

Cet ouvrage est publié après l'expertise éditoriale du comité
Acquisition et Transmission des Savoirs composé de

Anne Carlier, Université Charles-de-Gaulle - Lille 3
Catherine Demarey, Université Catholique de Lille
Ilse Depraetere, Université Charles-de-Gaulle - Lille 3
Véronique Leclercq, Université Lille 1 Sciences et Technologies
Claire Leconte, Université Charles-de-Gaulle - Lille 3
Sylvie Merviel-Leleu, Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrésis
Yves Reuter, Université Charles-de-Gaulle - Lille 3
Marleen Van Peteghem, Université de Gand

Christiane Moro
Nathalie Muller Mirza
(dir.)

Sémiotique, culture et développement psychologique

Préface de Jerome Bruner

Publié avec le soutien
de la Fondation pour l'Université de Lausanne,
de la Société Académique Vaudoise
et de l'Institut de Psychologie de l'Université de Lausanne

Parus dans la même collection

Psychologie de la santé : Individu, Famille et Société

Édité par Véronique Christophe, Claire Ducro, Pascal Antoine, 2014

Analyse du comportement appliquée à l'enfant et à l'adolescent
Vinca Rivière, 2006

Vision, espace et cognition : Fonctionnement normal et pathologique

Édité par Yann Coello, Christine Moroni, Séverine Casalis, 2005

Psychopathie : théorie et recherche

Édité par Thierry H. Pham, Gilles Côté, 2000

Presses Universitaires du Septentrion

www.septentrion.com

2014

- Indeterminism in Developmental and Social Processes* (pp. 153-164). Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Smolka, A.L.B. & Cruz M.N. (da) (1998). Gestures, Words, and Objects: An Analysis of Possible Configurations Within Interactive Dynamics. In M. Lyra & J. Valsiner (Ed.) *Child Development Within Cultural Structured Environments* (vol. 4) (pp. 73-84). Stamford, Connecticut, London, England: Ablex Publishing Corporation.
- Tartas, V. (2008). *La construction du temps social par l'enfant*. Berne : Peter Lang.
- Tomasello, M. (1999/2004). *Aux origines de la cognition humaine*. Paris : Retz.
- Troade, B. & Martinot, C. (2003). *Le développement cognitif. Théories actuelles de la pensée en contextes*. Paris : Belin.
- Valsiner, J. (Ed.). (1989). *Child Development in Cultural Context*, Toronto, New York: Hogrefe and Huber, Publishers.
- Valsiner, J. (2000). *Culture and Human Development*. London : Sage.
- Valsiner, J. & Litvinovic, G. (1997). Le développement de la nouveauté dans le raisonnement. La coordination des processus inductifs et déductifs dans le raisonnement parental. In C. Moro, B. Schneuwly et M. Brossard (Ed.), *Outils et signes. Perspectives actuelles de la théorie de Vygotsky* (pp. 135-157). Berne : Peter Lang.
- Van der Veer, R. (2008). Multiple readings of Vygotsky. In B. Van Oers, W. Wardekker, E. Elbers & R. Van der Veer (2008). *The Transformation of Learning. Advances in Cultural-Historical Activity Theory* (pp. 20-37). Cambridge: Cambridge University Press.
- Van de Veer, R. & Valsiner, J. (2000). *The Social Mind. Construction of the Idea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Oers, B., Wardekker, W., Elbers, E. & Van der Veer, R. (2008). *The Transformation of Learning. Advances in Cultural-Historical Activity Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Varela, F.J., Thompson, E. & Rosch, E. (1991/1999). *L'inscription corporelle de l'esprit*. Paris : Seuil.
- Veneziano, E. (2000). Interaction, conversation et acquisition du langage dans les trois premières années. Dans M. Kail & M. Fayol (Eds.), *L'acquisition du langage*, Vol. 1, *L'émergence du langage* (pp. 231-265). Paris : P.U.F.
- Vygotski, L.S. (1934/1997). *Pensée et langage*. Paris : La Dispute.
- Wertsch, J.V. (1979). The Regulation of Human Action and the Given-new Structure of Private Speech. In G. Zivin (Ed.), *The Development of Self-Regulation Through Private Speech* (pp. 79-98). New York: Wiley.
- Wertsch, J. V. (1998). *Mind as Action*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Zittoun, T. (2007). The Role of Symbolic Resources in Human Lives. In J. Valsiner & A. Rosa (Eds.) *Cambridge Handbook of Socio-Cultural Psychology* (pp. 343-361). Cambridge : Cambridge University Press.
- Zittoun, T. (2009). La circulation des connaissances : un regard socio-culturel. *Revue économique et sociale*, 67 (2), 129-138.
- Zittoun, T., Muller Mirza, N. & Perret-Clermont, A.-N. (2006). Quand la culture entre dans les recherches en psychologie du développement. *Enfance*, numéro thématique « Cultures et développement cognitif » (coordonné par B. Troade), 126-134.
- Zlatev, J. Racine, T.P., Sinha, C. & Itkonen, E. (Eds.). (2008). *The Shared Mind. Perspectives on Intersubjectivity*. Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins.

Culture et esprit : une féconde incommensurabilité¹

Jerome Bruner

New York University, U.S.A.

Dans cet écrit, ma réflexion porte sur ce moment historique où l'anthropologie et la psychologie se rejoignent et en viennent à se croiser, jetant les fondements d'une psychologie culturelle d'aujourd'hui. Je m'intéresse tout particulièrement à ces points d'intersection qui alimentent la compréhension de l'esprit au sein d'une culture précise, et de la culture telle qu'elle s'imprime dans l'esprit. Je m'intéresse notamment aux institutions en tant que moyens de canoniser l'ordinaire, aux récits en tant que moyens de situer ce qui est exceptionnel par rapport à ce à quoi l'on s'attend dans la vie de tous les jours, et aussi à la position d'agent, autant d'occasions d'interroger l'intersection de l'esprit et de la culture. Une plongée dans la culture judiciaire des États-Unis m'a récemment proposé un terrain où peuvent s'illustrer les relations étroitement mêlées entre les sujets et leur milieu culturel.

1.

L'histoire de la psychologie culturelle est déjà assez longue, et sa trajectoire plutôt sinueuse. On nous y a souvent promis de « nouveaux départs », mais on est toujours revenu à un unique problème fondamental : comment l'esprit en vient-il à se transformer sous l'influence de la culture (l'esprit étant en quelque sorte conçu comme « intérieur » et subjectif, tandis que la culture serait « extérieure » et *superorganique*, pour emprunter à Alfred Kroeber sa célèbre expression). On peut formuler les choses autrement : comment « l'extérieur » pénètre-t-il

1.- Cet article a été publié dans la revue *Ethos* (2008), Vol. 36, Issue 1, pp. 29-45, ISSN 0091-2131 online ISSN 1548-1352. & 2008 by the American Anthropological Association. Cet article a d'abord été présenté par Jerome Bruner, personnalité invitée à la 99^e rencontre annuelle de l'American Anthropological Association, à San Francisco, du 15 au 19 novembre 2000. La traduction de ce texte a été réalisée par Yves Bonin.

à « l'intérieur » ? Cette interrogation n'a jamais cessé de guider la psychologie culturelle. Récemment, cette distinction très tranchée entre « l'intérieur » et « l'extérieur » a pourtant de plus en plus été soumise au feu de la critique. On y a vu un vestige du dualisme du 19^e siècle. Certains partisans du constructivisme, dont je suis, ont regretté que cela ranime d'anciennes et vaines spéculations philosophiques que nous serions bien avisés de laisser derrière nous. J'ai pourtant proposé qu'on ressuscite cette distinction un peu surannée, mais dans un objectif bien précis. J'espère, en y ayant recours, mieux comprendre ce que l'on cherchait à exprimer en établissant cette dichotomie entre esprit et culture.

