaillée de ces diverses notions qu'en ce qui concerne la cognition des acteurs, on devra donc s'intéresser à (deux) domaines de phénomènes : le **domaine consensuel entre plusieurs acteurs**, le couplage structurel de troisième ordre entre ces acteurs ; le **domaine cognitif de chaque acteur**, couplage structurel de premier ordre de l'acteur avec son environnement tant matériel que social. D'où, dans le langage de l'hypothèse de l'autopoïèse, une reformulation de l'objet théorique "cours d'action" :

- le **cours d'action individuel (solitaire ou social)**, c'est le **domaine cognitif potentiellement consensuel d'un acteur**, c'est-à-dire ce qui dans le domaine cognitif d'un acteur est "racontable et commentable", ou encore peut faire l'objet d'un discours de la part de l'acteur, peut participer à un domaine consensuel ;
- le cours d'action collectif ou plutôt - pour ne pas risquer de confondre cet objet théorique avec le cours d'action d'un acteur collectif (voir introduction) - **l'articulation collective des cours d'action**, c'est **l'articulation des domaines cognitifs potentiellement consensuels individuels de plusieurs acteurs**. Il ne concerne pas le domaine consensuel en tant que tel, mais seulement en tant qu'il participe à la constitution des domaines cognitifs potentiellement consensuels individuels des différents acteurs et de leur articulation.

Ces auteurs nous suggéraient donc, comme Sartre, une approche du collectif (1) comme activité collective, (2) intégrant l'activité individuelle et (3) échappant au monopole de la communication. Ils ajoutaient le corps des acteurs dans cette affaire, ce qui ouvrait sur des considérations physiologiques et psycho-physiologiques, donc sur l'ensemble de l'interdisciplinarité ergonomique. Tout ceci reste, à mon avis, pertinent, sauf que, comme nous l'avons vu dans une note de Theureau (2002b), l'usage et John Stewart (communication personnelle) m'ont convaincu que la notion d'autopoïèse n'apportait aucune lumière supplémentaire sur la nature du vivant, à part l'idée que le vivant rentre dans la catégorie plus générale de "système autonome" ou "opérationnellement clos". Négativement, ce repli sur la notion d'autonomie (ou clôture opérationnelle) conduit à abandonner pour l'instant la perspective d'une intégration des sciences humaines et biologiques qui ne serait pas la réduction des premières aux secondes. Positivement, elle ouvre sur la considération d'autonomies de collectifs divers - et de degrés divers - auxquelles peut participer un même individu selon les circonstances.

La notion d'autonomie permet de pointer de nouvelles impasses à éviter : l'impasse de l'activité collective comme niveau systémique (Jens Rasmussen et ses épigones). Elle permet aussi de pointer l'insuffisance sinon l'impasse de l'activité collective vue en définitive - malgré la référence à Maturana & Varela - comme domaine consensuel (décrit par des emprunts à la

{C89*} THEUREAU J. (2002) Articulation collective des cours d'action : de l'inspiration Sartrienne à un programme de recherche, 4^e Journées Act'ing "Objets théoriques, objets de conception, objets d'analyse & situations d'étude privilégiées", 6-7 Juin, Nouan-Le-Fuzelier.

théorie des actes de langage) sans domaines cognitifs, qui a été proposée par Winograd & Flores (1986) (voir aussi Winograd, 1987, Flores et al., 1988)².

2.2 La cognition sociale distribuée, l'interactionnisme et l'activité collective

Ce que nous avons écrit jusque-là conduit à une approche du collectif (1) comme activité collective, (2) intégrant l'activité individuelle et (3) échappant au monopole de la communication. Mais, actuellement, les approches du collectif parmi les plus fécondes satisfont aux points (1) et (3), mais pas au point (2). Elles contestent l'"individualisme méthodologique" du cognitivisme et le remplacent par un "collectivisme méthodologique". De ces approches, nous nous contenterons ici de citer sans les présenter plus avant celles qui prennent en compte la situation matérielle et sa conception technique et qui ont été parties prenantes de nos discussions depuis longtemps :

- la cognition socialement distribuée (Hutchins, 1994, 2000, Hutchins & Klausen, 1990, Hutchins & Hazlehurst, 1991);
- l'interactionnisme (Heath & al., 2000, Heath & Luff, 1998, Suchman, 1998, Goodwin, 1998).