Commençons en comparant ce que disent de cette question deux figures dominantes de l'anthropologie culturelle. Leurs positions peuvent, au premier abord, paraître incompatibles. Il y a d'abord Alfred Kroeber. Pour lui, la culture est « superorganique » : elle se situe au-delà de l'expérience individuelle (Kroeber, 1917). Clifford Geertz, lui, est tout aussi fermement convaincu que la culture, c'est « la manière dont les gens imaginent le réel ». Elle doit selon lui être considérée comme intrinsèquement « locale » (Geertz, 1973b). Ces deux attitudes semblent ne pas avoir de commune mesure ; peut-être même sont-elles incompatibles l'une avec l'autre. Et pourtant, il se pourrait qu'ensemble elles nous invitent à reconsidérer la distinction entre esprit et culture. C'est précisément ce que j'aimerais entreprendre ici. Dans une perspective constructiviste, nous dirions aujourd'hui que la culture transindividuelle et superorganique d'Alfred Kroeber, tout comme celle de Geertz, locale et subjectivée ont ceci en commun d'avoir été construites, et non pas trouvées « toutes faites » dans le monde². La définition de la « culture » à laquelle est arrivé Kroeber est celle qui apparaît à un anthropologue au terme de son observation minutieuse du mode de vie d'un « peuple » bien précis, de ses artefacts, de sa mythologie et de sa manière d'affronter la vie. On pourrait dire que cette culture « existe » essentiellement dans les monographies rédigées par cet anthropologue, pas dans l'esprit des Kwakiutl, des Hopis ou des Navajos avec lesquels il a vécu et dont il a soigneusement étudié les modes de vie. Lorsqu'il est sur le « terrain », Alfred Kroeber n'y échappe pas : il doit s'en remettre à des « informateurs » locaux, qui lui disent ce qu'ils considèrent, eux, comme des « réalités ». Les anthropologues ont coutume de dire que nul ne peut tout connaître d'une culture. Il appartient donc à l'anthropologue Alfred Kroeber, et à lui seul, de réunir les éléments de la culture qu'il présente.

Sommes-nous si éloignés que cela de la conception de Geertz, qui voit dans une culture l'ensemble « des moyens individuels d'imaginer le réel », autrement dit, la manière dont les indigènes locaux imaginent la réalité dans le cadre local qui est le leur ? Comment réunir ces morceaux de vie que sait si bien décrire Geertz pour aboutir à une image d'une culture « en général » ? On peut par exemple tout à fait illustrer la culture balinaise en évoquant ses célèbres combats de coqs (Geertz,

2.- On trouvera un exposé très clair des racines philosophiques du constructivisme dans Nelson Goodman (1984).

1973a), mais ces combats ne nous donneront pas une vue d'ensemble de cette culture, pas même celle que Geertz décrit si brillamment dans ses travaux ultérieurs (Geertz, 1960)³.

Nous sommes ainsi amené à formuler de nouvelles hypothèses quant aux rapports entre la définition de la culture au sens large, de nature ontologique, que propose Kroeber, et celle de culture locale, davantage épistémique, avancée par Geertz. Prenons un exemple très proche, celui de la signification, dans notre culture, d'un banal « clin d'œil », de ce très bref battement d'une paupière. Imaginons qu'il soit commis dans un tribunal d'un pays anglo-saxon. Si vous faites un clin d'œil à l'avocat avec lequel vous partagez la défense d'un prévenu, et qui vient de clore une très brillante plaidoirie, ce clin d'œil signifie quelque chose comme « Bien joué ! ». Il a valeur de confirmation de votre partenariat avec lui, et il manifeste votre approbation pour sa prestation. Mais vous seriez bien avisé de vous abstenir d'adresser un clin d'œil au juge qui préside le tribunal, ou à la jeune et jolie jurée qui suit attentivement les débats, ou encore à l'avocat de la partie adverse. Si l'on veut expliquer ces variations locales, on doit selon moi s'aventurer au-delà du « local », et s'intéresser au système juridique dont on présume dans notre culture qu'il est impersonnel, que le juge et le jury y sont « neutres ». Le système repose sur la conception d'un « débat contradictoire » strictement réglé. Dans un tel contexte, les clin d'œil personnels ou tout ce qui relève du flirt trouvent difficilement leur place... On ne parviendra d'ailleurs pas davantage à l'expliquer en faisant appel à la nature superorganique de notre culture, ou même de notre culture juridique. Il est d'ailleurs à peu près impossible de décrire une culture de manière superorganique, c'est-à-dire sans faire référence à ce qu'un « informateur », quel qu'il soit, vous a dit ce qu'il convenait de considérer comme « réel ». Mais en même temps, on ne peut vraiment comprendre l'idée que se fait cet informateur de ce qui est considéré localement comme réel sans prendre en considération la nature institutionnellement stabilisée de la « culture dans son ensemble » : ce qui est local n'en est guère qu'une manifestation.

Comment avancer ? Nous nous accorderons bien volontiers pour dire que les gens, quelle que soit la culture considérée, n'ont pas seulement des idées bien arrêtées de ce qui est « réel » dans leur vie locale. Ils sont aussi les dépositaires de normes ou de « règles » plus générales qui leur indiquent comment il convient de se comporter vis-à-vis de ces réalités : la culture est tout à la fois épistémique et déontique. Mais ce qui est frappant à propos de ces prescriptions normatives et de ces « règles » propres à une culture, c'est qu'elles semblent bien souvent dépendre des circonstances, ou même être improvisées. On pourrait formuler cela d'une autre manière : de nombreuses normes culturelles sont implicites plutôt qu'explicites. On dira souvent : « Voici comment il conviendrait que vous procédiez, *ceteris paribus* [toutes choses étant égales par ailleurs] », mais on précise rarement ce que recouvre exactement ce « toutes choses égales par ailleurs ». Ainsi, s'il est préférable de

3.- Voir également Geertz : *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (1995).

ne pas adresser un clin d'œil à la jeune et jolie membre du jury, il est en revanche recommandé de sourire (ou au moins d'avoir une attitude avenante) au jury dans son ensemble, à condition que ce ne soit pas « de manière trop ostentatoire ».

Comment les différentes cultures parviennent-elles à faire comprendre ces règles et ces normes si compliquées à ceux qui sont amenés à vivre en leur sein ? Commençons par noter que les cultures sont bien plus précises en ce qui concerne ce qui est interdit qu'en ce qui concerne ce qui est permis : elles disent où se situe la ligne qu'il est convenu de ne pas franchir. Ce qui est permis inclut bien plus de degrés de liberté. Nous allons y venir. Mais permettez-moi auparavant un petit commentaire : la manière dont une culture parvient à transmettre ses règles et ses normes à ceux qui y font leur entrée suscite une intense perplexité chez le cognitiviste que je suis !

2.

Mais avant d'aller plus avant dans cette voie, prenons le temps de revenir sur ce que nos prédécesseurs disaient de la relation entre culture « extérieure » et subjectivité « intérieure » de l'esprit, et sur leurs efforts pour construire une psychologie culturelle ou, plus précisément, une anthropologie psychologique.

Ce ne serait pas trahir la vérité que de dire que le courant dominant de la psychologie s'est dans l'ensemble tenu à l'écart des questions culturelles, préférant s'en tenir à ce qui est intra-individuel. On peut même dire qu'il a dissimulé ce qui relevait de la culture en empruntant, pour parler de ses manifestations, un vocabulaire nettement orienté vers l'individu : stimulus-réponse, renforcement, lois des associations d'idées, etc. Ce courant s'est fort peu intéressé à la manière dont les gens intériorisent « la culture dans laquelle ils vivent » : la recherche et la théorie y ont prêté peu d'attention. En voici quelques illustrations.

Pour répondre à la critique socialiste de sa théorie du conditionnement, considérée comme trop individualiste, Pavlov a introduit un second « système de signalisation », séparé. Ce système place le monde social sur un niveau symbolique, le séparant ainsi de la psychologie « naturaliste » gouvernée par les lois pavloviennes du « conditionnement primaire ». Ce second système ne « prendra » jamais, ni en Russie ni nulle part ailleurs, ce qui est caractéristique de la réticence de la psychologie à intégrer « l'extérieur structuré ».