La notion d'autonomie n'exclut cependant pas a priori l'étude directe - c'est-à-dire sans passer par celle de l'activité individuelle - de l'activité collective. Nous avons vu que la notion de couplage structurel peut concerner aussi bien les pratiques individuelles que les pratiques collectives et que donc, s'il y a autonomie des acteurs, il peut y avoir aussi autonomie de collectifs de différentes tailles. Une étude de la construction collective de l'activité peut donner lieu à des objets théoriques et à des observatoires plus parcimonieux que ceux qui considéreraient les cours d'action ou les pensées privées. De tels objets théoriques et observatoires perdent éventuellement des phénomènes de la construction individuelle de l'activité pour gagner un accès plus facile et moins coûteux - plus parcimonieux - à sa construction collective. Comme nous l'avons montré en Theureau (2000), où, pour le même fragment de données de conduite de réacteur nucléaire en situation accidentelle, nous comparons une analyse en termes de "socially distributed cognition" et une autre en termes d'"articulation collective collective des cours d'action" limitée, en ce qui concerne l'activité observable, à la part de celle-ci qui appartient aux cours d'expérience des différents acteurs, les phénomènes sacrifiés dans la première approche n'empêchent pas l'explication de certaines parties de l'activité, mais l'empêchent pour d'autres parties.

Si nous en restions là, les études interactionnistes et de cognition socialement distribuée n'apparaîtraient que comme des approches de l'articulation collective des cours d'action, voire de l'articulation collective des pensées privées, plus parcimonieuses, donc à la fois plus rapides et plus limitées, que celles qui passeraient par l'analyse des cours d'action ou des pensées privées individuels, mais qui seraient suffisantes dans certains cas et pour certains aspects des activités considérées. En fait, ces études interactionnistes et de cognition sociale distribuée considèrent aussi des phénomènes relativement fins des interactions langagières et gestuelles qui à la fois échappent à ces dernières et y contribuent. Une partie de ces résultats et méthodes de ces approches ressortant du "collectivisme méthodologique" peuvent certainement être intégrés dans une analyse de l'articulation collective des cours d'action plus développée (celle que nous esquisserons en 2.5 en termes de "concaténation des cours

² Cette critique n'a pas empêché Leonardo Pinsky et moi-même de trouver dans cet ouvrage une source d'inspiration, en particulier concernant les relations entre paradigme théorique & épistémologique, objets d'analyse et objets de conception, que je continue à recommander (voir Theureau, 1992, 1998).

d'interaction". Mais, comme une telle intégration n'est pas encore réalisée actuellement, la coopération d'une pluralité de ces approches semble constituer la meilleure voie.

2.3 Le collectivisme méthodologique et le monopole de la conscience réflexive

Un argument du collectivisme méthodologique, qui pointe, par exemple, dans les discussions avec Christian Heath et avec Edwin Hutchins, est celui de l'inexistence de la conscience pré-réflexive, ou du moins - mais ce qui revient au même - de l'impossibilité d'y accéder. En définitive, n'existe pour eux que la conscience réflexive, qu'elle donne lieu à communication avec d'autres ou consiste en un discours privé. S'il en est ainsi, l'observateur extérieur et l'acteur ont le même statut dans le processus de connaissance de l'activité de l'acteur, avec même une prime pour l'observateur extérieur lorsqu'il est "scientifique", puisque, concernant la conscience réflexive, nous sommes toujours - et avec de nombreux arguments empiriques - dans l'"ère du soupçon" : .

En rédigeant ce texte, je suis tombé sur la transcription qui avait été faite mais non publiée d'une des journées de travail (celle datée du 21/06/1990 après-midi sur la méthode d'auto-confrontation) que le feu groupe "anthropologie cognitive & conception ergonomique" avait eues avec Edwin Hutchins. Je la reproduis ci-dessous, car elle me semble bien montrer qu'au-delà des questions méthodologiques, c'est un pari sur la nature des choses, donc sur les objets théoriques pertinents, qui est en jeu.