Ce déficit dont a souffert Pavlov est caractéristique. Rainer Diriwaechter a publié récemment une revue extrêmement riche en informations des tentatives infructueuses successives de créer une « psychologie culturelle ». Sous le titre très évocateur de *Voelkerpsychologie: The Synthetis that Never Was* [*Voelkerpsychologie: la Synthèse qui n'a jamais eu lieu*] (2004), il précise dans son introduction : « On finit par avoir peine à croire que l'expression Voelkerpsychologie a été, à une certaine époque, assez largement utilisée, au point de trouver sa place dans le vocabulaire d'un public allemand cultivé » (2004, p. 85). On situe généralement la date de naissance de ce mouvement dans les années 1860, lorsque Lazarus et Steinthal publient le premier numéro de la *Zeitschrift fuer Voelkerpsychologie und Sprachwissenschaft*,

journal qui continuera de paraître pendant 30 ans. Mais il est intéressant de noter que pas un seul article publié dans cette revue pendant les vingt premières années de son existence ne fait la moindre allusion aux travaux de la discipline qui émerge alors, la psychologie expérimentale, travaux parmi lesquels figurent pourtant ceux du très grand Helmholtz sur la perception de haut niveau, ou ceux de Wundt sur la « synthèse créatrice » (voir plus loin), ou encore ceux de Ebbinghaus consacrés à la mémoire, etc. Reflet de l'esprit de l'époque, le nouveau journal privilégie la philologie. Mais comme le remarque non sans ironie Diriwaechter, cette insistance sur la philologie « contribue médiocrement à apporter des lumières sur la *Volksgeist* » (2004, p. 89), c'est-à-dire sur la forme que prend l'esprit selon les différentes cultures.

Ensuite, passées ces vingt premières années, la *Zeitschrift* commence à s'intéresser au folklore. La philologie est passée de mode, et l'on s'intéresse désormais à la linguistique structurale récemment introduite par l'école genevoise de de Saussure. Il faut cependant dire que lorsque cette « nouvelle » linguistique saussurienne tente de contribuer à la compréhension des rapports entre esprit et culture (c'est ce que font Whorf, Sapir et d'autres, qui suivront au 20^e siècle la voie ouverte par le grand von Humboldt), il en sort bien peu de chose, en dépit de l'enthousiasme soulevé au milieu du 20^e siècle par l'hypothèse de Whorf, pour qui l'esprit est façonné par le langage dans lequel la pensée doit être traduite, et en particulier par sa syntaxe et sa sémantique.

Plusieurs décennies plus tôt, dans les années 1880, c'est avant tout Wilhelm Wundt, à proprement parler le « père » de la psychologie, qui a tenté de créer une psychologie culturelle générale. Sans succès, pour l'essentiel. Wundt reconnaît volontiers que si les méthodes expérimentales rigoureuses de ce qui est alors la nouvelle psychologie conviennent pour étudier les « perceptions » de l'individu, elles ne sont pas adaptées à l'étude de productions plus « élevées » de l'esprit qui apparaissent lorsque les humains agissent au sein du monde social, sous le contrôle du langage, des mythes, des coutumes et des mœurs. La *Voelkerpsychologie* qu'il propose est de nature social-génétique, et elle s'intéresse avant tout aux conditions d'apparition de l'homme moderne. Elle est marquée par l'intérêt littéralement obsessionnel de son époque pour la théorie darwinienne, ce qui l'amène à proposer un schéma évolutionniste grossier des progrès de l'homme, d'abord *Urmensch*, une sorte de primitif universel, progressant vers une époque totémique, puis vers un âge des héros et des dieux, pour aboutir enfin à cette humanité que nous connaissons aujourd'hui. Selon lui, il convenait d'analyser cette évolution, non seulement du point de vue historique, mais aussi d'un point de vue psychologique. Wundt appelle « synthèse créative » le processus psychologique qui est au principe de cette émergence de l'humanité : il s'agit de la formation de nouvelles connexions associatives au fur et à mesure que l'individu doit affronter un monde social en pleine évolution. Il ne nous propose pas une analyse historique de la condition humaine en train d'émerger, mais bien une sorte de psychologisation de l'histoire, qui s'efforce de comprendre comment l'esprit imprime sa marque sur les cadres historiques en

cours d'apparition, en même temps que ces derniers le façonnent en retour. Mais il dit peu de chose de ces « cadres historiques », si ce n'est pour évoquer la « synthèse créative », éminemment individuelle.

Wundt nous est aujourd'hui hélas à peu près inaccessible, tant il se tient à l'écart des questions touchant à la culture. Il est animé par une conception atomiste, associationniste, ne prenant en compte que ce qui se passe dans l'esprit d'un individu isolé, où l'activité mentale se résume à établir un lien entre des sensations. Sa psychologie est décidément désespérément atomiste (voir mon article récent sur ce point [Bruner, 2004]), mais l'hypothèse qu'il formule concernant un *Urmensch* universel parcourant successivement des stades d'évolution eux aussi universels ne résiste pas mieux au passage du temps. Quant à sa tentative de psychologiser l'histoire, elle semble tout à fait arbitraire et appartient à une époque révolue. C'est donc un autre échec, lui aussi oublié.

Que penser d'une proposition beaucoup plus tardive visant à développer une psychologie culturelle intégrée, le mouvement Culture et Personnalité ? Si l'on a toutes les raisons de critiquer Wundt, qui cherche à imposer un atomisme associationniste à l'esprit, qui ne lui est pas approprié, le mouvement Culture et Personnalité ne fait pas beaucoup mieux : il s'efforce, lui, d'imposer une mouture passablement délayée et transculturelle de la théorie psychanalytique de la personnalité. On ne peut douter que notre compréhension du développement de la personnalité s'enrichit de l'étude de la psychodynamique du développement telle qu'elle se manifeste dans les différentes cultures. Hélas, l'insistance sur ce point de la psychanalyse présuppose une telle universalité du drame familial freudien qu'elle aboutit à masquer un certain nombre de questions beaucoup plus banales concernant le façonnage culturel, la mise en forme de « l'ordinaire quotidien », tel qu'il se manifeste dans la vie de tous les jours.

Il y a donc bien une réticence de la psychologie à affronter le problème de la culture. Mais cette résistance a connu des exceptions. La plus notable est peut-être celle du Russe Lev Vygotski et de « l'école » qui s'est développée autour de lui, dont les membres poursuivront son travail, souvent contre la volonté des autorités de la Russie soviétique, après sa mort prématurée en 1934⁴.

Vygotski consacre ses travaux aux processus par lesquels l'esprit « intériorise » (c'est son expression) la culture dans laquelle il est éduqué. Précisons tout de suite que les idées exposées par Vygotski concernant à la fois la culture et son intériorisation par l'esprit ont été influencées tout autant par la naissance de la théorie littéraire post-révolutionnaire russe que par la psychologie. Un théoricien russe de la littérature comme Mikhaïl Bakhtine⁵ s'intéresse avant tout à la manière dont la représentation littéraire de la réalité finit par créer des « mondes possibles » (*ostronemyi*) dans l'esprit de ses lecteurs. Mais Vygotski est également passionné par

4.- Voir en particulier Vygotski (1962) et Luria (1961).

5.- Voir par exemple l'excellent ouvrage de Katerina Clark et Michael Holquist, *Mikhaïl Bakhtine* (1984).

la manière dont les changements provoqués par la Révolution dans la vision que les paysans ont du monde modifient l'idée qu'ils peuvent se faire de leur propre individualité et de leur niveau d'abstraction.

Le plus grand mérite de Vygotski aura probablement été d'éveiller une conscience toute nouvelle des problèmes du rapport esprit-culture, et de leur proposer une métaphore à la fois populaire et évocatrice : comment l'esprit intériorise la culture. Notons au passage que son influence reste vive, qu'elle continue d'être perpétuée avec vigueur par une « école » internationale de disciples, à la tête de laquelle nous trouvons deux psychologues culturels américains, Michael Cole et James Wertsch⁶. On peut observer que, partout dans le monde, « l'idée » que la culture contribue à donner forme à l'esprit rencontre aujourd'hui beaucoup moins de résistances. Les mécanismes grâce auxquels cela se produit continuent cependant à être formulés de manière bien vague.

D'autres tentatives ont eu lieu pour surmonter ce problème, et « l'anthropologie cognitive » en a été peut-être le représentant le plus frappant. Ce mouvement, inspiré par la révolution cognitive du milieu des années 1950 et de la décennie qui a suivi, se proposait d'explorer les systèmes taxinomiques populaires en tant que tendances cognitives culturellement induites. On peut citer l'introduction de l'une des anthologies les plus importantes : « L'anthropologie cognitive [...] consacre ses efforts à la découverte de la manière dont différents peuples organisent et font usage de leurs cultures » (Tyler, 1969, p. 3)⁷. Détail intéressant : l'équivalent allemand de ce mouvement nomme sa discipline « psychologie culturelle » et, quelque vingt ans plus tard, a publié un ouvrage dont le titre est très éloquent : *Pursuit of Meaning*, où l'on retrouve l'influence déterminante du mentalisme de ses devanciers allemands (Straub, 2006).

Il est curieux de constater que si l'importance de la culture dans le façonnage de l'esprit est désormais plus largement reconnue parmi les psychologues, le rôle fondateur, « obligatoire » de la culture dans la formation de la nature humaine continue d'être rarement exprimé de manière explicite. Je ne parviens pas pour ma part à me souvenir d'une seule déclaration émanant d'un psychologue qui égale le caractère direct de celle de Geertz :

Le système nerveux de l'homme ne lui permet pas seulement d'acquérir une culture : l'homme a absolument besoin que cela adienne pour fonctionner. Cette culture n'est pas seulement utile pour compléter, développer et élargir des capacités dont les fondements sont organiques, qui la précèdent logiquement et génétiquement, mais tout se passe comme s'il s'agissait d'un élément constitutif de ces capacités mêmes. On aurait tort de croire qu'un homme dépourvu de culture

6.- Voir par exemple Michael Cole (1988) et James Wertsch (1985).

7.- Les auteurs qui ont contribué à ce livre ont vraiment réussi à tourner l'anthropologie « vers l'intérieur », mais leur propos n'était pas la relation entre « esprit et culture », et ils ont inclus quelques-unes des figures dominantes de l'anthropologie de leur époque, comme Charles Frake, Harold Conklin, Brent Berlin, Floyd Lounsbury et Ward Goodenough.

serait une sorte de singe très doué, bien que frustré. Ce serait en fait un monstre dépourvu d'esprit et de ce fait non fonctionnel (Geertz 1973b, p. 68).

Dans le numéro de la revue *Ethos* (2008), les articles consacrés à « l'interface » esprit-culture proposent des pistes intéressantes pour répondre à ce problème désormais classique. Le changement est en marche. Mais je ne ferai aucun commentaire sur ces pistes nouvelles, car je voudrais continuer à étudier la direction dans laquelle nous sommes engagés à partir de la perspective dans laquelle je situe mes propres idées.

3.

Avant d'aller plus loin, une question, peut-être plus philosophique que psychologique. Elle concerne une fois encore la différence que nous établissons entre ce qui relève de « l'extérieur » et ce qui appartient à « l'intérieur ». J'appelle cela le problème de « l'institutionnalisation ». Quelle que soit la manière dont on la caractérise, une culture s'impose en mettant en place des institutions stables et durables : des systèmes permettant les échanges d'informations, de respect et d'affection, de biens et de services, et d'obligations liées à la parenté⁸. Ces institutions façonnent de toute évidence les identités : on est commerçant, professeur, mère ; on est aussi consommateur de « littérature » et de ses différents genres. Les institutions sont en quelque sorte par principe superorganiques, dans le sens que Kroeber donne à ce terme. Pour cette raison, elles donnent forme aux attentes et aux espoirs de ceux qui subissent leur emprise. Il se peut qu'elles y parviennent en établissant des limites à ce qui est autorisé ou admissible et, dans la plupart des systèmes judiciaires, en précisant ce qui est interdit et en fixant les peines encourues en cas de transgression. La plupart d'entre nous n'avons jamais eu à subir directement ce que la loi prévoit en cas de violation de la loi, et pourtant la seule existence des « forces de police » suffit à affecter ce que nous considérons comme possible pour nous-mêmes. Les traditions littéraires ou mythologiques exercent également bien entendu un certain effet, plus indirect : qui voudrait être accusé de s'être comporté comme Hamlet ou comme Madame Bovary ? Les différentes cultures proposent aussi des modèles « idéalisés », positifs, mais ils relèvent davantage de l'émulation que du contrôle.

Les prescriptions culturelles institutionnalisées (une fois encore l'exemple des textes de loi s'impose) agissent rarement de « l'extérieur » seulement. Sous une forme ou sous une autre, elles finissent par être « intériorisées » (pour reprendre l'expression favorite de Vygotski). Comment caractériser ce processus ? Il ne s'agit nullement d'un pur et simple conformisme. À quoi s'agirait-il de se conformer ? Certains se souviennent des travaux de Floyd Allport, maintenant bien anciens (1924), et de ce concept désormais oublié de « courbe en J » de la conformité comportementale : dans des situations régies par des normes sociales, les réactions se distribuent, non pas selon l'habituelle courbe de Gauss, mais de manière distordue,

8. – Je suis évidemment redevable à Lévi-Strauss, et en particulier à son *Anthropologie structurale* (1963) pour cette définition de la culture.

selon une courbe en J. Allport notait que les gens n'avaient pas conscience de se comporter de cette manière, avec un tel conformisme. Mais le conformisme suffit-il à décrire l'intériorisation des normes culturelles institutionnalisées ? Il ne suffit pas non plus de dire, comme le fait Emile Durkheim (1963), que nous « projetons » nos propres convictions, culturellement modelées, sur un monde superorganique à la Kroeber, afin de leur conférer, selon son expression, de « l'extériorité » et de la « contrainte ». Cette description ne permet pas de saisir ce qu'implique l'institutionnalisation des normes culturelles. Pour résumer en quelques mots, je dirais que nous intériorisons les exigences de notre culture, que nous les faisons nôtres, mais qu'ensuite nous les légitimons d'une manière ou d'une autre en les externalisant dans un univers superorganique institutionnalisé, qui se situe au-delà de nous-mêmes... et que nous savons très peu de chose des processus que cela implique !

4.

Il est temps d'en venir à mes propres tentatives, évidemment hésitantes et inabouties, pour comprendre comment la culture affecte l'esprit. Ma démarche est presque entièrement dominée par le problème de l'intériorisation. Lorsque l'on se demande comment la « culture » (je ne définirai pas ce terme, si ce n'est pour dire que la culture se trouve à « l'extérieur ») a un impact sur l'esprit, un certain nombre de propositions vont de soi, qu'il est bon de rappeler d'emblée :

- faire partie d'une culture, c'est partager avec d'autres un certain nombre de conceptions sur ce qu'il convient de considérer comme ordinaire dans la vie de tous les jours ;
- cet ordinaire partagé est produit et s'appuie sur les formes institutionnalisées nécessaires pour promouvoir et préserver les systèmes d'échange de la société. Claude Lévi-Strauss nous a rappelé qu'une société ne pourrait pas subsister sans systèmes d'échange pour la stabiliser ;
- il est extrêmement gratifiant psychologiquement de disposer d'un sens partagé de ce qui est ordinaire. Cela conforte et approfondit ce don d'intersubjectivité, inné et spécifiquement humain, qui fait que chacun peut « connaître » et partager la vie mentale de l'autre. Il s'agit d'une aptitude distinctive de l'être humain ;
- il faut toutefois qu'une culture donne à ceux qui en font partie des moyens de comprendre et de tolérer des écarts par rapport à ce qui est communément considéré comme ordinaire. L'un des principaux moyens d'y parvenir consiste à donner un cadre à ses représentations du monde tel que les déviations par rapport à l'ordinaire soient à la fois convenues et susceptibles d'être résolues. C'est au travers des récits que tout cela va pouvoir se réaliser, et c'est un sujet sur lequel nous reviendrons bientôt.

Pour résumer, l'impact qu'a la culture sur l'esprit se fait en transformant l'expérience en quelque chose de conventionnel, qui permet de la transformer en un

ordinaire partagé, processus qui ménage un espace pour rendre compréhensibles et susceptibles de résolution les écarts par rapport à cet ordinaire partagé, ou même les « dissimuler » habilement. Je me contenterai de quelques mots sur chacun de ces points, mais j'espère être assez clair pour faire comprendre ce que je veux dire.

Je voudrais traiter tout de suite les deux premières questions (la construction de l'ordinaire partagé, et les obligations interpersonnelles qu'il implique). Nombreux sont ceux qui, étudiant la condition humaine, considèrent que cela va de soi, et qu'il s'agit même d'une condition nécessaire pour qu'apparaisse une espèce humaine capable de donner naissance à une culture⁹. J'espère que l'on me pardonnera de ne pas traiter du rôle fondamental du langage dans la mise au point de cet ordinaire partagé.