Ed Hutchins : My position with respect to verbal data goes back to the earliest work I told you on Monday (Hutchins, 1980), in which I was working at discourse and looking for a structure which seemed to be repeated, a schema, which seemed to account for memorization of the discourse that does not account for particular facts as mentioned in the discourse... The underlying hypothesis is that, in terms of this cognitive system, in order to communicate effectively from one person to the other, we have no choice but to use these structures that we share, that are legitimate ways of assembling ideas in our culture... If I violate the terms of these kinds of structures, then people say that does not make any sense, that those things don't go together that way.

Michèle Lacoste : Is it something like linguistic grammaticality ?

Ed : Well, it is a bit like linguistic grammaticality, but it is in the domain of the content. So, in the Trobriand land litigation, there are six models that say : in order for me to have the rights, someone else must have had it and he must have allocated it to me. If I tell a different kind of story, that does not conform to that kind of schema, people will say : that doesn't make any sense. So, the idea is that one of the resources that people use in constructing discourse must be these kinds of "must be" rules that say what is the form of a plausible account of this kind of thing that I am talking about. How can I construct a culturally meaningful story about whatever it is that I am talking about ? We are not free to construct any story we like if we wish to be understood. And, furthermore, whether someone uses that kind of structure, this question is independent of the truth of what they say... Part of the cultural anthropology of this kind of work is to say : what are the schema upon which plausible or cultural meaningful accounts are constructed ? Now, the problem for me precisely is : I observe some people engaged in a task, and who are producing verbal behaviour, the pilots for example, and I look at this action and communication and see if I can discover recurrent structures which tell me what pilots expect. If this happened and then that happens, we also expect that to happen. And if this did not happen, that will not happen. This is a structure of belief that pilots have about how events happen together, how events cause each other or precludes each other. And we would like to find out what that is. We can get data about that by watching them actually

{C89*} THEUREAU J. (2002) Articulation collective des cours d'action : de l'inspiration Sartrienne à un programme de recherche, 4^e Journées Act'ing "Objets théoriques, objets de conception, objets d'analyse & situations d'étude privilégiées", 6-7 Juin, Nouan-Le-Fuzelier.

doing the task, or we can ask them questions about it, we can interview them. What we look for when they talk to us is not the truth or the falseness of the assertion they make. We are looking at what is the structure of the schema by which this is a sensible thing to say. Just as if we're going to the used-car salesman, we have to study the car salesman : we don't believe what he says but we ask why it is a reasonable thing for him to say that this automobile was owned by an old lady. So, if we come to the question of what do we do with the data of self-confrontation, the question is : what kind of interpretants are involved ? We present the subject with a task which is : generate for me a culturally meaningful account of your own behaviour while we will remind you what happened by showing you this videotape. At that point, the question is : do we take the content of what the subject says as to actually be information about what happened in that very event, or do we look at the structure of the account to see what it is that pilots believe is a meaningful way to construct a story about what happened in the event ? ... The point is : shall we take the linguistic behaviour that is produced here as something which is true, or is this another source of data about the structure that subjects believe?

Si ce que nous appelons une conscience pré-réflexive existe, ce qu'on doit tirer de ce qu'Ed Hutchins nous dit là, c'est seulement qu'il faut faire en sorte que les acteurs mis en situation d'auto-confrontation ne se mettent pas en situation de nous raconter une histoire culturellement plausible. Il faudra en tenir compte lorsque nous discuterons de l'observatoire. Si, au contraire, ce que nous appelons une conscience pré-réflexive n'existe pas, si ne sont possibles que des récits réflexifs, il faut mettre la clef sous le paillason...

2.4 Le développement de voies moyennes

Parallèlement aux rares recherches qui ont été effectuées en termes d'articulation collective des cours d'action (voir, par exemple, pour ne considérer que les situations de travail, Lambert, 1992, Filippi, 1994, Theureau, 2000, Dequaire-Falconnet, 2001), on trouve des recherches qui, comme elles, construisent diverses voies moyennes entre le collectivisme méthodologique et l'individualisme méthodologique. Elles dessinent ce qu'on pourrait qualifier de "situationnisme méthodologique". Citons-en quelques-unes, sans prétention à l'exhaustivité, pour rappel.

Ce sont, par exemple :

- certains travaux de sociologie cognitive (par exemple, Cicourel, 2000) et d'anthropologie cognitive (par exemple, Gatewood, 1983, 1985);
- à travers les notions de "système coopératif", d'"activités coopératives" et d'"environnement cognitif mutuel" (cette dernière étant empruntée à Sperber & Wilson, 1986), les recherches de Pavard (2000), Rognin et al. (2000) et Zouinar (2000), etc... (voir aussi ces journées) ;
- Grosjean & Lacoste (1999), Lacoste (2000, 2001), Grosjean (2001), qui explicitement proposent (1) de "dépasser l'interaction pour s'appuyer sur des temporalités plus longues" (Grosjean & Lacoste, 1999, p. 66) et, ce faisant, de dépasser l'analyse des cours d'action vers celle de la construction d'un sens et d'une activité collectives (voir ibidem, p. 67, la discussion concernant la notion d'"histoire").

C'est dans l'espace délimité par de tels travaux que la définition des objets théoriques que je vais présenter maintenant s'inscrit.

2.5 Des objets théoriques pour un programme de recherche

En définitive, trois autres paires * me semblent pouvoir et devoir être ajoutées à celles que nous avons déjà présentées en ce qui concerne l'étude de l'activité individuelle-sociale (Theureau, 2002b), et dont je reprends le vocabulaire (figures 1, 2 et 3) :

- (1) entre **domaine cognitif joint** de plusieurs acteurs munis de leurs interfaces et **concaténation des domaines cognitifs**, ou encore **des cours d'interaction** (dégagés, comme on l'a vu dans Theureau, 2002b - et contrairement à l'interactionnisme - à partir du primat du cours d'expérience) ;
- (2) entre **articulation collective des cours d'action** de plusieurs acteurs munis de leurs interfaces et **concaténation des cours d'action** ;
- (3) entre **articulation collective des cours d'expérience** de plusieurs acteurs munis de leurs interfaces et **concaténation des cours d'expérience** (susceptible d'être précisé comme construction d'un "sens commun" aux acteurs à chaque instant, ce dernier étant vu comme partage & distribution des structures significatives et états de préparation de chaque acteur à cet instant).

Il est facile de vérifier que de telles définitions de paires * prennent en compte la précision des objets théoriques qui a été effectuée en ce qui concerne l'activité individuelle-sociale (Theureau, 2002b), ainsi que certaines contributions du collectivisme méthodologique et, bien sûr, les recherches que nous venons de qualifier de "voies moyennes". Elles militent pour une considération des deux membres de chaque paire *, ce que réalisent de diverses façons les voies moyennes. Mais, elles ouvrent aussi sur une étude directe du premier membre de chaque paire *. C'est ce que fait le collectivisme méthodologique. Mais, alors, elles conduisent à s'assurer que la description de ce premier membre se présente comme résumant le second. C'est ce que ne fait pas le collectivisme méthodologique.