Venons-en au troisième point : ce qu'il y a de gratifiant à partager le sens de l'ordinaire. J'ai travaillé près de dix ans sur l'acquisition du langage chez le tout-petit, et en particulier sur les précurseurs pré-linguistiques¹⁰ de l'intersubjectivité, comme le pointage par l'enfant, les regards partagés, etc. On est tout de suite frappé par l'intensité de la satisfaction manifestée aussi bien par la mère que par l'enfant lorsque tous deux maîtrisent à peu près toutes les formes du partage et que se met en place l'attention partagée pour un objet, pour un événement ou pour un état d'esprit. Si cela vient à manquer, nous sommes plongés dans le domaine de l'autisme, où l'enfant ne parvient pas à accéder à la communauté de l'ordinaire partagé. En revanche, nul besoin d'enseigner à l'enfant normal l'art de l'intersubjectivité, art que l'on ne peut, hélas, apprendre à l'enfant autiste. Le Soi dépend d'Autrui, car c'est celui avec qui il partage.

La question par laquelle j'ai introduit cet article consistait à demander comment la culture « donne forme » à l'esprit, question fondatrice de la psychologie culturelle. Une première partie de la réponse se trouve peut-être dans cette dépendance de Soi à Autrui. Dépendance, mais aussi indépendance, et c'est très intéressant. Petit à petit, tous les manuels nous l'enseignent, le nouveau-né s'arrange pour se distinguer du monde « extérieur », d'Autrui. Alors commence l'aventure qui consiste à construire un monde partagé avec ceux dont le tout-petit s'est différencié. On pourrait dire qu'il « entre » dans la culture en même temps que la culture « entre » en lui.

Nous aborderons plus loin les modalités éducatives qui forment les enfants aux manières propres à leurs cultures. Mais voyons auparavant comment les récits prennent place dans ce tableau, récits qui constituaient le dernier élément de la liste que j'ai présentée plus haut.

5.

Mais d'abord, qu'est-ce qu'un récit ? La définition la plus rigoureuse dirait que les histoires racontent comment l'inattendu fait irruption dans l'attendu ; elles

9.- Pour approfondir ces questions, voir Tomasello & Call (1997).

10.- Voir par exemple Jerome Bruner, *Child's Talk : Learning to Use Language* (1983).

traitent de tout ce qui va à l'encontre de l'ordinaire partagé, et aussi de la manière dont ces écarts ont été résolus. Habituellement, une histoire commence par une situation conforme à l'ordinaire partagé ; elle nous présente alors comment cette situation a été bousculée (ce qu'Aristote appelle la *peripeteia*), puis viennent les actions entreprises pour restaurer l'ordinaire initial ou en proposer une nouvelle version. Elle se conclut par une résolution, souvent suivie d'une coda qui prend parfois la forme d'une « morale ». Pendant que je travaillais à cet article, il m'est arrivé quelque chose dont je pourrais faire le récit de la manière suivante.

Je marchais paisiblement l'autre jour dans Washington Square Park lorsqu'un jeune homme m'a abordé et m'a demandé : « Voulez-vous acheter une théorie ? J'en ai de la bonne ! »

Je lui ai répondu : « Quel genre ? », tout en continuant à marcher en direction de la bibliothèque Bobst [la principale bibliothèque de l'Université de New York, NDT], où je savais qu'il y aurait un policier en faction...

Et il répondit : « Oh, les meilleurs paradigmes de Kuhn, rien que ça ! »

Et moi : « Vous m'intriguez ! »

Il a ri et m'a dit : « Vous ne me reconnaissez pas, j'ai assisté à votre cours l'an dernier ».

J'ai ri à mon tour et je lui ai répondu : « Eh bien le résultat n'est pas si mauvais, si vous réussissez à utiliser *La Structure des Révolutions Scientifiques* pour faire une blague dans Washington Square un an après ! ».

Il n'existe nulle part de culture qui ne dispose de genres narratifs permettant de raconter sous forme d'histoires comment l'ordinaire a été bousculé par l'irruption de l'inattendu, ce qu'il a fallu faire pour affronter cette situation, ce qui est finalement advenu et à quelle fin.

Qu'est-ce qui fait que les récits sont à ce point universels ?

Souvenons-nous de ce que disait Lévi-Strauss : une culture, ce sont des systèmes d'échange, échange d'affection et de respect, échange de savoirs, mais aussi de biens et de services. Chacun de ces systèmes élabore la conception qu'il a de ce qui est ordinaire, et propose des modèles délimitant ce qui est possible. Il est évident que ces systèmes, qui coexistent, engendrent des conflits, des incohérences, des incommensurabilités. Il se pourrait que les formes narratives d'une culture (ses fables, ses mythes, ses récits populaires) aient pour raison d'être de normaliser ces conflits et ces incohérences, ou au moins de les rendre raisonnables, plus ordinaires. Les travaux de Sir Frederic Bartlett et d'un certain nombre d'autres auteurs nous ont d'ailleurs appris que lorsque les histoires s'écartent trop de l'ordinaire, elles sont reconverties en des formes plus conventionnelles de mémoire (Bartlett, 1932).

La vie de l'esprit semble partout saisie dans une dialectique sans fin entre l'ordinaire et l'inattendu, entre le quotidien et l'exceptionnel. Tout se passe comme si le récit était la forme naturelle par laquelle nous rendons compte de ces deux aspects, d'une manière culturellement et cognitivement viable. J'ai noté un peu plus haut combien le récit pouvait être ingénieux, combien il était utile pour faire

face aux écarts par rapport à l'ordinaire, pour les rendre « supportables ». Il y a bien longtemps maintenant, j'ai écrit un texte de nature pour l'essentiel littéraire, *Essays for the Left Hand* (Bruner, 1979). J'écrivais que la fonction de l'art est de sauver l'ordinaire de sa banalité, de regarder de plus près ce que l'on a tendance à considérer comme allant de soi. Je me rends compte aujourd'hui que l'on a toujours utilisé la forme narrative pour faire exactement l'inverse : se protéger de ce qui est exceptionnel, inattendu (et non désiré). Nous transformons la forme narrative en amortisseur contre l'inattendu. *Les extrêmes se touchent* !¹¹ C'est peut-être la raison pour laquelle on a accueilli de manière aussi ambivalente la célèbre affirmation d'Oscar Wilde selon laquelle la vie imite l'art. Je crois que nous aurions aimé laisser cette question ouverte : est-ce l'art qui imite la vie ou, plus dérangent, est-ce l'inverse ? Éternelle incertitude de la culture humaine.

6.

J'avoue ne pas être vraiment « conscient » d'être un « psychologue culturel », même lorsque je lis les comptes rendus de travaux d'anthropologues les plus finement observés et les plus habilement ouvragés. Ma perspective varie-t-elle, selon que je lis les travaux de Clifford Geertz (qui est un vieil ami, je dois l'avouer) ou que je relis des articles que j'ai écrits autrefois, où je m'efforçais de comprendre la différence de perception pour un étudiant de Harvard confronté à un objet de valeur ou au contraire à un objet dont la valeur est neutre, ou lorsque je m'intéressais aux jeux interactifs d'enfants âgés de quatre à cinq ans, élèves de cette célèbre école maternelle de Reggio Emilia, ou encore lorsque j'étudiais les plaisanteries à caractère politique des Français fraîchement libérés en Normandie en 1944, dans cette région écrasée sous les bombes. Tout se passe comme si je considérais d'une manière ou d'une autre, et sans vraiment m'y arrêter, qu'il « va de soi » que ce sont tout simplement des individus, certes inscrits dans des matrices culturelles particulières, mais avant tout, fondamentalement, des êtres humains. Comment devrais-je penser à la manière dont la culture donne forme à l'esprit ? Immérgés comme nous le sommes dans la culture, comme l'explique Clifford Geertz dans la citation proposée plus haut, j'en arrive à me demander s'il est tout simplement possible d'être un psychologue sans être un psychologue culturel, s'il est envisageable de chercher une Nature en quelque sorte dénudée.