CONCLUSION : UN ENGAGEMENT PROBLÉMATIQUE

Par nature, l'engagement qui sous-tend un programme de recherche et, plus généralement, toute entreprise est problématique. Nous avons vu dans Theureau (2002b) qu'il était possible, dans le cadre d'une concrétisation de l'ensemble de la démarche traduite par la figure 1 de ce texte, de développer une étude de l'activité individuelle-sociale qui s'inscrit dans une certaine réciprocité entre acteur et observateur-interlocuteur. Un bilan des études et recherches réalisées sur les cours d'action montrerait que cette possibilité a pu être largement actualisée, même s'il ferait aussi apparaître des points noirs. La question se trouve relancée lorsqu'on passe à l'étude de l'activité collective. L'exemple fondateur de Sartre, celui du touriste qui prétend totaliser le jardinier et le cantonnier, est facilement transposable au chercheur qui prétendrait totaliser les divers acteurs d'une situation collective quelconque. Ce serait selon Lévy (1979) "chuter dans la métaphysique" : "Il y a une équivoque de la réciprocité, chez Sartre. La réciprocité nous attire vers le royaume qu'annonce la rencontre d'Autrui, mais nous voici aussitôt rabattu dans la communauté d'équivalence, dans la nuit monotone où le Tiers, vigile inlassable, nous attend. Tout se découvre dans le regard : l'exigence éthique pressentie dans la rencontre avec Autrui (découverte et manquée comme fraternité dans l'Apocalypse³) ; la chute métaphysique : le Tiers comme vicaire de la Totalité. Et la réciprocité comme équivalence. Tirailé entre la pulsion éthique et la pulsion métaphysique, Sartre, théoriquement, succombe à la deuxième" (op. cit., p. 279). La découverte de la "communauté d'équivalence" pourrait faire qu'au moins, ce Tiers ne se prenne pas a priori pour supérieur à ceux qu'il prétend totaliser, au contraire de ce qu'auraient tendance à faire de nombreux "scientifiques". Mais, la hiérarchie pointe dans le "vicaire" : "...

³ La prise de la Bastille.

{C89*} THEUREAU J. (2002) Articulation collective des cours d'action : de l'inspiration Sartrienne à un programme de recherche, 4^e Journées Act'ing "Objets théoriques, objets de conception, objets d'analyse & situations d'étude privilégiées", 6-7 Juin, Nouan-Le-Fuzelier.

Sartre confie à la Trinité le soin d'organiser la relation sociale. Nous vouant ainsi à la hiérarchie ; il est vrai que chacun de nous peut devenir un Tiers "comme en ces jeux d'enfants où chacun devient à son tour chef d'armée ou chef de brigands" (CRD1, p. 197). Jamais "la société fondamentale" n'échapperait au Tiers, à l'œil de Big Brother⁴ ou de l'écrivain qui du haut de sa fenêtre embrasse du regard le cantonnier sur la route et le jardinier dans son jardin, séparés l'un de l'autre..., mais unis par l'écrivain" (CRD1, p. 182)" (Lévy, 1984). Le "Tiers tournant" ne tourne pas ou, en tout cas, pas assez vite pour éviter Big Brother.

A posteriori, il apparaît relativement facile d'assurer une réciprocité avec un acteur. Mais, avec un collectif qui, comme on l'a vu, n'existe pas en dehors des activités de ses membres et de leur articulation collective, c'est plus difficile. La solution de facilité qui pointe immédiatement, c'est la métaphysique. Si l'on ne veut pas y sacrifier, comment procéder ? Nous en avons seulement quelques idées partielles. Une première idée est qu'il faut sans doute au moins assurer la réciprocité avec chacun des acteurs. Par exemple, dans la recherche sur le contrôle du trafic du RER (voir Filippi, 1994), nous avons insisté sur le moment nécessaire d'étude des cours d'action individuels-sociaux, avant toute étude de leur articulation collective, afin que les opérateurs voient que l'on s'intéresse à l'amélioration de leur situation personnelle et pas seulement à celle de la performance du contrôle qui, elle, est d'emblée collective. C'est sans doute à inscrire dans une réflexion plus large et à généraliser. Le bilan de la recherche aventureuse de Guérin & Riff (voir les journées Act'ing 2000) devrait nous apporter d'autres idées. J'aurais envie d'ajouter pour vraiment conclure que, non seulement nous n'en avons que des idées partielles, mais encore que nous n'en aurons sans doute jamais une idée complète. À ce propos, je vous propose la formule d'un philosophe - par ailleurs talmudiste modeste mais honorable -, Emmanuel Lévinas (*Totalité & Infini*, p. 10) : "Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre sans constituer une Totalité", sachant que "Le même est essentiellement identification dans le divers, ou histoire, ou système", c'est-à-dire analyse et synthèse par un Tiers quelconque. S'assurer de ne pas côtoyer Big Brother dans les études de l'articulation collective des cours d'action ne reviendrait-il pas à constituer une religion en ce sens très particulier et sans doute troublant pour les "mécraints" que sont de diverses façons la plupart d'entre nous ?

REFERENCES

- ALTHUSSER L. (1974) *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), François Maspero, Paris.
- CICOUREL A.V. (2000) Quelles sont les données valables pour la modélisation du raisonnement en diagnostic médical et en traitement bureaucratique de l'information au travail ?, *Intellectica*, 30, 115-149.
- COSNIER J., GROSJEAN M., LACOSTE M. (1993) *Soins et communications : approches interactionnistes des relations de soins*, Presses Universitaires de Lyon.
- DEQUAIRE-FALCONNET E. (2001) *Modélisation de l'activité individuelle et collective dans les perspectives d'une prévention des risques des installations dès la conception*, Thèse de doctorat Contrôle des systèmes, UTC, Compiègne.
- ENGESTROM Y. & MIDDLETON D. (1998) *Cognition and communication at work*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FILIPPI. G. (1994) *La construction collective de la régulation du trafic RER*, Thèse d'ergonomie, Université Paris XIII, Villetaneuse.

⁴ Personnage central du roman de George Orwell, "1984", qui, lui aussi, utilise la vidéo avant même qu'elle existe.

{C89*} THEUREAU J. (2002) Articulation collective des cours d'action : de l'inspiration Sartrienne à un programme de recherche, 4^e Journées Act'ing "Objets théoriques, objets de conception, objets d'analyse & situations d'étude privilégiées", 6-7 Juin, Nouan-Le-Fuzelier.

FLORES F., GRAVES M., HARTFIELD B. & WINOGRAD T. (1988) Computer systems and the design of organizational Interaction, *ACM Transactions on Office Information Systems*, 6, 12, 153-172.

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

GATEWOOD J.B. (1983) Deciding where to fish : the skipper's dilemma in south east Alaska salmon seining, *Coastal Zone Management Journal*, 10, 4, 347-367.

GATEWOOD J.B. (1985) Actions speak louder than words, in Dougherty J.W.D. ed., *Directions in cognitive Anthropology*, Univ. of Illinois Press, Chicago, pp. 199-219.

GOODWIN C. & H. (1998) Seeing as situated activity : formulating planes. In Y. Engeström & D. Middleton (Eds) *Cognition and communication at work*, Cambridge University Press, Cambridge, 61-95.

GROSJEAN M., LACOSTE M. (1999) *Communication et intelligence collective*, PUF, Paris.

HABERMAS J. (1987) *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, Fayard, Paris.

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

HEATH, C., LUFF P., NICHOLLS G., VON LEHN D. (2000) Textuality and interaction : the collaborative production of new stories, *Intellectica*, 30, 151-175.

HUTCHINS E. (1980) *Culture and Inference*, Harvard Univ. Press, Cambridge.

HUTCHINS E. (1994) *Cognition in the wild*, MIT Press.

HUTCHINS E. (2000) Les conséquences cognitives des configurations du flux d'information, *Intellectica*, 30, 53-74.

HUTCHINS E. & KLAUSEN T. (1990) Distributed cognition in an airline cockpit, paru en 1998 dans Y. Engeström & D. Middleton (Eds), *Communication & cognition at work*, Cambridge University Press, 15-34.

HUTCHINS E. & HAZLEHURST (1991) Learning in the cultural process, in Langton, C. Taylor, J.D. Farmer, S. Rasmussen eds., *Artificial Life II*, Santa Fe Institute, Studies in the sciences of complexity, vol. X, C.C., Addison Wesley.

JEFFROY F. (1987) *Maitrise de l'exploitation d'un système micro-informatique par des utilisateurs non informaticiens*, Thèse de doctorat d'ergonomie, CNAM, Paris.

LACOSTE M. (2000) Le langage et la structuration des collectifs, chapitre 3, in A. Weill-Fassina & T. H. Benckekroun, *Le travail collectif – Perspectives actuelles en ergonomie*, Octares, Toulouse, 55-70.

LAMBERT I. (1992) Histoire naturelle d'un incident : la sécurité dans le métro parisien, in I. Joseph coord., Accessibilités et situations d'urgence, *Actes du séminaire 1992-1993*, 45-69.

LAW J. & HASSARD J. (1999) *Actor Network Theory and after*, Blackwell, Oxford.