Nul besoin d'aller dans les îles Fidji pour se comporter en psychologue « culturel » : peut-on être autre chose ? Vous n'y échappez pas, même lorsque vous vous proposez dans un laboratoire de psychologie d'étudier quelque chose d'aussi trivial que la perception de la taille. Permettez-moi d'illustrer mon propos. J'ai un jour décidé d'étudier comment des gamins percevaient la taille des pièces de monnaie. Je me suis aperçu que la taille des pièces est influencée par leur valeur : plus elles portent de valeur, plus leur taille est surestimée. Et si vous établissez une comparaison entre enfants issus de milieux aisés et enfants issus de familles

11.- En français dans le texte.

pauvres, ces derniers la surévaluent plus que les autres (Bruner & Goodman, 1947). Comment voudrait-on comprendre la perception de la taille sans prendre en compte des considérations culturelles ?

La culture affecterait l'esprit au point de modifier la perception que l'on a de la taille d'une pièce de monnaie ? J'ai eu l'occasion de rencontrer Kroeber lorsqu'il était professeur invité à Harvard, où j'étais un jeune enseignant impertinent. J'aurais aimé avoir l'occasion de lui demander comment cette curieuse découverte pouvait s'accorder avec sa notion de nature superorganique de la culture. D'ailleurs, même les expériences à l'ancienne portant sur l'apprentissage chez les rats comportent une sorte de dimension culturelle. Une autre anecdote personnelle le montrera : J'étais à cette époque un jeune étudiant un peu impétueux, et le professeur avec lequel je menais un travail de recherche complémentaire m'a permis de mener une petite expérience de ce genre. Je voudrais expliquer en quoi consistait cette expérience, puis montrer en quoi elle peut constituer une sorte de métaphore culturelle.

J'avais l'intuition que si l'on apprenait aux rats qu'ils ne peuvent rien faire pour échapper à une punition, cette dernière cesserait du même coup d'avoir le pouvoir de stimuler l'apprentissage. La punition est alors quelque chose qui vous fait souffrir, mais dont vous n'apprenez rien. Les rats ont été répartis en deux groupes parfaitement égaux. Chaque individu de chacun des deux groupes était chaque jour placé dans une boîte peu profonde munie d'un couvercle de verre, dont le plancher était un grillage métallique, et le couvercle si bas que l'animal ne pouvait échapper au grillage. Les rats du premier groupe recevaient toutes les 15 secondes une secousse électrique désagréable à laquelle ils ne pouvaient se soustraire. Ceux de l'autre groupe ne recevaient pas de choc électrique, mais ils entendaient un bruit de tintement.

Cette première partie accomplie, nous avons confié une tâche d'apprentissage à ces rats. Ils étaient chacun placés dans un réservoir rempli d'eau dont ils pouvaient s'échapper en empruntant l'une des deux rampes aboutissant à une plate-forme située hors de l'eau, l'une de ces rampes étant illuminée et l'autre pas, la rampe illuminée étant aléatoirement et alternativement l'une ou l'autre. Les rats devaient apprendre que la rampe illuminée leur permettait de sortir de l'eau en toute sécurité, quel que soit le côté où elle se trouvait. S'ils choisissaient la rampe non éclairée, ils recevaient un choc tandis qu'ils progressaient vers la plate-forme sèche. C'était comme ça ! (McCulloch & Bruner, 1943).

On a pu constater que les rats qui n'avaient été soumis qu'au tintement dans leur boîte au couvercle de verre demeuraient pleins d'esprit d'entreprise lorsqu'ils se retrouvaient placés dans le réservoir rempli d'eau. Lorsqu'ils avaient tenté la rampe placée dans l'ombre et qu'ils avaient été victimes de ce choc, ils se mettaient à nager dans un sens ou dans l'autre, soutesant les différentes solutions, comparant les rampes successivement éclairées. À partir de là, ils apprenaient rapidement.

Il n'en allait pas de même avec les rats qui avaient appris qu'ils ne pouvaient échapper aux chocs électriques dans leur propre boîte. Non pas qu'ils auraient été

plus lents à apprendre, c'est la manière dont ils s'y prenaient qui changeait. Lorsqu'ils subissaient le choc parce qu'ils avaient choisi la mauvaise rampe, ils étaient comme « résignés » : je monte quand même, et tant pis pour le choc ! Peu importe que la rampe soit illuminée ou non : le choc est quelque chose avec quoi il faut se résigner à vivre. Il n'y a rien à en apprendre.

Je crois que je savais déjà la misère capable de provoquer cette résignation sans fond face aux ennuis. Cela n'empêcha pas ma petite amie sociologue de gauche de se moquer de moi : « Ah bon, tu avais besoin de rats pour montrer ça ? » Qu'importe ! Je pensais que mon étude avait permis de mettre en lumière un « mécanisme psychologique fondamental ». Je crois avoir suivi à cette époque tous les cours d'anthropologie proposés par mon université, et pourtant je ne crois pas avoir beaucoup pensé à la culture à ce moment-là. Bien des années plus tard, lorsque sous la présidence Johnson j'ai travaillé au sein d'une commission présidentielle qui étudiait les effets morbides de la pauvreté sur le développement des enfants, cette étude m'est revenue en mémoire. Je me suis même souvenu de la remarque de ma petite amie sociologue. La pauvreté ne provoquait-elle pas le même genre de désespoir que celui que nous avions induit chez les rats électrocutés ? C'est la raison pour laquelle j'ai suggéré à Sargent Shriver (qui dirigeait alors le Federal Office of Economic Opportunity à Washington) qu'il serait bon de donner aux gosses pauvres, découragés et sans espoir un *head start*, un coup de pouce consistant en une ou deux années d'activités pré-scolaires avant qu'ils ne rejoignent l'école ordinaire. Un coup de pouce qui leur donne des forces, plutôt que cette expérience invalidante imposée par la misère. Il va de soi que je n'ai jamais rien dit à Shriver de mes expériences avec les rats.

Y avait-il à cette époque, alors que j'étais un étudiant de premier cycle, cachée dans un repli secret de mon cerveau, une sorte de psychologie culturelle ? Qui sait ? C'était en tout cas bien présent dans l'esprit de ma jeune amie ! Il n'est décidément pas nécessaire d'aller jusqu'à Bali pour étudier la dynamique de la culture. Le « désespoir acquis » a conquis sa place dans la littérature psychologique, et on lui attribue même la capacité de tendre les rapports entre les subcultures disposant de l'autorité et celles qui sont au contraire moins privilégiées.

7.

Mais alors, qu'est-ce donc en somme que la psychologie culturelle ? Ou plutôt qu'est-ce que ça devrait être ? Je doute que le moment soit venu (s'il doit venir un jour...) de la « systématiser » comme les psychologues qui nous ont précédés ont tenté de le faire. Faites que l'on nous épargne un autre Wilhelm Wundt ! De toute évidence, la culture et ses institutions influencent la manière dont fonctionne l'esprit. Rares sont aujourd'hui ceux qui en doutent encore, jusqu'au cœur du monde « sacré » des psychologues, où l'on s'intéresse à la perception, comme dans cette modeste et étrange expérience sur la taille des pièces de monnaie. La culture amène même les adeptes des combats de coqs javanais à ignorer les règles les plus élémentaires

de la prise de risque. Mais peut-il exister des règles de ce genre indépendamment de la culture ? Cela a assurément été mis en doute par le Prix Nobel d'économie qui a récompensé Daniel Kahneman et Amos Tversky pour leurs travaux sur la « théorie des perspectives ». Mais est-il « humain » ou « culturel » que les sujets aiment encore moins perdre une certaine somme d'argent qu'ils n'aiment à gagner une somme équivalente ?¹² Est-ce la même chose à Bali ? Et même si nous pouvions étudier des individus dépouillés de toute culture, la question demeurerait de savoir comment la « culture » parvient à pénétrer « l'esprit ». Je finis par me convaincre qu'il existe une forme d'incommensurabilité insondable entre le concept de culture et celui d'esprit individuel.

Et pourtant je demeure persuadé qu'une psychologie qui laisse de côté l'inscription de l'individu dans une culture est condamnée à la superficialité si ce n'est à l'absurdité, comme serait condamné à l'absurdité l'anthropologue qui voudrait ignorer ce qu'il y a d'universel dans la « nature humaine » sous prétexte qu'il se trouve à Bali ! Il n'a pourtant jamais été facile pour les psychologues de prendre en compte la culture, comme les anthropologues ne se sont jamais sentis très à l'aise avec l'idée générale de « nature humaine ».

Il existe des dilemmes féconds, à l'intersection entre ce que l'on appelle le fonctionnement mental individuel et ce qui est connu comme la culture institutionnalisée. Comment par exemple les différentes cultures traitent-elles les différences individuelles, comme le tempérament, même si la culture contribue évidemment à façonner le tempérament ? Et même si ces dilemmes doivent rester sans solution, cela a cessé de m'accabler. Nos tentatives pour prendre en compte en même temps « l'individualité » et la « culture » produisent probablement ces dilemmes féconds. Je voudrais en présenter trois qui me permettront d'être plus précis.

Le premier de ces dilemmes féconds est apparu lorsque nous nous sommes demandé comment faire pour étudier la condition humaine. Fallait-il s'intéresser, comme nous y invite Alexander Pope, à l'individu *eo ipso*, tel qu'en lui-même, matériau de base de l'humanité ? Faut-il plutôt considérer les êtres humains dans les cadres sociaux de leur existence, ceux qui leur confèrent une identité, donnent forme à leurs désirs, et construisent l'idée de destinée ? La réponse est évidemment que nous devons faire les deux, même si l'on ne voit pas clairement comment y parvenir. Et alors, en dépit de cette incertitude, surgissent certaines de nos idées les plus fécondes concernant les rapports entre les droits individuels et les exigences d'efficacité de la société, idées qui vont de Locke à Hobbes, depuis les « principes » d'efficacité qui guident la gouvernance d'entreprise jusqu'à ces sortes d'axiomes qui, dans la Déclaration des Droits des États-Unis, définissent un État démocratique.

12.— On trouvera une discussion particulièrement intéressante du travail de Tversky et de Kahneman et de son impact dans Paul Brest (2006). Malheureusement, Amos est mort bien des années avant que le prix Nobel ne soit décerné à son collègue, et ce prix n'est décerné qu'à des chercheurs vivants.

Le second de ces dilemmes lui est apparenté. L'homme doit-il être considéré comme agent de ses actes (c'est ce que la loi des États-Unis tend à faire, pour l'essentiel), ou peut-il être considéré qu'il est « victime » des circonstances, qu'il est le « produit » (un « output ») d'un système social ? Ces deux points de vue semblent irréconciliables, et pourtant ils s'enrichissent l'un l'autre, même lorsque, dans le cadre d'un tribunal, nous débattons, au moment de prononcer la sentence, des circonstances du crime : sont-elles atténuantes ou aggravantes ? Rares sont ceux qui doutent que ces débats sont féconds, et qu'ils « élèvent la conscience »¹³.

D'ailleurs, au moment même où j'écris ces lignes, la Cour Suprême vient d'accorder une audience d'*habeas* dans le cadre d'un appel interjeté contre une condamnation à la peine capitale, le problème étant de savoir si un individu qui a commis un meurtre alors qu'il était en plein délire peut encourir pareille sentence, sans que cela ne viole le 8^e amendement qui bannit les sentences cruelles et inhabituelles.

Le troisième exemple est le suivant : sachant ce que nous savons des perspectives d'avenir de l'enfant, et des compétences finales de l'adulte, comment concevoir nos responsabilités vis-à-vis des plus jeunes quant à leur protection contre les influences les plus délétères et irréversibles ? Un coup de pouce (*head start*) peut-il suffire ? Que dire des relations réciproques entre « culture domestique » et développement mental individuel ?

Tels sont les dilemmes féconds auxquels je pense, et je voudrais préciser pour finir en quoi je les trouve exemplaires en empruntant maintenant au contexte et aux problèmes qui m'occupent désormais. Je suis bien loin (tout semble l'indiquer, ou au moins peut-on le présumer) des questions abordées dans mon étude cryptoculturelle du désespoir acquis chez le rat ! J'occupe aujourd'hui la position tout à fait incongrue d'un professeur d'université, d'un psychologue dans une Faculté de Droit. Et il se trouve que le problème des rapports entre l'esprit et la culture est tapi à l'arrière-plan de ce que font les juristes.

Professeur dans une Faculté de Droit, j'éprouve naturellement beaucoup de sympathie pour la thèse de Kroeber sur le superorganique : comment pourrait-il en être autrement ? Le corpus judiciaire (*corpus juris*) est censé se suffire à lui-même : il s'agit d'un ensemble autonome de lois, de documents enregistrés. Mais je ne peux qu'être d'accord également avec ce que nous a dit Geertz, pour qui la culture est « notre façon d'imaginer le réel ». Ces deux affirmations sont censées être irréconciliables d'un point de vue philosophique. C'est pourtant ce à quoi nous

13.- Voir par exemple les notes des *amici curiae* originellement portées sur l'ordonnance de renvoi à la Cour d'Appel fédérale des États-Unis pour le 5^e circuit (ressort d'un tribunal. Il y en a 9 aux États-Unis) : *Cole v. Quarterman* (U.S. Supreme Court 05-11284) et *Brewer v. Quarterman* (U.S. Supreme Court, 05-11287). Ces notes émanent de groupements professionnels engagés dans le domaine de la santé publique, et qui s'intéressent au problème de savoir si les abus commis précocement sur un enfant doivent être considérés comme des circonstances atténuantes dans la phase où se décident les peines dans les affaires où les accusés ont été déclarés coupables de crimes graves.

nous attachons dans les tribunaux, et cela en dit long sur la manière dont nous nous accommodons de la différence problématique entre culture et esprit, entre collectif et individuel. Prenons un exemple dans le domaine de la justice criminelle des États-Unis.

Pour commencer, il faut préciser qu'aux États-Unis, nous scindons le procès pénal en deux phases lorsqu'il s'agit de traiter de crimes graves : la première établit la culpabilité, la seconde prononce la sentence. Pendant le premier temps, celui où l'on traite de la culpabilité, nous laissons de côté (ou nous sommes censés le faire) les problèmes psychologiques : pour quels motifs le prévenu a-t-il commis tel acte ? Dans quelles circonstances l'a-t-il commis ? etc. La question est exclusivement : l'a-t-il commis, oui ou non ? (Notons tout de même que cela n'est pas absolument exact, parce que, dans le cas d'un procès d'assises, il peut être établi qu'il y a eu « préméditation » si la personne poursuivie est accusée d'un meurtre au premier degré). Mais en général, cette phase destinée à établir la culpabilité est consacrée exclusivement à déterminer si la personne accusée a ou non commis un crime précis, à un moment précis. Dans ce sens, on peut dire que cette phase relève principalement de « l'extérieur » pour reprendre une expression que nous avons déjà rencontrée.

En revanche, dans la phase suivante, où il s'agit d'aboutir à une sentence, les psychés individuelles et les situations culturelles qui leur ont donné naissance occupent une place bien plus importante. Une littérature extrêmement abondante, d'innombrables précédents judiciaires peuvent alors être convoqués, et doivent l'être s'il s'agit d'interjeter appel contre un verdict de culpabilité. Parvenu à cette phase, le tribunal se transforme en une sorte de séminaire où l'on aborde le problème du crime, de la culture et de la nature humaine. Nous allons y revenir.

Hart (1963)¹⁴ dit que la loi repose sur des conceptions normatives communément admises, qui ont fini par être formalisées en un système juridique, adossé à des forces de l'ordre destinées à le faire respecter. Pour cette raison, la loi doit en quelque sorte correspondre au sens commun, quelle que soit la source de son autorité. On dit ainsi que « la justice ne doit pas seulement être rendue, on doit voir qu'elle l'est ». Kroeber et Geertz sont condamnés à vivre ensemble.

Le principe même du *stare decisis* [selon lequel un juge est tenu de suivre un jugement précédent, NDT], qui donne force de loi aux précédents judiciaires, exige, nous l'avons vu, qu'existe un ensemble de lois, autonome ou « superorganique », le corpus juridique (*corpus juris*). Il est censé être indépendant des psychés individuelles. C'est en tout cas ce que nous apprenons aux étudiants en Droit. Mais alors que faire de Lord Mansfield qui, au 18^e siècle, a pu proclamer, dans la célèbre Affaire Somersett, que l'homme est par nature libre, à moins que des dispositions locales n'en décident autrement ? Chose intéressante, il cite Montesquieu comme faisant autorité sur la question de la nature de l'homme. La loi est donc fondée sur une conception de la nature humaine, conception qui relève de l'évidence.