LÉVINAS E. (1974) *Totalité & infini*, Martinus Nijhoff, La Haye.

LÉVY B., sous le pseudonyme de VICTOR P. (1979) Apocalypse, *Obliques*, 18-19, pp. 265-280.

LÉVY B. (1984) *Le nom de l'homme*, Verdier, Lagrasse.

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

LUFF P., HINDMARSH J., HEATH C. (2000) *Workplace Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.

MATURANA H.R., VARELA F. (1987) *The tree of Knowledge*, Shambala, Boston & London.

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

{C89*} THEUREAU J. (2002) Articulation collective des cours d'action : de l'inspiration Sartrienne à un programme de recherche, 4^e Journées Act'ing "Objets théoriques, objets de conception, objets d'analyse & situations d'étude privilégiées", 6-7 Juin, Nouan-Le-Fuzelier.

PAVARD B. (2000) Apport des théories de la complexité à l'étude des systèmes coopératifs, chapitre 1, in A. Weill-Fassina & T. H. Benchekroun, *Le travail collectif – Perspectives actuelles en ergonomie*, Octares, Toulouse, 19-34.

PINSKY L. & THEUREAU J. (1982) *Activité cognitive et action dans le travail, Tome 2 : Éléments et événements du travail infirmier*, Collection de Physiologie du travail et ergonomie, N° 73, CNAM, Paris.

RIZK H. (1990) L'humain, le collectif et l'histoire : l'individu, raison constituante de la dialectique, *Temps modernes*, 531-533, Vol. 1, p. 436-473.

RIZK H. (1996) *La constitution du social : le statut ontologique du collectif dans La Critique de la Raison Dialectique*, Kimé, Paris.

ROGNIN L., SALEMBIER P. & ZOUINAR M. (2000) Coopération, reliability of socio-technical systems and allocation of function, *Int. J. Human-Computer Studies*, 52, 357-379.

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

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

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

SARTRE J. P. (1983) *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris.

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

SPERBER D. & WILSON D. (1986) *Relevance - Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford.

SUCHMAN L. (1998). Constituting shared workplaces. In Y. Engeström, and D. Middleton (Eds) *Cognition and communication at work*, Cambridge University Press, 35-60.

THEUREAU J. (1992) *Le cours d'action - analyse sémio-logique : essai d'une anthropologie cognitive située*, Peter Lang, Berne.

THEUREAU J. (1998) *Cours des UV SC 23 (Analyse de la pratique & cognition située) et SH 12 (Anthropologie cognitive & ingénierie)*, UTC/SHT, Compiègne (348 p.)

THEUREAU J. (2000) L'analyse sémio-logique des cours d'action et de leur articulation collective en situation de travail, chapitre 5, in A. Weill-Fassina & T. H. Benchekroun, *Le travail collectif – Perspectives actuelles en ergonomie*, Octares, Toulouse, 97-118.

THEUREAU J. (2002a), *La description du cours d'action en termes de signes hexadiques et ses options philosophiques : dossier*, Séminaire "Exploration de l'expérience et pratique phénoménologique (IV) : qu'est-ce que décrire", 24/02/02, Collège international de philosophie, Paris.

THEUREAU J. (2002b), *Cours d'expérience, cours d'action, cours d'interaction : essai de précision des objets théoriques de l'étude de l'activité individuelle-sociale*, 4^e journées Act'ing, 6-7 Juin, Nouan-Le-Fuzelier.

THEUREAU J., JEFFROY F. & COLL. (1994) *Ergonomie des situations informatisées : la conception centrée sur le cours d'action des utilisateurs*, Octares, Toulouse.

WINOGRAD T. & FLORES F. (1986) *Understanding computers and cognition*, Ablex, Norwood.

WINOGRAD T. (1987) *A language/action perspective on the design of cooperative work*, CSLI-87-98, Stanford.

ZOUINAR M. (2000) *Contribution à l'étude de la coopération et du partage d'informations contextuelles dans les environnements de travail complexes*, Thèse d'ergonomie, CNAM, Paris.