14.- Voir également Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (1964) et tout spécialement Robert M. Cover, *Nomos and Narratives: The Supreme Court 1982 Term* (1983).

C'est d'ailleurs l'affaire *Somerset* qui est citée dans l'affaire *Brown v. Board of Education*¹⁵, et pas l'expertise psychologique qui m'avait été demandée en tant qu'*amicus curiae* [un « ami du tribunal » invité à aider le juge sur un point de droit ou expert apportant ses lumières ou une argumentation en faveur d'un groupe social ou de l'intérêt public, NDT], et dans lequel j'avais rapporté ce que la recherche nous a appris sur les effets délétères de la ségrégation, dans l'un des volets du procès *Brown* (*Gebhart vs Boltoñ*, État du Delaware, 1951).

Personne n'a bien entendu jamais prétendu que la vie intérieure d'un individu se déroule indépendamment du contexte culturel. Le conflit œdipien décrit par Freud, ô combien privé, présuppose l'existence d'une institution culturellement légitimée, la famille. Les familles ont une énorme importance précisément parce qu'elles mêlent l'institutionnel et le psychologique. Et c'est parce que l'institutionnalisé et le personnel y interagissent que le tabou de l'inceste a une telle importance. Et leur interaction se poursuit au fil du temps.

La culture, une fois encore avec l'aide de la loi, considère que certains actes sont interdits. Tout individu est personnellement et légalement tenu pour responsable s'il en commet un. Il n'y a guère qu'un seul moyen d'échapper à cette responsabilité : plaider l'absence d'intention criminelle (*mens rea*), en revendiquant une incapacité à distinguer entre ce qui est interdit et ce qui est permis. Cette intention criminelle (*mens rea*) est par elle-même une convention culturelle : les critères retenus renvoient à une conception de la nature de l'esprit qui fait autorité dans une culture donnée. Cette remarque vaut aussi pour des notions comme les circonstances aggravantes ou atténuantes qui interviennent, nous l'avons vu, dans la seconde partie du procès, celle consacrée à la sentence.

Une littérature anthropologique abondante existe, absolument passionnante, qui traite de la manière dont les droits, les responsabilités et leurs violations sont imaginés et traités selon les cultures indigènes (Bronson Malinowski, Max Gluckman, Sally Falk Moore, E.E. Evans-Pritchard, Donald Brenneis, et bien d'autres). Nous y avons recours, mon collègue Oscar Chase (qui vient de publier une revue de cette littérature) et moi-même, dans le cadre du séminaire que nous animons à la Faculté de Droit de l'Université de New York. Cela nous permet de combattre la propension de nos étudiants à adopter un point de vue consistant à prendre pour argent comptant les pratiques du droit coutumier et jurisprudentiel des Anglo-Saxons (Chase, 2005). Je suis frappé de voir combien nombreuses sont les facultés de Droit qui y puisent elles-mêmes pour promouvoir une perspective comparatiste, afin d'aider leurs étudiants à reconnaître que la « culture » commence en quelque sorte à la maison, et qu'il n'est nullement besoin d'aller jusqu'aux Îles Fidji pour « la » rencontrer...

Le rapport entre esprit individuel et culture n'est d'ailleurs absolument pas un problème exclusivement académique. Il retentit dans la quasi-totalité des problèmes

de la vie « pratique ». Il se transforme d'ailleurs facilement (et souvent) en problème politique. Et c'est peut-être aussi bien qu'il en soit ainsi. Car ce problème du dilemme esprit-culture attire l'attention sur des problèmes aussi urgents que l'aide sociale, l'éducation, les droits de l'homme ou l'égalité entre les genres.

L'anthropologie et la psychologie sont devenues des disciplines séparées par les hasards de la vie universitaire. Et il serait fâcheux que cette séparation aboutisse à faire disparaître ces dilemmes féconds dont j'ai parlé plus haut. Fort heureusement, cette séparation tend à devenir de moins en moins étanche. Nous avons manifestement besoin de ces hybrides présumés que sont la psychologie culturelle ou l'anthropologie psychologique pour avancer, et peut-être justement parce qu'existent ces dilemmes, avec leur tension si féconde. Je ne crois personnellement pas qu'ils seront rapidement résolus, et je doute sérieusement que des efforts sérieux seront faits pour les mettre de côté. Une psychologie authentiquement générale ne peut ignorer la culture lorsqu'elle s'attache à comprendre l'esprit. Pas plus qu'une anthropologie vraiment générale ne peut se contenter longtemps de l'idée que la culture est exclusivement « superorganique ». Les dilemmes qu'affrontent les deux disciplines ne peuvent devenir féconds que si on les affronte clairement. C'est ce qui se passe de plus en plus (sous la pression des circonstances) pour ceux qui doivent les prendre en compte dans le cadre de la procédure judiciaire contradictoire. Il arrive que des collègues me demandent si la psychologie me « manque », maintenant que j'enseigne et fais de la recherche dans une faculté de Droit. Malgré tous les efforts de la justice pour se tenir à l'écart de tout ce qui se rapporte à « l'esprit dans la bouteille », je suis très souvent confronté à ces « dilemmes féconds » qui concernent l'esprit et la culture, plus souvent en tout cas que je ne l'ai jamais été pendant toute ma longue carrière universitaire !

Références bibliographiques

- Allport, F.H. (1924). *Social Psychology*. Boston: Houghton Mifflin.
- Bartlett, F. C. (1932). *Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruner, J. (1979). *On Knowing: Essays for the Left Hand*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Bruner, J. (1983). *Child's Talk: Learning to Use Language*. New York: Norton.
- Bruner, J. (2004). The Psychology of Learning: A Short History. *Daedalus*, 132(1), 3-20.
- Bruner, J. & Goodman, C. (1947). Value and Need as Organizing Factors in Perception. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42(1), 33-44.
- Brest, P. (2006). Amos Tversky's Contribution to Legal Scholarship. *Judgment and Decision Making*, 1, 174-178.
- Clark, K., & Michael, H. (1984). *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cover, R.M. (1983). Nomos and Narrative: The Supreme Court 1982 Term. *Harvard Law Review*, 97(4), 4-68.
- Chase, O. (2005). *Law, Culture, and Ritual*. New York: New York University Press.
- Cole, M. (1988). Cross-Cultural Research in the Sociohistorical Tradition. *Human Development*, 31(3), 137-152.

15. – *Brown v. Board of Education*, arrêt très important de la Cour suprême des États-Unis qui, en 1954, déclare inconstitutionnelle la ségrégation raciale dans le système éducatif américain (NDT).

- Diriwacchter, R. (2004). Voelkerpsychologic: The Synthesis That Never Was. *Culture and Psychology*, 10(1), 85-109.
- Durkheim, E. (1963). *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.
- Ethos (2008). *Special Issue: Troubling the Boundary Between Psychology and Anthropology: Jerome Bruner and his Inspiration*, 36(1).
- Fuller, L.L. (1964). *The Morality of Law*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Glencoe: Basic.
- Geertz, C. (1973a). Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic.
- Geertz, C. (1973b). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic.
- Geertz, C. (1995). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goodman, N. (1984). *Of Mind and Other Matters*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hart, H.L.A. (1963). *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon.
- Kroeber, Alfred L. (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19(2), 163-213.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. New York: Basic.
- Luria, A.R. (1961). *The Role of Speech in the Regulation of Normal and Abnormal Behavior*. New York: Liveright.
- McCulloch, T. L., & Bruner, J.S. (1943). The Effect of Electric Shock upon Subsequent Learning in the Rat. *Journal of Psychology*, 7, 333-336.
- Straub, J. (2006). *Pursuit of Meaning: Advances in Cultural and Cross-Cultural Psychology*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Tomasello, M. & Call, J. (1997). *Primate Cognition*. New York: Oxford University Press.
- Tyler, S. A. (1969). *Cognitive Anthropology: Readings*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Vygotsky, L. (1962). *Thought and Language*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wertsch, J. V. (1985). *Vygotsky and the Social Formation of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1^{RE} PARTIE

PENSÉE ET SYSTÈMES DE COMMUNICATION DANS LEURS FORMES ÉMERGENTES