Figure 1

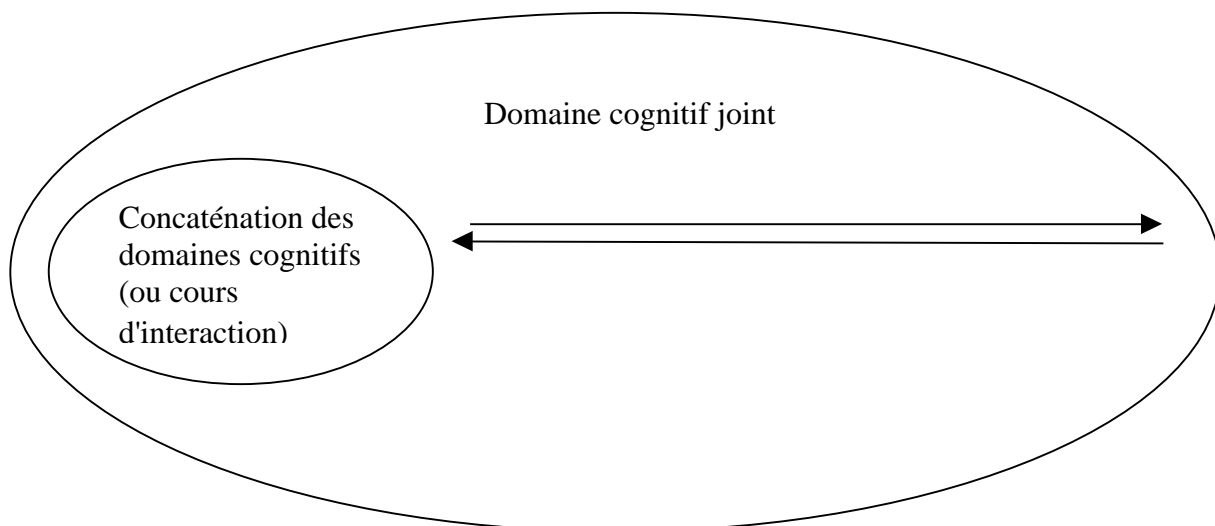


Figure 2

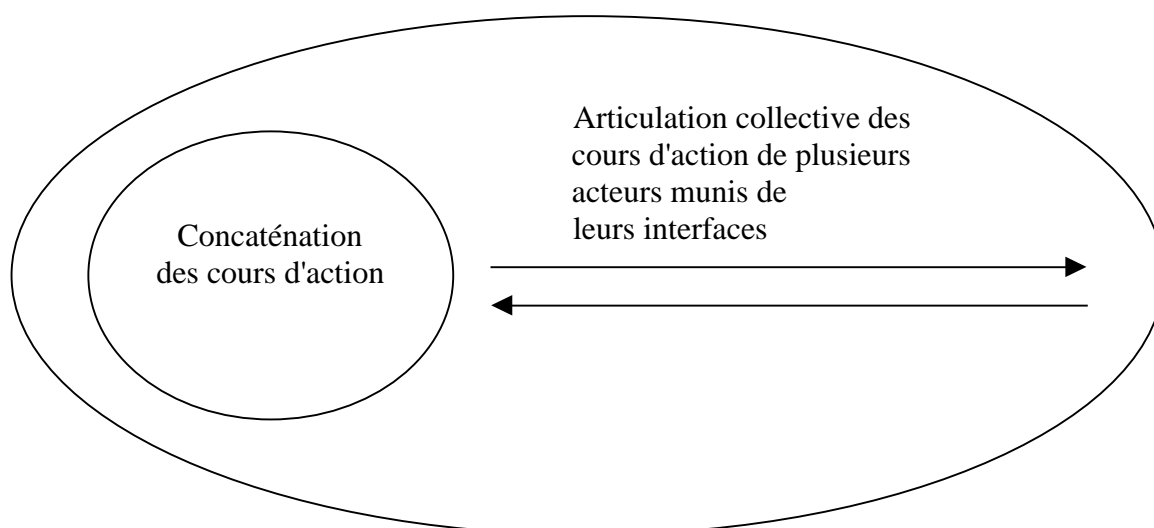


Figure 3

